R. P. FRANCISCI

SUAREZ

E SOCIETATE JESU,

OPERA OMNIA.

II

TOMUS SECUNDUS COMPLECTENS

COMMENTARIA AC DISPUTATIONES IN PRIMAM PARTEM D. THOMÆ DE DEO EFFECTORE CREATURARUM OMNIUM, IN TRES PRÆCIPUOS TRACTATUS DISTRIBUTA, QUORUM PRIMUS DE ANGELIS,

CUM INDICIBUS NECESSARIIS.

R. P. FRANCISCI

SUAREZ

E SOCIETATE JESU

OPERA OMNIA

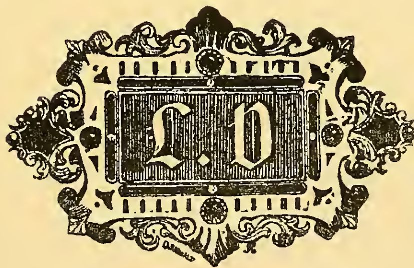
EDITIO NOVA, A D. M. ANDRÉ, CANONICO RUPELLENSI,

AUCTORE OPERIS CUI TITULUS : COURS DE DROIT CANON,

JUXTA EDITIONEM VENETIANAM XXIII TOMOS IN-F° CONTINENTEM, ACCURATE RECOGNITA

REVERENDISSIMO ILL. DOMINO SERGENT, EPISCOPO CORISOPITENSI, AB EDITORE DICATA.

TOMUS SECUNDUS.





PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM,

Via vulgo dicta Cassette, 23.

MDCCCLVI.

ENCOMIUM SOARII.



Quod Thomæ illustrat monumenta Soarius, auro
  Additur artificis conspicienda manus.
Quæ fuerant dudum tardæ male pervia menti,
  Nunc sunt, ut faciles sole Oriente viæ.
Certa parum, docta capiunt ex arte, vigorem :
  Firmaque de juncto robore, robur habent.
Francisci munus præclarum agnoscit Aquinas,
  Talia dicturus, si loqueretur, erat.
Te sine vivebam non plane inglorius, at nunc
  Officiis reddor clarior ipse tuis.
Te quoque magna manet non extenuanda per ævum
  Gloria : vive tuo munere, vive meo.
Tu quondam, nec vana fides, eris alter Aquinas.
  Vive tuo semper nomine, vive meo.

INDEX ELENCHUS LIBRORUM

ET CAPITUM

HUJUS VOLUMINIS.

LIBER I.

DE ANGELORUM NATURA, PRODUCTIONE ET ATTRIBUTIS.

LIBER II.

DE INTELLECTIVA POTENTIA ANGELORUM, NATURALIQUE COGNITIONE.

LIBER III.

DE VOLUNTATE ANGELORUM IN PURO STATU NATURÆ SUÆ SPECTATO.

LIBER IV.

DE ANGELORUM POTENTIA AD TRANSEUNTES ACTIONES EFFICIENDAS.

LIBER V.

DE STATU GRATIÆ ET MERITI QUÆ IN VIA TAM SANCTI ANGELI, QUAM RELIQUI HABUERUNT.

LIBER VI.

DE STATU BEATITUDINIS SANCTORUM, EORUMQUE MINISTERIIS.

LIBER VII.

DE MALIS ANGELIS, EORUMQUE LAPSU ET CULPA.

LIBER VIII.

DE PŒNIS ANGELORUM, QUI PECCAVERUNT, ET DE BELLO QUOD CONTRA DEUM ET HOMINES GERUNT.



PROŒMIUM AD LECTOREM.

1. *Tractationem hanc etiam pertinere ad theologiam.*—Cum duplex sit de Deo consideratio; altera absoluta, qua divinam naturam, ejusque attributa, et personas, quæ in illa subsistunt, contemplamur; altera respectiva, qua eumdem Dominum ut se creaturis communicat, easque ad se convertit, ac revocat, speculamur; utramque scholastica Theologia complectitur. Ideoque licet multa de creaturis disputet, nunquam ab objecto suo, quod Deus est, divertitur; quia creaturæ, non nisi velut a Deo emanant, vel ad eum tendunt, vel, quod perinde est, ut earum cognitio ad Deum pro hujus vitæ statu melius cognoscendum necessaria est, considerat. Atque ita de Deo sub priori ratione absoluta disputant Theologi cum Magistro, *in lib.* 1 *Sententiarum*, sub posteriori vero *in* 2, *a principio*. D. Thomas autem, *in sua prima parte*, utramque considerationem amplexus est, nam priorem per primas quadraginta quatuor quæstiones, posteriorem vero per reliquas quæstiones, vel potius per cæteras suæ Theologiæ partes prosequitur.

2. *Ratio protracti operis.*— Nos vero priorem hujus doctrinæ partem in opere, quod *De Deo uno, et trino* inscripsimus, pro tenuitate nostra elaboratam superioribus annis in lucem emisimus, et pro temporum opportunitate alteram prosequi promisimus. Et quamvis in cæteris operibus postea editis ab intentione proposita non discesserimus, in omnibus enim Dei veram cognitionem vel illustrare, vel defendere conati sumus: propter varias nihilominus vel docendi, vel scribendi occurrentes occasiones inchoatum opus continenter prosequi non potuimus. Id vero aliis jam occupationibus ex parte liberati, et commodiorem temporis occasionem nacti, tandem præstamus, divinam clementiam exorantes, ut qui dedit incipere, donet et perficere.

3. *Inscriptionis ratio.*—Præsentem ergo partem secundam universam *De Deo creaturarum omnium effectore* inscribimus, quia omnem de Deo considerationem, quæ per respectum ad creaturas sumitur, in aliquo genere causæ fundari necesse est. Nullum enim habitudinis genus inter Deum et creaturam spectari potest, quod in ratione causæ et effectus non nitatur, vel ad illam revocetur. Duobus autem præcipue modis Deus est cæterarum rerum causa, nimirum, vel efficiens, vel finalis. Et juxta hæc duo causarum genera, bipartita est hæc respectiva de Deo contemplatio: una enim de Deo ut prima efficiente causa, altera de eodem ut ultimo fine existit. Illæ autem duæ causarum rationes ita inter se comparantur, ut licet finalis in mente operantis, seu in intentione præcedat, ab efficiente executio incipiat, et per ejus influxum perfectio ipsius operantis nobis potissimum manifestetur. Et ideo post absolutam de Deo uno, et trino disputationem, hæc de Deo creaturarum omnium effectore convenienti methodo subsequitur, quem etiam ordinem D. Thomas in sua prima parte observavit. Unde licet hoc opus, quia partem scientiæ Theologiæ continet, merito de Deo inscri-

batur, nihilominus in operibus ejus explicandis directe, ac proxime versari necesse est; quia non potest Deus sub illo respectu nisi cognitis ejus operibus recte cognosci; et ideo opus ipsum in varios tractatus de diversis Dei effectibus dividemus. Et primus quidem de opere creationis in genere futurus esset, quoniam ab illo opera Dei extra ipsum incipiunt. Atque ita de illo tam D. Thomas, *in sua prima parte, a quæstione* 44, *usque ad* 49, quam Magister, ac reliqui Scholastici *in principio libri secundi Sententiarum* disputarunt. Nos vero *in tomo primo Metaphysicæ, disputione* 20, de creatione disseruimus, quam disputationem hic repetere necessarium non duximus, neque sub illa generali ratione aliquid ad Theologicum institutum pertinens addendum in præsenti occurrit. Nam si quid forte desideratum fuerit, totum id de variis creaturis disputando, melius in particulari dicetur.

4. *Distributio totius secundæ partis de Deo creatore.* — Erunt igitur præsentis operis, seu secundæ partis de Deo, tres tractatus principales. *Primus* de creaturis incorporeis, quas Angelos vocamus: *Secundus* de corporalibus, prout a Deo sex diebus creatæ, ornatæ, ac distinctæ sunt, ubi etiam de primi hominis creatione, innocentiæ statu, illiusque amissione dicemus. *Tertium* de anima præsertim rationali cum D. Thoma instituemus (1). Nam sicut homo inter omnes creaturas singularem habet corporis et spiritus compositionem, ita peculiarem etiam considerationem, postulat; maxime illius partis, quæ in eo præcipua est, et omnis boni, vel mali, felicitatis, vel miseriæ fundamentum. Quem tractatum ob eam maxime rationem huic operi adjungendum duximus, quoniam sicut in Metaphysica speculativæ Theologiæ fundamenta jecimus; ita hic ad moralem Theologiam viam parare cupimus. Pendet autem moralis doctrina ex interna animi et facultatum, ac operum ejus cognitione; ideoque quidquid ad eum finem utilius judicabimus, diligenter in hoc tractatu de anima, quem ob hanc causam sæpius promisimus, diligenter inquirere, et expedire curabimus.

Tractatus universi de Angelis, seu de spiritualibus creaturis, præludium.

1. *Naturalis Theologia et Philosophia de Angelis etiam tractant inferiori quodam modo.*—Disputatio de spiritualibus creaturis per se spectata ad naturalem Theologiam, seu Metaphysicam pertinet, cujus proprium est de rebus, quæ in suo esse abstrahunt a materia, disserere; imo etiam a Philosopho naturali sub habitudine ad sensibilem motum cœlestis corporis attingitur. Et ita de Angelis sub ratione cœlestium motorum agit Aristoteles, *in lib.* 8 *Physicor.*, et plura *in lib.* 12 *Metaph.*, ubi eos *intelligentias* vocat, de quibus in aliis suis operibus sæpius mentionem facit. Et antiqui ejus expositores tam Græci, quam Arabes, Plato etiam multa de his spiritibus, quos interdum *Deos secundarios*, interdum *animas cœlorum et astrorum*, interdum *species separatas* appellat, disputavit, cujus mentem late exposuit D. Thomas, *opusc.* 15, *cap.* 1. At Marsilius Fiscinus, *in Comment. ad Convivium Platonis, orat.* 6, *cap.* 3, *et in argumento ad librum, seu dial.* 11, *de Legibus, in principio,* verba Platonis in bono sensu interpretatur. Et alia ex Philosophis congerit de Angelis Augustinus Eugubinus, *in lib.* 8 *peren. Philosoph.* Et propterea nos, *in tomo* 2 *Metaph.*, de spiritualibus substantiis disputationem 35 instituimus, in qua naturam, et proprietates earum ex effectibus, vel principiis naturalibus, quoad fieri potuit, investigamus, quæ hic repetenda non sunt, sed vel altiori modo eadem confirmanda, vel ea, quæ ratio naturalis non assequitur, addenda erunt.

2. *Altiori vero christiana Theologia.—Nomen Angelorum ab officio, non a natura desumptum est.*—At vero Theologia Christiana sub altiori lumine, et ex principiis a Deo revelatis de eisdem substantiis disputat, quam etiam proprio nomine a divinis Scriptoribus desumpto Angelos appellat. Circa quod nomen sciendum est, ab

(1) Tertium hunc tractatum auctoris mors interrupit; suffectus tamen est ex ejusdem prælectionibus olim datis in schola.

officio esse desumptum, quamvis jam substantias ipsas, quatenus spirituales sunt, et immateriales, significet. Ita Dionysius, *c.* 4, *de Divin. nom.*, et communiter Patres in id Psal. 103 : *Qui facit Angelos suos spiritus*, et in id ad Hebr. 1 : *Omnes sunt administratorii spiritus.* Sicque accipiendum est, quod dixit Gregorius, *homil.* 34, *in Evang.*, Angelorum vocabulum nomen est officii, non naturæ ; utique juxta primævam suam impositionem. Idemque habet Isidorus, *lib.* 7 *Origin.*, *c.* 5, *et lib.* 2 *Sentent.*, *cap.* 10. Et prius docuerant Cyrillus, *lib.* 1, *in Joan.*, *cap.* 2, et antea Hilarius, *lib.* 3, *de Trinitate*, unde ostendens posse hoc nomen Verbo Dei tribui sine præjudicio divinitatis. Sic etiam Augustinus 2, *de Trinit.*, *cap.* 13, dicit nomen Angeli interdum Verbo incarnato attribui, ut Isa. 9, *Magni consilii Angelus.* Et Malachia 3, dicitur Angelus Testamenti, et addit posse etiam de Spiritu sancto dici, quia de illo dictum est, *Quæ ventura sunt, annuntiabit vobis,* Joan. 16. Pater autem non dicitur Angelus, quia non mittitur, ut notavit Isidorus, *lib.* 7 *Orig.*, *cap.* 3.

3. *Homines ratione officii Angeli dicuntur.*—Hinc etiam e converso homines ratione officii solent in Scriptura Angeli vocari, ut Joan. Baptista, Malach. 3 : *Ecce ego mitto Angelum meum*, ut Christus exposuit, *Matth.* 11. Et Sacerdotes, *Malach.* 2, *Apocal.* 1, 2 *et* 3. Quo modo multi exponunt illud 1 Corinth. 11 : *Mulier habere debet potestatem supra caput propter Angelos.* Unde merito dixit Tertullianus, *lib. contra Judæos, cap.* 9, non esse novum Spiritui sancto Angelos appellare eos, quos ministros virtutis suæ præfecit. Unde Hieronymus, *epist.* 150, *ad Algas.*, *q.* 5, dixit Apostolos vocari Angelos. Idemque de Prophetis dixit Ambrosius, *ad Gal.* 5. Nihilominus frequentiori usu ac communi superiores spiritus Angeli vocantur , juxta illud Pauli ad Hebr. 1 : *Omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi.* Ubi etiam allegat illud Psal. 103 : *Qui facit Angelos suos spiritus*, id est, eos, qui natura sunt spiritus, facit esse Angelos suos, injungendo eis officium nuntiandi, ut ibi exponit Augustinus, et 15, *de Civit.*, *cap.* 23, unde Dionysius, *cap.* 4, *de cœlesti Hierarch.*, dicit, cœlestes spiritus ideo præ omnibus Angelicum cognomen meruisse, quod cum in eos primo divinæ claritatis fulgor emanet, ipsi postmodum in nos enuntiationes illas sublimiores superne trajiciunt, et similia habet Chrysostomus, *homilia* , *de Incomprehensione natura, a medio.*

4. *Nomen Angeli in bonam partem communius accipitur.—Nomen Angeli dæmonibus tribuitur.*—Ex quorum Patrum verbis colligimus Angelorum nomen absolute dictum, et quasi per antonomasiam in bonam partem accipi, et sanctos Angelos significare, quia illi sunt præcipue Dei nuntii, quos ispe proprie ad sua mysteria manifestanda, et ad bonum totius universi procurandum mittit. Et hinc etiam homines singularis sanctitatatis Angeli vocari solent, ut Augustinus notat, *libro Quæst. in Genes.*, *q.* 3, et Ambrosius, *lib. de Noe et Arca, c.* 4. Nihilominus tamen etiam hoc nomen invenitur dæmonibus tributum in Scriptura, ut Matth. 25 : *Qui paratus est diabolo et Angelis ejus*, ubi etiam nomen Angeli officii esse videtur, quia mali Angeli inferiores ministri sunt diaboli, id est, supremi spiritus mali, de quo dicitur Apocalyps. 12 : *Projectus est draco ille magnus*, etc. *Et angeli ejus cum eo missi sunt.* Et sic etiam Paulus 2, *ad Corinth.* 12, vocat Angelum Satanæ, et 1 Corinth., dixit, *Nescitis quoniam Angelos judicabimus.* Quod exponens Augustinus, *in Psal.* 86, ait : Minatur Apostolus se judicaturum Angelos. Quos Angelos, nisi Apostatas Angelos? Solet denique Angelorum nomen, et generaliter, et specialiter sumi. Nam inter spiritus Angelicos varii sunt gradus, seu ordines, ut infra videbimus, quibus omnibus commune est Angelorum nomen, interdum vero infimus illorum ordo Angelorum esse dicitur, quasi generis nomine infimæ speciei applicato. In præsenti vero de Angelis generaliter loquimur, ut bonis et malis; supremis, mediis, et infimis nomen commune est, eorumque naturam significat.

5. *Scripsit D. Dionysius de Angelis pauca.—Id negans Erasmus rejicitur.—Et Cajetanus dubitans.*—De his ergo substantiis post ea, quæ Canonici Scriptores

attingunt, primus omnium ex professo scripsit Dionysius, *lib. de cœlesti Hierarch. et de Divinis nominibus*, cujus doctrina posteriores scriptores ad eam, quam de Angelis tradunt, confirmandam potissimum usi sunt. Propter quod operæ pretium duxi in hujus tractatus initio, admonere cavendam esse Erasmi, et aliorum audaciam, qui hos libros Dionysii Areopagitæ esse negant, quos Cajetanus, *Act.* 17, in fine ex parte imitatur, id in dubium revocans. Apud viros autem prudentes nulla potest in hoc cadere dubitatio : nam antiqua traditio satis veritatem confirmat. A longiori vero disputatione et defensione, ac confirmatione veritatis nunc abstinebimus, quia viri doctissimi cum magna eruditione, ac diligentia id præstiterunt. Matthæus Galenus, *in Areopag.*, Xystus Senensis, *in Bibliotheca, lib.* 2 *in Dionys., et lib.* 6, *an* 229, Baronius, *tom.* 2, *anno Christi* 109, *a n.* 51, et alii, quos, *Act.* 17, *in fine,* Lorinus refert ; specialiter vero librum de celesti Hierarchia allegant Athanasius, *lib. Quæst. ad Antioch., q.* 4, et Gregorius, *hom.* 34, *in Evang.* Quem male interpretatur Cajetanus, quod sub dubio illum allegaverit, quia dixit: Fatetur vero Dionysius Areopagita, antiquus videlicet, et venerabilis Pater, dicere, etc. Sed verba illa non sunt dubitantis de auctore illius operis, sed de quadam ejus sententia, quam postea cum magna reverentia tractat, et exponit, semperque ejus sancti Patris esse supponit.

6. *Cajetani objectio.—Baronii responsio.—Non satisfacit.—Probabilior responsio.*—Magis posset movere, quod Cajetanus objicit Hieronymum, *lib. de Scriptor. Eccles.*, nullam Dionysii Areopagitæ mentionem fecisse. Respondet autem Baronius Hieronymum in Procemio sui operis profiteri, eos tantum scriptores recensere, quos invenisset ab Eusebio recensitos. Unde quia Eusebius nullam fecit mentionem Dionysii, et operum ejus, ideo etiam Hieronymus de illo tacuit. Diversa tamen fide, nam Eusebius (ut Baronius vult) hæretico spiritu occultavit opera Dionysii, quia Ariano errori sunt contraria; Hieronymus vero illa omisit, quia in Eusebio non invenit. At enim (quidquid de Eusebio sit) ego in Hieronymo non lego, quod tantum illos commemorare proposuerit, quos Eusebius nominasset, sed verba ejus sunt; quanquam Eusebius Pamphili *in decem Ecclesiasticæ historiæ libris* maximo nobis adjumento fuerit et singulorum, de quibus scripturi sumus, volumina ætates suorum auctorum sæpe testentur, in quibus non dicit solum ab Eusebio sumpsisse auctores, sed illius historia adjutum fuisse : dum autem dicit *adjutum*, indicat aliunde etiam plura sumpsisse, ex maxime ex voluminibus eorumdem scriptorum, ut statim significat. Quare ex aliis verbis quæ Hieronymus adjungit, dici posse credo, eum non habuisse operum Dionysii notitiam ; sic enim ait : Si qui autem de iis a me in hoc volumine prætermissi sunt, sibi magis, quam mihi debent imputare, neque enim de his, quæ non legi, nosse potui ; et quod aliis forsitan fuit notum, mihi in hoc angulo latitanti fuerit ignotum. Idem ergo ex his Dionysii scriptis illi accidere potuit.

7. *Qui alii Patres et Scholastici post Dionysium de Angelis scripserint.*—Post Dionysium Theodoretus, *in orationibus, seu libris contra Græcos*, tertium de Angelis inscripsit, sed majorem illius partem in confutandis Diis falsis Gentilium consumit; circa finem vero pauca de bonis et malis Angelis ex divinis Scripturis colligit, ut illorum comparatione Gentilium errores confundat. Augustinus item, *in lib. de Civit.*, multa de Angelis attigit, præsertim *in lib.* 9, 10, 11 *et* 12, de illorum creatione, et Sanctorum gloria, ac malorum lapsu edisserit. Idem, *in libris de Genesi ad litteram,* præsertim, *lib.* 3, 4 *et* 11, *et in Enchirid., cap.* 57, *et sequentibus.* Itemque Origenes,*lib.* 1 *Periarch., cap.* 5, 7, 8 *et sequentibus.* Et de eisdem pauca attigit Damascenus, *lib.* 2, *de Fide, cap.* 3 *et* 5. Bernardus, *lib.* 5, *de Considerat., cap.* 3, 4 *et* 5, Gregorius, etiam *in dicta homilia* 34, de ordinibus Angelorum, eorumque proprietatibus, et nominibus nonnulla docuit. Et plura quasi theoremata de eisdem tradit Isidorus, in locis etymologiarum, et sententiarum supra allegatis. Alii vero Patres per occasionem tantum de illis tractantes variis locis de illis

loquuntur, quorum sententias pro disputationum opportunitate afferemus. Scholastici vero cum Magistro de Angelis disputant, *in* 2, *a dist.* 2, *usque ad* 12, Alensis, 2 *p.*, *a q.* 19 *usque ad* 43, Altisiodorensis, *lib.* 2 *Summæ*, per quinque primos tractatus, Albertus, *in* 2, *p. Summæ, tract.* 2, præcipue vero D. Thomas, 1 *p.*, *a q.* 50 *usque ad* 64, *et lib.* 2, *contr. Gent.*, *a cap.* 46, *et disput. de Spirit. creat.*, *et opusc.* 15 Nos vero in tractatu per libros octo materiam hanc comprehendemus. Priores quatuor erunt de Angelis secundum naturalia spectatis: quatuor deinde posteriores eorumdem Angelorum supernaturalia considerabunt.

Ad priores libros quatuor de Angelis secundum sua ipsorum naturalia spectatis, præfatio.

Quoniam ordo naturæ ad gratiæ ordinem supponitur, ea quoque in scribendo methodum circa Angelos observamus, in quibus uterque ordo reperitur: itaque subjectis libris quatuor, de substantia, productione, aliisque affectionibus Angelis connaturalibus, disseremus, non eo tantummodo, quo solent Metaphysici, naturali scilicet discursu, sed juxta principia Theologiæ, quæ ad ipsam quoque naturalem materiam exactius versandam apprime conferunt; sic enim fiet, ut quæ de Angelis in Metaphysica intra terminos inferioris luminis tradidimus, uberius hoc loco intelligantur. Itaque primus liber erit de Angelorum essentia, seu substantia, et attributis ab ea non distinctis; secundus de intellectu ac perfectionibus ejus, actualique cognitione; tertius de voluntate, et actibus illius; quartus de potestate exterius agendi.



INDEX CAPITUM LIBRI PRIMI.

DE ANGELORUM NATURA, PRODUCTIONE ET ATTRIBUTIS.



LIBER PRIMUS.

DE ANGELORUM NATURA

PRODUCTIONE, ET ATTRIBUTIS QUASI SUBSTANTIALIBUS.

Quamvis scientiam supponere soleat suum subjectum esse, et quid sit, quando id per se notum est, in præsenti materia necessarium est naturam Angelorum a nobis valde remotam et ignoratam investigare. Simul vero utramque quæstionem, videlicet an sint, et quid sint Angeli, tractabimus, quoniam supposita vocabuli significatione, vix in præsenti possunt quæstiones illæ separari. Nos enim tanquam notum in fide supponimus, Angelos esse, id est, quasdam creaturas ab hominibus, hominumque animabus, aliisve rebus sensibilibus, quas cernimus, vel sensibus experimur, distinctas; hoc namque ex modo, quo Scripturæ de Angelis loquuntur, manifestum est. Si vero Angelorum nomine significari intelligamus quasdam creaturas incorporeas spirituales, et simplices, similesve proprietates habentes, sic non est tam manifestum, Angelos esse, nec potest aliter ostendi, quam naturam, et essentiam Angelorum sub priori confusa ratione conceptorum investigando. Hoc ergo in præsenti libro præstabimus, simulque proprietates quasdam illorum, quæ non tam eorum substantiæ aliquid addunt, quam per negationes quasdam illam nobis declarant, explicabimus, ut sunt esse incorruptibiles, simplices, immateriales, finitos, et si quæ sunt similes, quia per hæc omnia attributa Angelorum natura, et substantia, et non propria accidentia illorum explicantur, de quibus postea dicturi sumus.

CAPUT I.

AN SIT CERTUM DARI IN MUNDO CREATURAS INTELLECTUALES HOMINE SUPERIORES, QUAS ANGELORUM NOMINE SIGNIFICAMUS.

1. *Atheorum et Sadduceorum error rejicitur.* —Non possumus melius definire quæstionem, an Angeli sint, quam sub aliqua generali ratione, et per comparationem ad alias species, vel genera creaturarum, rem per illud nomen significatam declarando. In hoc ergo puncto soli Athei, qui Deum esse negant, consequenter negabunt, dari hujusmodi creaturas, quia nihil præter hæc corporalia, et hominem in mundo esse putant. Possunt etiam in eamdem errorem allegari Sadducæi, qui spiritum esse negabant, ut refertur Actor. 21. Sed de ipsorum errore dicemus capite sequenti, priorem vero tanquam stulto fundamento innixum omissum facimus, supposita vero existentia Dei creatoris, inde infertur optime, esse possibiles creaturas intellectuales superiores homine: unde etiam probari facile potest ratione valde verisimili, esse in rerum natura tales creaturas, ut in dicta disp. 35 Metaphysicæ, sect. 1, ostendi. Nunc ex principiis theologiæ definienda quæstio est, et ideo de certitudine potius, quam de re ipsa quæstionem proposui.

2. *Prima conclusio.—Certum de fide est Angelos esse intellectuales.*—Dico ergo primo, certum esse, substantias illas, quas Scriptura, vel Angelos sanctos, vel iniquos spiritus vocat, esse naturæ intellectualis. Conclusio est de fide: nam Scriptura illas proprietates, et actiones Angelis tribuit, quæ non nisi in creaturam intellectualem cadunt. Una est videre Deum, Matth. 18: *Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei, qui in cœlis est.* Alia est benedicere, et laudare Deum, quod passim in Scriptura Angelis tribuitur. Tertia est custodire homines, Psalm. 90, Matth. 4. Ad quam etiam pertinet dirigere, defendere, illuminare, docere, instruere, et loqui, ut Zacharias 1: *Et dixit Angelus qui loquebatur in me*, quæ omnia, et similia, quæ in Prophetis, et alibi sæpe leguntur, sine intellectu cogitari non possunt, ut per se notum est. Quarta sit peccare, et fieri pœna dignum 2, Petr. 2: *Angelis peccantibus non pepercit Deus.* Ex quo

etiam evidenter colligitur, Angelos esse liberi arbitrii, sine quo nec male agitur, nec recte vivitur. Et inde evidenter concluditur eorum intellectualis natura, quia libertas arbitrii in ratione fundatur. Hic Bernardus, dicto libro 5, de Considerat., cap. 4, dixit: *Angelos intellectu præditos esse, non fide, non opinione, sed intellectu capimus, quia non possunt hujus expertes, Dei simul participes esse.* At enim cum hoc ipsum, scilicet Angelos participes esse, non intellectu, sed fide teneamus, necesse est, ut eadem fide illos esse intellectuales credamus. Loquitur ergo Bernardus de intellectu quoad evidentiam consequentiæ, non rei; ita ut illa sit quædam fides mediata, seu assertio scientifica theologice. Ratio a priori theologica sufficiens est, quia Deus cum et intellectuales facere, cumque nullam efficiat, nec facere possit summe perfectam, alias esset ipsi æqualis, potest illos multiplicare. Pertinuit autem ad perfectionem operum Dei in illo gradu plures efficere creaturas, quas Angelos appellamus. Quam rationem late in dicto loco Metaphysicæ declaravi, et ex dicendis manisfestior fiet.

3. *Secunda conclusio.—Certum est Angelos in gradu intellectuali homine esse perfectiores quoad naturam. — Rejicitur error Georgii Veneti.*—Dico secundo, certum esse, Angelos in gradu intellectuali, seu in rationis usu, homine perfectiores quoad naturam, seu excellentiores esse. Contra hanc assertionem erravit Georgius Veneti, in Harmonia mundi, tomo tertio, Cantici 3 capite secundo, et refert Joannes Arboreus, lib. 1, Theosoph., ubi ait, homines non solum gratia, sed etiam potentia, et natura Angelos superare, putans semper gratiam proportionari naturæ, quod falsissimum est. Assertio ergo receptissima est, et certa, quam Arboreus ibi ex Patribus confirmat. Nunc breviter probatur primo ex illo Ps. 8, *Minuisti eum paulo minus ab Angelis:* ubi Psalmista de homine loquitur, quem dicit fuisse minoratum ab Angelis, utique in natura, et ideo *paulo minus*, nam in gratia, et gloria præ Angelis honoratur: Paulus vero ad Hebr. 2, nos docuit hæc verba licet de tota humana specie dicta sint, per antonomasiam de Christo scripta esse, qui ratione humanæ naturæ ab Angelis minoratus est.

4. *Prima evasio ad locum ex Psalmo.* — Duobus autem modis enervatur hic locus, unus est, quia in Hebræo non habetur nomen *Malachim*, quod Angelos significat, sed *Heloim*, unde vertendum esset, *minuisti eum paulo minus a Deo*, et sic nihil inde probatur, et ita vertit Hieronymus in Psalm. et sequuntur multi. Sed licet hæc versio non sit reprobanda, quod ad Psalmum attinet; tamen alia præferenda est, tum quia nomen *Heloim* etiam illam admittit, sæpe enim in Scriptura tribuitur Angelis, ut in Ps. 96: *Adorate eum, omnes Angeli ejus*, etc., tum quia Hebræi ita exponunt, et Septuaginta ita vertunt, tum etiam quia Paulus ita intellexit. Nam Christum cum Angelis comparando, verba illa adducit, de Angelis procul dubio illa interpretando, et ideo vulgatus interpres merito ita vertit: tum denique quia homo verius, et proprius dicitur paulo minoratus ab Angelis, nam a Deo non paulo, sed infinite minoratus est. Et ideo Patres etiam frequentius ita comparationem intellexerunt.

5. *Secunda evasio.* — Alia evasio est, quia cum juxta Paulum sermo sit de Christo, exponi potest cum Augustino, lib. 3, contra Maximin., cap. 25, quod dicatur minoratus ab Angelis non in naturæ assumptæ perfectione, sed in statu passibili, quem in via habuit, et præsertim in morte crucis. Nam paulo inferius ait Paulus: *Eum qui modico, quam Angeli minoratus est, videbimus Jesum propter passionem mortis, gloria et honore coronatum.* Sentit ergo, usque ad mortem tantum fuisse minoratum: unde verbum illud *paulo minus* multi exponunt juxta proprietatem Hebraicam, id est, *brevi tempore*. Imo Athanasius, lib. Quæst. ad Antioch., in 157, exponit, dici minoratum, quia apud inferos tribus diebus, et tribus noctibus fuit. In libro autem de Incarnatione Verbi, circa principium sentit, ob passionem dici minoratum. Sic inde ergo nos probatur minor perfectio naturæ.

6. *Enervatur.* — Sed licet hic sensus ad priorem amplificandum admitti possit, non tamen prior comparatio in naturæ perfectione excludi potest, præsertim in Psalmo, in quo non de solo Christo, sed etiam de tota humana natura David loquitur. Verumtamen etiam Paulus illam comparationem præcipue intendit. Nam in capite primo, ad divinitatem Filii Dei ostendendam illum comparat cum Angelis, eumque omnibus illis præfert, insinuans profecto Angelos esse in supremo perfectionis gradu, proximosque Deo. Et inde in cap. 2, infert, majori reverentia, et obedientia Christi verba esset suscipienda, quam qui per Angelos factus sermo, et tacite rationem reddit, quia licet secundum humanam naturam Christus minoratus ab angelis videatur, nihilominus gloria, honore, et potestate, ratione suæ

divinitatis, et unionis humanitatis ad illam, ipsis est superior. Unde Ambrosius, lib. 3, de Fide, cap. 4, merito dixit, ita dici Christum minoratum ab Angelis, sicut dicitur minor Patre, utique ratione assumptæ naturæ, quod verum est non tantum ratione passionis, sed etiam ratione naturæ minus perfectæ. Idemque habet Augustinus, in tract. de Cantico novo, cap, 7, et Tertullianus, lib. de Carne Christi, cap. 14, similiter exponit minoratum esse Christum ab Angelis propter animæ, et carnis, et non Angelicæ naturæ assumptionem.

7. *Secundo probatur conclusio.* — Præterea 2, Pet. 2, Angeli dicuntur fortitudine, et virtute esse majores homine: loquitur autem de malis Angelis, unde non nisi de perfectione naturæ loquitur. Et Job. 41, de Satana dicitur: *Non est super terram potestas quæ comparetur ei;* sicut ergo potestate, ita etiam naturæ perfectione homines excellit. Et simili modo ubique Scriptura de Angelis loquitur tanquam de rebus altioris ordinis toto modo sensibili, et hominibus. Imo Augustinus, tract. 110, in Joann., in fine, ex peccato irremissibili Angelorum, excellentiam naturæ illorum supra humanam colligit. *Quod tanto* (inquit) *damnabilior indicata sit culpa, quanto erat natura sublimior.* Atque ita veritas hæc omnium Patrum consensu recepta est. Præcipue illam declarat, et exaggerat Dionysius, cap. 4, de divinis Nominibus. Quin etiam Gentiles omnes, et infideles pro comperto habent, esse aliquas res, seu substantias indivisibiles superiores nomine, quæ possunt illi nocere, ac benefacere, a quibus et oracula expectabant, et beneficia petebant, et nocumenta timebant, de quibus in historiis, et antiquis philosophis frequens est sermo, ut notat Lactantius, lib. 2, de divin. Instit, cap. 15, Theodoretus, dicto lib. 3, contra Græcos, et Cyprianus, lib. de Idolor. vanit., ut dixi in citato loco Metaphysicæ. Denique fideles etiam nunc aliquos effectus dæmonum in obsessis ab illis, seu energumenis, et arreptiis experiuntur, quæ plane ostendunt et majorem perspicaciam dæmonum in intelligendo, et majorem potentiam in operando, quam in homine sit. Quod etiam apertissime cernitur in magorum incantationibus, et falsis miraculis ministrorum dæmonis, quæ in Scriptura leguntur, Exod. 7, et de Antichristo majora prædicuntur, quæ signa profecto ostendunt esse in mundo quosdam invisibiles substantias virtute, ac perfectione naturali homines superantes, quas Angelos vocamus.

8. *Occurritur tacitæ objectioni.—Occurritur aliæ objectioni.—Conclusio tandem confirmatur ratione incologicæ.—Vide in disputatione decima quarta, quæstione secunda, numero tertio.* —*Et ratione a priori.*—Neque enim illi effectus soli Deo tribui possunt, tum quia non est ad causam primam recurrendum, cum possunt effectus in causas secundas reduci; tum etiam quia tales effectus sæpe sunt pravi, et ad malum, et perniciem hominum; imo in odium, et injuriam ipsius Dei facti, ut ipsimet dæmones sæpissime manifestant: tum denique quia in ipso modo operandi sæpe ostenditur, vel malitia moralis, et impotentia quædam operantis; quia non per imperium, et supremam potestatem, sed veluti arte aliqua applicando activa passivis hujusmodi opera faciunt. Neque etiam hi effectus possunt tribui animabus separatis aliquorum hominum qui ex hac vita decesserunt, quia juxta veram Philosophiam anima separata non plus potest circa præjacentem materiam operari, quam posset conjuncta, imo minus, quia corpori conjuncta saltem per illud poterat alia corpora immutare, quamvis limitato, et ordinario modo: separata vero nihil potest, ut nunc supponimus, et fortasse in 3 tractatu attingemus. Juxta principia etiam theologiæ, ac fidei soli Angeli, si sint sancti, sunt administratorii spiritus propter eos, qui salvandi sunt, ut dicitur ad Heb. 1. Si vero sint mali, permittuntur circuire, quærentes quem devorent, animæ vero secundum legem ordinariam ab illis locis, quibus secundum sua merita deputantur, egredi non permittuntur. Nec vero veritatis hujus alia ratio a priori petendo est præter eam, quæ est voluntate, et potentia creatoris sumitur: nam sicut distinctio naturarum ex ipsis immediate oritur, ita etiam excessus perfectionis unius per alia. Manifestabitur autem hic excessus naturæ Angelicæ supra humanam ex his, quæ in sequentibus capitibus de illa dicemus.

9. *Tertia conclusio.—Certum est dari Angelos.* —Ex his ergo concludimus tertio, certissimum esse dari Angelos, quia per hanc vocem non significamus nisi quasdam intellectuales substantias Deo inferiores, et homine superiores, invisibiles, et insensibiles nobis. Unde, supposita vocis significatione, assertio ex dictis, probata manet. Neque habet difficultatem, aut dubitationem propter eas, quæ de Angelorum natura tractandæ supersunt. Solum possunt contra dicta objici verba Augustini, in lib., de quant. Animæ, c. 34, dicentis: *Quemadmodum*

fatendum est, animam humanam non esse Deum ita præsumendum, nihil inter omnia, quæ creavit, Deo esse propinquis, et infra dicit: *aliquid esse deterius anima hominis, scilicet animam bruti aliquid par, ut Angelus, melius aut nihil*, et l. 3, de lib. Arb., c. 11. ait : *animas rationales superioribus potestatibus esse officio impares, natura vero pares*, et l. 83 Quæstionum, q. 54. *Nihil est* (inquit) *melius rationali anima, nisi Deus*, et idem repetit, lib. 3, contra Maxim., cap. 25, et videtur illum reprehendere, quia dixerat, majores esse Angelos Christo secundum formam hominis. Sic etiam dixit Bernardus, lib. 5, de Considerat., c. 3: *Spiritus est Deus, sunt et Angeli, et hi supra te. Sed Deus natura, Angeli gratia superiores sunt.*

10. *Responsio.*—Respondeo has, et similes locutiones pie exponendas esse, vel quoad gradum intellectualem, vel quoad immediatam habitudinem ad Deum ut ad ultimum finem, et ut ad legislatorem, et supremum Dominum vel quoad gratiæ, et gloriæ, ac visionis beatæ capacitatem. Et primo quidem sensu videtur loqui Bernardus, et potest sumi ex Augustino, lib. 1 Retract., c. 16. In secundo vero, ac tertio sensu loquitur idem Augustinus in primo, et secundo loco supra citatis. At vero in tertio, et quarto loco jam etiam citatis existimo non loqui de perfectione naturali præcise spectata, sed de absoluta perfectione, quæ pensatis omnibus tam gratiæ, quam naturæ donis alicui convenit, et sic verum est secundum absolutam comparationem, nihil esse melius anima rationali, nisi Deum. Dico autem *absoluta comparatione*, quia si ad singulas animas fiat comparatio, aliquid infra Deum esse poterit melius, quam aliqua anima, non tamen simpliciter, quia datur anima, quæ absolute omnes Angelos excedit, et sic etiam dicit *ibidem* Augustinus, naturam humanam in Christo esse perfectiorem Angelica. Alioqui idem Augustinus, lib. 11, de Civit., c. 5: *Angelica natura* (dixit) *omnia cætera, quæ Deus condidit, naturæ dignitate præcedit.* Et lib. 1, Retract, cap. 26, recognoscens locum ultimum dictæ, quæst. 54, videtur locutionem corrigere, dicens: *Ubi dixi: Quod omni anima melius, id Deum dicimus, magis dici debuit, omni creato spiritu melius.*

CAPUT II.

UTRUM ANGELI SINT ÆTERNI, VEL ESSE INCŒPERINT.

1. *Duobus modis potest aliquid esse æternum.*—Hujus puncti resolutio ad complementum quæstionis, an sint Angeli, pertinere videtur, et ideo priusquam ulterius, quid sit, inquiramus, vel explicemus, illam hoc loco expendere visum est. Duobus igitur modis intelligi potest, aliquid esse æternum, uno modo ab intrinseco, alio modo ex influxu alterius æterno. Inter quos duos modos inter alias hæc est differentia, quod res priori modo æterna tam a parte ante, quam post, seu tam respectu præteritæ, quam respectu futuræ durationis, sive realis, ac veræ, sive possibilis, seu imaginariæ, æterna est. Quia cum per se et non ab alio sit, non potest habere initium, cumque a nullo pendeat, privari esse non potest, vel finem durandi habere. Cur enim tale ens, quod a se, seu non ab alio esse dicitur, in tali puncto esse incœpisset, potius quam antea ? vel si aliquando non esset, quomodo inciperet habere esse, nisi ab alio ei daretur ? Est ergo evidens id, quod sine alterius effectione aliquando habet esse, semper, ac necessario illud habuisse, quia non potuit habere, unde de novo pullulaverit, sed ideo sit, quia ex intrinseca et essentiali ratione habet, quod sit ens actuale. Et inde etiam sit evidens, eadem necessitate duraturum in perpetuum, quia semper eamdem habet existendi necessitatem, et quia nec seipsum destruet, nec ab alio pendet, a quo destrui possit. At vero si qua res sit non ex se, sed ex beneficio alterius ; illa licet supponatur esse æterna, esse poterit æterna a parte ante ; seu comparata ad præteritam durationem, licet non sit perpetuo duratura: sicut etiam e contrario esse poterit in posterum æterna, licet ab æterno non fuerit, vel juxta modum operandi causæ efficientis, et conservantis, vel juxta beneplacitum ejus, si libere agat, ut revera operatur Deus, ex utraque parte æterna esse poterit. Hic ergo præcipue agimus de duratione æterna a parte ante, seu in præteritum : de æternitate vero Angelorum in futurum, in capite octavo dicemus.

2. *Prima conclusio bipartita.*—Primo ergo sit certum, Angelos non esse æternos ab intrinseco, seu essentialiter, neque ex aliqua absoluta necessitate, ac per se. Hæc assertio non

solum est de fide certissima, sed etiam evidens, supponendo, quod jam ostendimus, Angelos esse in rerum natura. Et prior quidem pars facile probatur, quia non habent illud esse a se, sed ab aliqua efficiente causa, ergo non habent necessitatem essendi a se, ergo nec æternitatem. Consequentiæ sunt evidentes. Antecedens autem est de fide, quæ nos docet, Deum esse creatorem omnium visibilium et invisibilium, quæ non sunt Deus, tales autem sunt Angeli, ut recte probat Athanasius, q. 1, ad Antioch., et Chrysostomus, homil. de Jejun., post homilias in Genes., ex illo Ps. 148 : *Laudate Deum omnes Angeli*, et infra : *Ipse dixit, et facta sunt*, ibi enim inter opera Dei numerantur, et ad Deum laudandum a Propheta invitantur. Et simili modo Daniel, 3, postquam pueri dixerunt : *Benedicite omnia opera Domini Domino*, etc., addiderunt : *Benedicite Angeli Domini Domino*. Et ad Coloss. 1, de Christo ait Paulus : *In ipso condita sunt universa, sive throni*, etc. Idemque probat D. Gregorius, l. 32, Moral., c. 9, ex illo Job 4 : *Ecce Behemoth quem feci tecum*. Ac denique inter fidei articulos ponitur Deum esse invisibilium creatorem, ut in Concilio Niceno habetur. Et in sequenti tractatu, libro primo, capite primo, iterum dicemus. Ratione item ostendi potest ex alio principio tradito in Metaphysica, d. 28, sect. 1, et disp. 29, sect. 1, 2 et 3, nimirum ens a se non posse esse nisi unum tantum : ex hoc enim principio evidenter infertur, quidquid est in rebus distinctum ab illo uno ente, quod ex se habet esse, non posse existere, nisi per efficientiam ejus, ut in eadem Metaphysica, disp. 20, deduximus et specialiter de Angelis, in disp. 29, sect. 2, a. n. 29, ergo Angeli ex se non sunt æterni.

3. *Probatur secunda pars.*—Responderi posset, etiamsi ex se non habeant esse, posse illud habere necessario, eo quod necessario a sua causa emanant, atque hoc modo posse habere necessitatem durationis, ac subinde æternitatem. Sed hæc evasio (ut in eisdem locis Metaphysicæ notatum est) facile refellitur, simulque probatur altera pars assertionis, quia hæc absoluta necessitas est impossibilis. Quoniam nec ex natura et conditione ipsius causæ effectricis Angelorum, nec ex natura ipsorum Angelorum oriri potest, et ideo nulla ratione esse potest. Prior pars antecedentis probatur, quia repugnat Deo aliquid agere extra se ex necessitate naturæ, tum quia intellectualis est in summa perfectione, ac proinde maxime liber, tum etiam quia nulla re extra se indiget, et ideo nihil extra se ita amat, ut necessario illud esse, aut facere velit, tum etiam quia cum sit omnipotens et infinitæ efficacitatis, nihil determinatum agere posset, nisi per liberam voluntatem id determinaret. Nam si ex necessitate naturæ ageret, cur potius hos Angelos, quam alios possibiles, vel cur tot potius, quam plures creasset ? Unde facile demonstratur pars altera, scilicet, hujusmodi necessitatem non posse ex peculiari conditione angelicæ naturæ provenire : tum quia cum sit finitæ bonitatis et non sit finis Dei, nec illi aliquid conferat, non potest voluntatem ejus ad se amandum, vel efficiendum ex necessitate determinare, tum etiam quia cum infiniti Angeli possibiles sint, cur magis illi, qui facti sunt, hanc in Deum necessitatem invexissent, quam infiniti alii, qui facti non sunt ? Est ergo evidens non habere Angelos æternitatem non solum ut proprie dicit durationem per se necessariam, et independentem ab alio, sed etiam ut dicere potest durationem quocumque titulo absolute necessariam.

4. *Secunda conclusio. De fide Angeli non sunt ex æternitate creati.*—Secundo dicendum est, Angelos de facto non esse æternos a parte ante, seu non fuisse ex æternitate creatos. Hanc assertionem sola ratio naturalis assequi non potest saltem necessaria ratione, quia non potest certa ratione ostendi, esse impossibilem creationem æternam ex libera Dei voluntate, ut in Metaphysica, disp. 20, sect. 6. Quod si aliqua est possibilis, maxime Angelorum, qui sunt inter res creatas maxime indivisibiles, ac permanentes, quas duas conditiones æternitas postulare potest. Unde eorum duratio intrinseca proxime ad æternitatem accedit, et ævum appellatur, ut theologi docent, et in Metaphysica, disp. 60, sect. 5 et 6, dictum est, et tradit D. Thomas cum expositoribus, in 1. p., 10. Non potest ergo assertio ratione naturali demonstrari, licet suaderi aliquo modo possit, ut infra dicam. Est nihilominus conclusio certa in theologia, in illa enim omnes theologi conveniunt, ut paulo post videbimus. Item Patres tam qui dicunt, Angelos incœpisse cum hoc modo corporeo, quam qui antea extitisse putarunt, omnes in hoc conveniunt, quod Angeli ex æternitate non fuerunt.

5. *Prima probatio.* —Et probari potest primo ex Scriptura, Proverb. 8 : *Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio*, ubi aperte dicitur, Deum, divinamque sapientiam extitisse,

antequam aliquid crearet, et consequenter etiam ante Angelos : nam illi etiam sunt aliquid factum. Nec refert, quod Septuaginta loco illorum verborum transtulerint, *ad opera sua* (qua lectione multi ex antiquis Patribus utuntur,) tum quia vulgata lectio sustinenda est, et ad probationem catholicam sufficit. Tum etiam quia illa lectio *possedit me ad opera sua,* per aliam declaratur. Possidebat enim Deus sapientiam suam ad opera, etiam quando nihil extra operabatur, sicut dicitur quis habere scientiam ad docendum etiam quando non docet. Tum præterea, quia Ecclesia catholica sententiam illam sub illis verbis publice decantat, et recipit, veramque sententiam continere credit. Tum denique quod similia fere sunt verba ejusdem sapientiæ Ecclesiast. 24 : *Ego ex ore Altissimi prodivi primogenita ante omnem creaturam.* Nam perinde dictum est, *ante omnem creaturam*, ac, *antequam quidquam faceret.* Præcessit ergo Deus, suaque sapientia ex æternitate omnem creaturam, ac subinde etiam Angelos : non sunt ergo æterni.

6. Et ideo Paulus ad Heb. 13, singulariter de Christo dixit : *Heri, et hodie ipse est in secula,* tanquam illi sit proprium semper esse, quod Angelis non convenit, ut Ambrosius, lib. 5, de Fide, ponderavit. Quocirca cum Christus Joan. 17, dicit, se habuisse claritatem apud Patrem *priusquam mundus fieret,* et cum Paulus ad Ephes. 1, dicit : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem,* nomine *mundi* Angeli comprehenduntur : nam ad universi constitutionem, et complementum pertinent. Propter quod in Concilio Lateranense sub Innocentio III, capite *Firmiter,* dicitur, quod unus solus verus Deus est æternus, Pater, scilicet, Filius, et Spiritus sanctus, qui coæterni sunt, vel, *non tres æterni, sed unus æternus,* sicut in symbolo Athanasius dixit. Nec potest exponi, quod solus sit æternus propria æternitate independente ab omni causa, sed absolute quod solus perpetuo extiterit. Nam inde subinfert, hunc Deum æternum *sua omnipotenti virtute in principio temporis utraque de nihilo condidisse creaturam* : unde assertio posita tanquam de fide certa tenenda est.

7. *Probatur secundo priori et ex congruentiis.* — Ratio vero a priori est libera voluntas Dei nobis sufficienter revelata. Congruentia vero reddi potest, vel quia, ut Dei excellentia, et eminentia super omnem creaturam, et quam libere se ad extra communicet, evidentius manifestaretur, conveniens fuit etiam Angelorum productionem non esse æternam, sed hunc infinitatis modum productionibus ad intra reservari. Vel secundo, quia omnis creatura, etiam Angelica, mutabilis est secundum operationem, et ideo productio æterna non est naturæ ipsius satis consentanea. Nam res ab æterno producta in ea dispositione, in qua producitur, per infinitam quamdam durationem necessario est per mansura, ut in Physica, et Metaphysica ostenditur. Quoniam quidquid ab æterno fit, per æternitatem aliquam, atque adeo per infinitam aliquam durationem permanere necesse est, sive illud, quod producitur, per se primo producatur, sicut substantia, sive cum illa simul in ipsa æternitate producatur, quia si aliquid tale tantum per finitam durationem permaneret, eo ipso haberet suæ durationis initium, ac proinde æternum non esset. Sicut etiam e contrario, si aliquis Angelus crearetur ab æterno sine gratia, necessario sine illa maneret per infinitam durationem, et solum in initio alicujus temporis, vel creatæ durationis non posset illam recipere. Si ergo Angelus ab æterno crearetur, actum simul eliciens, in illo per infinitam durationem, necessario permaneret : vel si absque actu crearetur, per æternitatem sine actu maneret. Hic autem modus immobilitatis est præter naturam Angeli, et ideo creati sine initio, et novitate essendi, non est consentaneum naturæ creatæ etiam angelicæ, etiam si de potentia absoluta fieri non repugnet.

8. *Objectio.*—Contra hanc autem veritatem solum video posse objici verba Basilii, hom. 1, Exaem., circa illa verba : *In principio creavit,* etc., dicentis, credi posse aliquid ante hujus mundi constitutionem fuisse, quod explicans, subdit : *Erat sane flatus quidam mundi generatione superior abstractis illis a concretione materiæ potentiis mundo præstantioribus pro decoro accommodatus : temporis etiam conditione anterior, æternus nimirum, ac perpes.* In quibus verbis hæc sola ultima aliquid obscuritatis habent, nam in prioribus solum dicit Basilius, Angelos, quos potentias a materia abstractas vocat, habuisse statum quemdam superiorem, anteriorem tempore, quem habere potuerunt, etiamsi ab æterno non fuerint : an vero ita fuerint, statim videbimus. Quo vero addit, statum illum fuisse æternum, non de æternitate a parte ante, sed a parte post intelligendum puto. Ponderoque non dixisse tantum fuisse ante tempus, sed dixisse, *anteriorem temporis conditione fuisse*, quasi diceret, statum spiritualium creaturarum ideo du-

ratione tempus hoc materiale, et corporale præcessisse, quia etiam in conditione naturali illi superior est. Dixerat enim paulo antea : *Quæ ex tempore cœperunt, nec ita esse prorsus eadem, quin aliquando de futura sint, et consummanda.* Nunc vero ait, Angelos non cœpisse ex tempore, utique cœlesti, et corporeo, sed ante illud fuisse, quia non sunt defectibiles, sicut res corporeæ, sed æterni, ac perpetui, quem sensum addendo illam vocem *perpes*, satis explicavit.

CAPUT III.

QUANDO ANGELI CREATI FUERINT.

1. *Certum est mundum corporeum non præcessisse Angelos.*—Hæc quæstio ad præcedentis complementum necessaria est, et ideo visa est huic loco accommodata, quamvis a D. Thoma, in q. 61, versus materiæ finem tractetur. In puncto autem proposito de initio creationis Angelorum unum est indubitatum apud omnes, nimirum, mundum hunc corporeum nunquam nec per momentum sine Angelis fuisse, ac subinde cœlos non fuisse ante Angelos creatos, seu Angelos non fuisse post corpora factos. In hoc enim omnes theologi et Patres allegandi conveniunt, et quæ afferemus, a fortiori id convincent. Nuncque sufficiunt verba, Job 40, ubi Behemoth, id est, Dæmon, seu Lucifer *initium varium Dei* dicitur, quia vel ipse ante omnes, vel saltem nullus ante ipsum creatus est. Ita enim de initio creationis communiter ille locus intelligitur et optime de temporis, seu durationis initio exponitur a D. Thoma ibi et aliis, vel saltem etiamsi de initio dignitatis intelligatur, ibi consequenter etiam creationis, seu existendi initium includitur. Contra hanc vero assertionem citari possunt Gennadius et Rupertus qui significant, Angelos saltem post aliqua corpora fuisse creatos, sed illorum sententiam in discursu capitis exponam et refutabo. Citatur etiam Acacius apud Lypom., in Catena super Genes., sed locum invenire non potui.

2. *Dubitatur vero an Angeli præcesserint.—Prima opinio quam tradiderunt Patres Græci.*—Difficultas ergo est, an fuerint Angeli ante mundum corporeum creati, id est, ante illud momentum de quo dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, vel in eodem puncto. In hoc ergo fuit antiqua opinio, Angelos fuisse ante cœlum et terram creatos. Ita docuerunt ex Græcis Origenes, hom. 4, in Isa., ubi confuse dicit, fuisse quædam ante mundum. Tract. vero 9, in Matt., circa finem, aperte dicit : *Angelos esse antiquiores non solum homine post creato, sed et omni creatura propter eum creata.* Unde quod in Proœmio Periar., in fine, dicit, non constare, quando Angeli creati sint, intelligi potest, quia non constat, quando ante mundum facti sint. Apertius hoc docuit Basilius, dicta hom. 1, Exaem, et idem repetit in secunda, a medio, ubi sub conditione loquitur, dicens, quod si Angeli fuerunt ante hunc mundum, non fuerunt in tenebris, sed in spirituali et divina luce. Et Basilium, illum referendo, secutus est Anastasius Synaitas, l. 1. Exaem, in principio. Eamdem sententiam secutus est Nazianzenus, orat. 38, de Nativit., et orat. 42, in Pascha. Et eam magis probat Damascenus, l. 2, de Fide, c. 3, et secutus est Nicetas, in orat. 39, Nazianzenus, § *Quoniam autem.* Eamdem docuit Chrysostomus, l. 1, de Provid., prope initium, ait enim Deum sine ullo substantiæ suæ principio fuisse, antequam Angelos conderet, deinde Angelos, aliasque incorporeas substantias, postea vero hominem, totumque hunc mundum creasse. Idemque indicat, hom. 22, in Gen., quatenus non solum ait, peccasse Angelos antequam homo crearetur, sed etiam quod *diabolus et ejus cohors olim a gloria illa exciderant, et ignominiosi facti erant*, per quem loquendi modum magnan antecessionem indicat. Idem tradit Moses, Episcopus Syrus, in Commentariis de Paradiso, p. 2, c. 7, quamvis dicat : *Syros contrarium tenuisse, negando Angelos ante mundum corporeum extitisse.*

3. *Qui ex Latinis eamdem significent.*—Ex Latinis Patribus significat Clemens papa, l. 8, Const., c. 12, dicens : *Deus, qui ante omnia Cherubim et Seraphim fecisti sæcula et exercitus, virtutesque et potestates, principatus et thronos, Archangelos, et Angelos, et qui fabricatus es post hæc omnia hunc mundum, qui cernitur et omnia, quæ in eo continentur.* Clarius id docuit Ambrosius, lib. 1, Exaem, c. 5, dicens : *Licet Angeli aliquando cœperint, erant tamen jam, quando hic mundus est factus.* Et Propheta in Psalmo ait, ante initium cecinisse Seraphim *Sanctus, Sanctus*, etc. Et Hilarius, l. 12, de Trinit., post medium, dixit, Angelorum originem terræ creatione antiquiorem inveniri. Idem tenuit Hieronymus, ad Tit. 1, et Cassianus, collat. 8, c. 7, neminem fidelium de hoc dubitare asseverat. Citatur etiam Isidorum, l 1, de sum. Bono, cap. 10, sed seipsam in alio sensu exponit, ut infra dicam.

4. *Gennadii absurda existimatio in proposito. — Rejicitur.* — Addi etiam solet a nonnullis Gennadius, l. de Ecclesiast. dogmat, cap. 10, alii vero non recte citari contendunt. Ille tamen, judicio meo, singularem, et valde absurdam habuit sententiam. Non enim posuit Angelos creatos ante omnia corpora, imo sentit, terram, et aquam tenebris coopertam ante Angelos factam esse, et nihilominus indicat, Angelos per multa sæcula ante lucem corpoream factos esse : ac subinde sentit, inter illud principium, in quo Deus fecit cœlum et terram, et punctum, in quo dixit : *Fiat lux*, multa sæcula interposita fuisse. Verba Gennadii sunt : *Et cum adhuc tenebræ ipsam aquam occultarent, et aqua terram absconderet, facti sunt Angeli, et omnes cœlestes virtutes.* In quibus verbis satis indicat, factos fuisse Angelos post prædicta corpora, et existentibus tenebris in mundo corporeo, ac subinde ante materialem lucem. Quod autem hæc antecessio fuerit per multa secula, declarat, reddendo rationem creationis Angelorum his verbis : *Ut non esset otiosa Dei bonitas, sed haberet, in quibus per multa ante spatia bonitatem suam ostenderet.* Quæ ratio frivola esset, vel potius locum non haberet, si lux paulo post tenebras fuisset creata : nam tunc licet non crearentur Angeli, durantibus tenebris, non esset otiosa Dei bonitas per multa spatia. At vero utraque pars hujus sententiæ improbabilis est. Prior quidem, quia nullo fundamento nititur, quia potuit Deus creare Angelos ante lucem, et nihilominus creare simul illos cum mundo tenebris operto : nec est, cur dilata fuerit Angelorum creatio. Verum est, Gennadium non expresse id affirmare, nam posset exponi, factos esse Angelos, cum adhuc tenebræ essent, quia cum illis creati sunt, nam particula *adhuc*, licet minus proprie, hunc sensum permittit. Alia vero pars de duratione tenebrarum per multa sæcula, seu spatia ante creationem lucis, repugnat narrationi Gennadii ut ex professio in sequenti tractatu dicetur, et ideo si Angeli simul cum cœlo, et terra creati supponantur, certum est, non potuisse ante lucem per multa spatia temporum existere.

5. *Suadetur ipsa prima opinio ex Scriptura. — Suadetur ratione.* — Dicta vero sententia de Angelorum creatione suaderi solet aliquibus Scripturæ sacræ locis. Primus est Job 38 : *Ubi eras, quando ponebam fundamenta terræ?* Et infra : *Cum me laudarent simul astra matutina*, id est, Angeli, de quibus subditur, *et jubilarent omnes filii Dei*, id est, Angeli Dei, ut alia littera habet. Erant ergo jam Angeli, quando Deus corpora creavit. Secundus est Job 40, ubi de Behemoth dicitur : *Ipse est principium viarum Dei*, id est, creaturarum, ergo Lucifer, qui postea factus est Behemoth peccando, fuit principium creaturarum : ergo ante mundum hunc factus : eademque ratio est cæteris Angelis, nam totus Angelorum exercitus a capite nominatus est. Tertius est ad Tit. 1 : *Quam promisit, qui non mentitur Deus, ante tempora sæcularia,* nam aliquem esse oportuit ante omnia tempora, cui Deus promitteret, non potest autem aliquid excogitari præter Angelos. Quarto additur ratio, quia videtur a divina bonitate, et gloria alienum, quod per infinita sæcula sine ulla communicatione ad extra, et sine laudentium creaturarum consortio quasi solitarius existeret.

6. *Vera sententia Angeli creati sunt simul cum mundo corporeo. — Refellitur ratio Theodoreti.* — Nihilominus dicendum est, Angelos non fuisse creatos ante mundum corporeum, sed simul cum ipso. Hanc sententiam theologi communiter amplexi sunt. D. Thomas 1, quæst. 61, art. 2, et ibi Cajetanus, et omnes moderni, reliqui scholastici cum Magistro in 2, d. 2, Alensis, Altissiodorensis et alii, qui de hoc disputarunt. Eamdem tradiderunt antiqui Patres, ex Græcis, Epiphani, hæres. 65, ubi ait, clare indicare Scripturam, Angelos non fuisse ante cœlum, et terram : *Cum palam* (inquit) *intransmutabile sit verbum hoc, quod ante cœlum et terram nihil erat ex creatis.* Consentit Theodoretus, quæst. 3, in Genes. Debili tamen utitur ratione, scilicet, quia Angelus indiget loco, in quo reciperetur; *Quia si non sit* (inquit) *in rerum natura, quod comprehendat, quomodo erit, quod comprehendatur?* Sed nunc de ratione non curamus, nam Angelus per se corporeo loco non indiget, ut est notum. Procopius item, Præfat. in Genes., utramque referens sententiam, hanc præfert, dicitque Moysen nomine *cœli* comprehendisse Angelos, cum dixit : *In principio creavit Deus cœlum et terram,* ubi continens pro contento etiam ponitur.

7. *Qui latini Patres eam docuerint.* — Ex Latinis vero hanc sententiam docuit Augustinus, lib. 11, de Civit., cap. 6, 9 et 33. Dicit tamen in 32, si quis aliter sentiat, non esse cum eo contendendum, dummodo Angelos coæternos Deo esse non dicat. Et idem significat, lib. 22, cont. Faust., cap. 10, et in Imperfecto, super Genes., cap. 3, et l. 2, Genes. ad

litter, cap. 8, et in id Ps. 89 : *Priusquam montes fierent, aut formaretur terra,* etc. Unde quod in l. de Deit. et Incarnat., t. 6, num. 4, dicitur, *quando Angeli creati sunt, vel quales, aut quomodo sint, non satis in manifesto distingui,* licet liber non sit Augustini, tamen ab ejus mente non discrepat. Tenuit enim Augustinus istam sententiam ut probabiliorem, non ut certam. Et illum secuti sunt Gregorius 32, Moral., cap. 9, alias 10, ubi dicit, Deum simul spiritualia, atque corporalia condidisse. Et idem significat in c. 18, alias 24, magisque in l. 26, cap. 7, alias 14, ubi de natura rationabilium spirituum credi ait, primam in tempore fuisse conditam, ubi pondero, particulam *in tempore,* loquitur enim aperte de tempore nobis noto et vocat *primam* vel dignitate, vel negative, quia nulla prior creata est, quamvis illa cum aliis in tempore creata sit. Unde in lib. 27, cap. 24, alias 25, exponens verba illa Job 37: *Tu forsitan cum eo fabricatus es cœlos,* per cœlos intelligit Angelos, cum tamen Job loquatur de tempore primæ creationis. Unde addit Gregorius, etiam Moysen, cum dixit, fecisse Deum cœlum et terram in principio, per cœlum Angelos intellexisse.

8. *Beda etiam consentit.*—*Ruperti excessus in hac sententia.* — Consentit Beda, tom. 4, in Examer, dicens, Angelos in principio cum cœlo et terra conditos esse, et ideo Moysen de terra dixisse, in principio fuisse inanem et vacuam, quia fructibus et habitatoribus carebat : non dixisse autem id de cœlo, quia *mox creatum suis incolis, hoc est, beatissimis Angelorum spiritibus repletum est.* Et tom. 8, lib. Quæstion. in Genes., per modum dialogi interrogante discipulo de ordine rerum factarum in principio, respondet : *In ipso quidem principio conditionis facta sunt cœlum, terra, Angeli, aer et aqua.* Et nihilominus, l. Variar., quæst. in 9, dicit in principio ante creationem mundi Angelos esse creatos. Sed intelligendum necessario est, vel quod prius dicantur creati *ordine prælationis, non temporis quantitate,* ut ipse statim subjicit, vel quod dicantur creati ante creationem mundi, utique consummati et formati, sicut per sex dies formatus est, non enim est sibi contrarius, præsertim quia in discursu ejusdem quæstionis Angelos cum cœlo creatos fuisse sæpe insinuat. Allegari etiam pro hac sententia solet Rupertus, lib. 1, in Genes., cap, 11, qui sine dubio docuit, Angelos non fuisse creatos ante mundum et significatos esse putat nomine *lucis,* cum dixit Deus : *Fiat lux et facta est lux.* Sed excedit, quia significat, non in ipso temporis initio cum cœlo et terra fuisse creatos, sed paulo post in primo die ex aere crasso et humido, qualis jam erat, *cum tenebræ erant super faciem abyssi.* Sed in hoc erravit, quia de substantia Angelorum quoad corpora, quæ illis tribuit, non bene sensit, ut infra videbimus. Et nihilominus dicere potuisset, Angelos simul cum cœlo et terra, aqua et aere fuisse creatos, etiamsi corpora haberent aera, quia non erat necessarium, ut ex jam creato aere formarentur, sicut corpus hominis ex terra fuit formatum, sed posset simul cum spiritibus Angelicis creari. Denique bene confirmat eamdem sententiam Hugo de Sancto Victore 1, l. 1, de Sacram., p. 1, c. 5, et p. 5, per quinque prima capita.

9. *Probatur jam ex Scriptura. — Locus Scripturæ adductus rem non conficit.* — Ex Scriptura solet hæc sententia præcipue probari testimonio Sapientis Ecclesiast. 18 : *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul.* Propter quod testimonium docuit Augustinus, lib. 4, Genes., ad lit., cap. 33 et 34, Deum in uno momento universas res mundi tam spirituales, quam corporales creasse. Sed quod attinet ad corporalia, non oportet intelligi de omnibus speciebus eorum formaliter et in seipsis, ut ita dicam, quia non omnia mixta simul creata sunt, ut est evidens et *in tractatu sequenti* dicetur, sed dicuntur omnia corpora creata *simul,* vel quoad illa, quæ per propriam creationem fiunt, ita ut prædicatum determinet subjectum, id est, quia omnia corpora, quæ immediate sunt ex nihilo producta, simul facta sunt: vel virtute dicuntur omnia creata simul, quia simul facti sunt cœli et elementa, in quibus alia virtute et quasi in semine continebantur, et ex illis postea facta sunt. Ut exponit Gregorius 32, Moral., 29, D. Thomas, 1 p., q. 74, a. 2, ad 2. Uterque autem videtur particulam *simul* de duratione intelligere et ita simul spiritualia cum corporali mundo fuisse creata. Et quia res spirituales non fiunt una ex alia, vel ab alia, in illis non habet locum illa expositio, sed intelligenda necessario est de omnibus Angelis, sive genere, sive specie, sive numero distinctis, omnes enim et singuli simul cum mundo corporeo creati sunt. Aliter vero solet exponi, ut dicantur omnia facta simul, non mathematice, id est, in eodem indivisibili momento, sed humano modo, quia brevi tempore, scilicet, sex diebus, omnia sunt facta. Sed imprimis quando nec necessitas, nec ratio urget, non oportet a proprietate verbi recedere. Deinde ex hoc etiam sequitur,

Angelos non fuisse multo tempore ante mundum corporeum creatum, quod tamen vult prior sententia, et loquitur consequenter : nam superfluum et omnino sine ratione, vel congruentia est, antecessionem brevis temporis fingere. Ac denique in illo sensu Sapiens per particulam *simul* ad sex dies primæ creationis alludit. Unde etiam sentit, Angelorum creationem intra illos dies fuisse factam, etiamsi non cogamur ex vi illorum verborum in primo instanti creationis factum fuisse. Nihilominus tamen, ut ibi notat Jansenius, hic locus non cogit, ut particula *simul* de duratione dicatur, ita ut prius, vel posterius ab illa excludat, quia potest optime significare collectionem, vel communitatem : nam vox Græca illi respondens κοινῇ hoc significat et verti posset *pariter*, vel per negationem, quæ exceptionem excludat, scilicet, omnia, nulla redempta, seu pariter omnia. Et in hoc sensu dicitur etiam Psal. 13 : *Omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt*, et Psal. 48: *Simul insipiens et stultus peribunt.*

10. *Prima probatio.* — Secundo probari solet hæc sententia ex illo Genes. 1 : *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Nam perinde fuit dicere *in principio*, quod *ante omnia*, ergo ante creationem cœli et terræ nihil Deus creavit. Ita inducit testimonium hoc Augustinus 11, de Civit., cap. 6, dicens : *Si litteræ sacræ maximeque veraces ita dicunt, in principio fecisse Deum cœlum et terram, ut nihil antea fecisse intelligatur, quia hoc potius in principio fuisse diceretur si quid fecisset ante cætera cuncta, quæ fecit, procul dubio non est factus mundus in tempore, sed cum tempore*, et in virtute infert, nihil antea fuisse factum. Dices, hoc testimonium non cogere, tum quia particula illa *in principio* multas habet expositiones, ut tractatu sequenti videbimus, et una esse potest in principio temporis, utique corporalis et cœlestis, quod absolute vere vocatur principium temporis, sive res aliæ et alterius durationis prius creatæ sint, sive non; tum etiam quia illud in principio refertur ad cœlum et terram, quæ tunc creata dicuntur, unde licet neget antecessionem aliarum rerum, commode posset de corporalibus intelligi, de quibus Moyses ibi locutus est. Sed licet verum sit, testimonium hoc non facere rem certam, est nihilominus maxime probabile.

11. *Moyses Angelorum creationem non omnino omisit.* — Præsertim quia verisimillimum est, Moysen non omnino prætermisisse rerum spiritualium creationem, sed illam sub cœlis comprehendisse : quia cum in illo libro et sequentibus sæpius Angelorum mentionem facturus esset, oportebat, eos aliquo modo sub creatione mundi comprehendere, ne res increatæ esse putarentur, de qua re iterum in sequenti tractatu, capite sexto, sermo redibit. Nunc solum addo, quod Moyses implicite dixerat, videri exponi a Davide, Ps. 148, ubi primum cœlestia in generali ad laudem Dei invitat, dicens : *Laudate Dominum de cœlis, laudate eum in excelsis.* Deinde declarat, quid nomine cœlestium comprehendat, dicens : *Laudate Dominum omnes Angeli ejus, laudate Deum omnes virtutes ejus, laudate eum sol et luna, laudate eum omnes stellæ et lumem, laudate eum cœli cœlorum et aquæ omnes, quæ super cœlos sunt, laudent nomen Domini.* Ac tandem subdit : *Quia ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt*, alludens profecto ad verba Genesis : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, quia non aliter creavit, nisi dicendo et imperando, ut per verbum *fiat* in eodem Genesi declaratur. Ergo in his locis simul junctis et inter se collatis satis indicat Scriptura, omnia illa sub nomine cœli et terræ fuisse comprehensa, ac subinde simul fuisse creata, vel (quod perinde est) ante illam creationem non fuisse Angelos creatos.

12. *Tertia probatio.* — *Quid Ferrariensis de citato textu sentiat, quid item Vasquez.* — Tertio probari solet assertio ex Concilio Lateranensi, in capite *Firmiter* de Deo dicente : *Qui sua omnipotenti virtute simul, ab initio temporis, utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet, et mundanam, et deinde humanam*, etc., per quæ verba non solum prædictam veritatem docere, sed etiam dicta Scriptura testimonia in dicto sensu interpretari videtur. Nam cum prius dicat *simul*, et postea addat, *deinde humanam*, indicat plane particulam *simul* excludere successionem, et opponi ad *postea*, seu *deinde*. Addendo vero *in initio temporis* ita intelligendum esse locum Genesis, et in illo initio Angelos fuisse creatos, significat. Propter quod testimonium Ferrariensis, 2 cont. Gent., c. 83, in fine, docet, veritatem hanc nunc pertinere ad fidem, quia jam est ab Ecclesia definita. Vasquez autem, 1. p., dip. 224., c. 3 et 4, docet, non solum definitam non esse, sed neque potuisse definiri ab Ecclesia, quia nec in Scriptura, nec in traditione fundamentum talis definitionis invenitur; Ecclesia autem non definit per novas revelationes, sed per Scripturam sacram, vel traditionem, aut eviden-

tem ex illis deductionem. Imo addit, sententiam hanc nullam ex illo decreto accipisse certitudinem, sed intra ordinem opinionum probabilium, vel probabiliorum permanere. Quia existimat, particulam *simul* in dictis verbis Concilii non excludere successionem, nec dicere durationis simultatem, sed communitatem, collectionem, et parilitatem (ut sic dicam) in dependentia a Deo per creationem. Et similiter existimat, Concilium, cum dixit, *in initio temporis*, non fuisse locutum de hoc nostro tempore, seu duratione sive angelica, sive humana, ita ut perinde dictum fuerit, *in initio temporis*, ac dicere, non ab æterno.

13. *Rejicitur Vasquez.* — Ergo vero imprimis censeo, posse Ecclesiam hanc veritatem definire, quia licet non sit evidens, in Scriptura contineri, nihilominus est evidens secundum aliquem sensum verbis Scripturæ consentaneum in ea contineri, ut ex dictis circa Scripturæ testimonia manifestum est. Post autem Ecclesia, si oportuerit, quando sensus intentus a Spiritu sancto in aliquo loco Scripturæ dubius est, nos docere, et definire, quis ille sensus fuerit. Ergo etiam in præsenti puncto cum illa particula *simul* dubia sit in priori testimonio, et in posteriori particula *in initio*, potuit Ecclesia certum aperire sensum, vel ex collatione cum aliis Scripturæ locis, vel etiam ex communi sensu Ecclesiæ, quæ a Spiritu sancto paulatim de pluribus rebus edocetur, et quod in uno tempore fuit dubium, postea paulatim clarescit, dum tota Ecclesia in aliquam partem unanimiter paulatim conspirat. Deinde in verbis Concilii intelligo, particulam *simul* durationis simultatem significare, et ducor valde ponderatione supra facta, et comparatione ad subsequentem particulam *deinde*, quæ posterioritatem temporis significat, et illi particula *simul* opponitur. Nec refert, quod Concilium sub particula *deinde* solum humanam naturam addat : nam potuisset quidem etiam alia mixta recensere, quia vero illa non sunt composita ex corpore, et spiritu, sicut homo, ideo illum tantum commemoravit. Et simili modo opinor, cum Concilium dixit *in principio temporis*, de tempore communi, et noto, quo ut communi mensura utimur, fuisse locutum, quia verba accipienda sunt in sensu usitato, et communi, nec est verisimile Concilium de tempore angelico nobis satis ignoto cogitasse.

14. *Refellitur Ferrariensis.* — Et nihilominus judico, non fuisse mentem Concilii hanc sententiam definire de fide, etiam si secundum illam tanquam probabiliorem locutum fuerit. Ita sumitur ex D. Thoma, 1. p, q. 61, art. 3, ubi sententiam priorem dicit, suo tempore non fuisse erroneam, cum tamen jam tunc Concilium Lateranense fuisset celebratum. Et licet Ferrariensis supra verbis eludat hoc dictum D. Thomæ, distinguendo inter ea, quæ sunt de fide directe, vel indirecte, frustra laborat : tum quia ut propositio sit erronea, satis est, quod si contraria veritati fidei sive directe, sive indirecte, tum etiam, quia si hæc assertio esset a Concilio in se definita, jam esset directe de fide : utrumque enim in materia de Fide ostendimus. Alii dicunt, D. Thomam non habuisse notitiam illius Concilii. Sed hoc gratis, et divinando dicitur, et incredibile est, quia non solum Innocentius III, sed etiam Gregorius IX, cujus auctoritate Decretales compilatæ sunt, per aliquot annos D. Thomam præcesserunt. Unde incredibile est D. Thomam non habuisse Decretalium notitiam, aut primum earum titulum non legisse, eo vel maxime quod D. Thomas, opusc. 23, Decretalem illam exposuit, et tamen ibi nihil de hac definitione dixit. Atque ita partem hanc secuti sunt Cajetanus, dicto art. 2, et ibidem alii moderni, et Xistus Senensis, libro 5, Biblioth., annot. 5. Et ratio est, quia Concilium, non ex instituto ad id definiendum, sed obiter, et quasi aliud agens id dixit. Non enim in eo capite intendebat Concilium, nova dogmata definire, sed antiqua profiteri, et ita illud explicuit D. Thomas, in dicto opusc. 23, et ita etiam est communi sensu Ecclesiæ receptum.

15. *Contra propositam sententiam opinari, temerarium.* — Addo vero, ex illis verbis Concilii non parum auctoritatis accessisse huic sententiæ, atque adeo non carere temeritate contra illam nunc sentire. Ita censent Valentius, tom. 1, quæst. 12, punct. 2, in fine, et Bannez, dicto art. 3, dicens, esse communem sententiam modernorum theologorum. Ita ergo de hac assertione judicandum est, sicut de assertione, quod Angeli sint incorporei, omnes censent. Nam licet illud idem Concilium tractando doctrinam fidei, vocet Angelos incorporeos et spirituales, quia non ex instituto, sed obiter id dicit, non censetur illam veritatem definivisse, quamvis ita illam approbaverit, ut infra videbimus. Unde cum in illa controversia utrumque Vasquez concedat, disp. 168, cap. 3, non video, cur dicat in præsenti, si dicta verbi Concilii de simultate et initio nostri temporis intelligantur, necessario sequi, ut non de fide definierit : et cum etiam fateatur

temerarium nunc esse contradicere illi Concilio in priori sententia de incorporeitate Angelorum, non est, cur in præsenti hoc neget, quia modus ille loquendi Concilii ostendit sensum Ecclesiæ valde communem, cui postea concors sententia scholasticorum et posteriorum Patrum accessit, et ideo merito temeritatis argueretur, qui nunc oppositum doceret. Neque per hoc fit injuria antiquioribus Patribus, quia illis temporibus res erat magis controversa, minusque declarata. Potestque uno tempore propositio aliqua non esse temeraria et postea esse, interveniente Ecclesiæ auctoritate et communi conspiratione, ac consensu.

16. *Suadetur ultima ratione. — Theodoreti argumenta frivola in contrarium.* — Ultimo possumus ratione suadere hanc veritatem, quæ non potest esse demonstrativa, quia res pendet ex voluntate DEI, et sine ulla dubitatione potuit Deus Angelos ante corpora creare, si voluisset et hoc negare, erroneum, et contra Dei omnipotentiam esset. Quia ex parte effectus nulla potest repugnantia cogitari, cum Angelus a corporibus non pendeat, ut optime divus Thomas docuit, quæst. 3, de Potentia, art. 19. Et ideo dixi supra, num. 6, frivolam esse Theodoreti rationem, arguentis, Angelos non fuisse ante corpora creatos, quia non habuissent loca, in quibus reciperentur. Ac si indigeret Angelus loco corporali ad existendum, aut sine illo esse non posset. Quinimo etiam in corporibus est invalida illa ratio, alioqui nec cœlum empyreum creari posset sine alio, in quo contineretur. Neque est efficacior alia ejusdem Theodoreti ratio, quod Angeli ante corpora non fuissent administratorii spiritus, quia non essent res corporales, quibus ministrarent, cum tamen Paulus dicat illos esse administratorios spiritus. Invalida (inquam) est ratio, quia esse administratores actu (ut sic dicam) non pertinet ad naturam Angelorum, sed ad summum aptitudine, quia natura sua sunt intellectuales, Deo subditi et homine superiores, ex quibus aptitudo ad illud ministerium consurgit, in quo sensu dixit Chrysostomus, hom. 8, in Gen., omnes Angelos esse ministros, et homil. 28, in Matth., addit, hanc esse proprietatem Angelicæ naturæ, utique aptitudine. Nam actuale ministerium pendet ex voluntate Dei : et ideo potuit illos creare ante mundum, quando necessarium, vel etiam possibile non erat eorum ministerium, quia et tunc poterant Deum laudare, et pro tempore a Deo definito ad ministrandum esse parati. Alioqui neque ante hominem fuissent creandi, quia Paulus dicit *esse administratorios spiritus in ministerium missos propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis,* cum tamen certum sit, antea fuisse creatos, quia non propter homines, sed propter se creati sunt.

17. *Ratio ostensiva ex D. Thoma. — A posteriori confirmatur.* — Ratio ergo propria est, quam attigit D. Thomas, quia Deus creavit hoc universum per modum unius perfecti artificii, ex variis partibus constantis: hoc autem universum, ut perfectum sit, ex corporalibus et spiritualibus rebus constare debet, ergo utrasque produxit Deus ut partes universi, ideoque non produxit unam partem ante aliam, sed simul universum perfectum ex utraque constans. Et hæc sola ratio potest quasi a priori reddi ex parte intentionis Dei, ejusque omnipotentiæ. Potestque ad hanc rationem confirmandam aliqua congruentia ex præcedentibus sumi, ut videre licet in Alense, 2 p., quæst. 19, memb. 3, art. 1. A posteriori vero id ostendi potest, quia quando Angeli peccaverunt, jam cœli creati erant, sed Angeli peccaverunt paulo post suam creationem, ergo non fuerunt ante cœlum creati. Consequentia evidens est, tenetque etiam de cæteris Angelis, qui non peccaverunt, tum quia omnes simul creati sunt, nulla enim est probabilis ratio ponendi inter eos successionem in sua productione, tum quia primus Angelus inter peccantes creditur esse primus et perfectissimus in naturalibus inter omnes creatos, et ideo licet esset prius et posterius in Angelorum creatione, non esset verisimile, aliquem ante primum Angelum peccantem fuisse creatum, unde *initium viarum Dei* dicitur in Job: tum denique quia quando mali Angeli peccarunt, jam boni Angeli erant, quia illis restiterunt, et inter illos prælium ortum est, ut juxta unum sensum probabilem in Apocalypsi dicitur. Minor principalis argumenti supponitur ex infra dicendis de peccato Angelorum, ubi ostendemus, brevissimam fuisse morulam inter creationem et lapsum malorum Angelorum.

18. *Post creatum cœlum peccarunt Angeli.*— Major autem sumitur ex variis Scripturæ locis. Nam Luc 10, ait Christus: *Videbam Satanam tanquam fulgur de cœlo cadentem.* Quem locum de ruina Angelorum, cum peccarunt, et de cœlo corporeo, a quo ceciderunt, exponit Hieronymus, lib. 3, in principio, et l. 6, in Isa., circa illa verba, cap. 14: *Quomodo cecidisti de cœlo, Lucifer,* quæ de eadem causa Angeli intelligit, et de cœlo ad terram fuisse dicit, tacite de cœlo corporeo ea interpretans, et de eodem ait,

fuisse locutum Salvatorem, Luc 10, et ideo non dixisse, video, sed *videbam*. Estque hæc communis Patrum expositio, Cypriani, de cardinal. Christi operib., c. de Jejun. et tentat. Christi, et Gregorii, 23. Moral., c. 4, alias 7. Et Origenes, l. 1, Periar., c. 4, Prosper, in dimid. temp., c. 3, et Theodoretus, lib. 5, hæret. fabular., c. de diabolo, et sumitur ex Chrysostomo, hom. 3, de verb. Isai., et homil. 10, de Pœnitent. Favet Isidorus, lib. 1, de summo Bono, cap. 10, de diabolo dicens: *Mox ut creatus est, in superbiam erupit, et præcipitatus est de cœlo.* Præterea hoc modo exponunt plures scholasticorum prælium magnum, quod in cœlo factum dicitur, Apocalyps. 12, supponentes et Angelos malos peccasse in cœlo, et sanctos Angelos eis restitisse, quod potuit etiam intendi in illo loco Apocalypsis, licet alius sensus de prælio, quod in Ecclesia gerunt Angeli pro salute hominum, magis litteralis sit. Hinc etiam Patres communiter sentiunt, Angelos creatos fuisse in cœlo, ut in fine capitis dicam.

19. *Confirmatur secundo.*—Simile argumentum sumi potest ex loco, in quem detrusi sunt Angeli, qui de cœlo ceciderunt, et a pœna, quam statim senserunt. Dicit enim Petrus, 2 epist., cap. 2: *Deus angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos.* Quod aliis verbis dixit Judas: *Vinculis æternis sub caligine reservavit.* Ubi per infernum corporalem locum in hoc inferiori mundo constitutum Patres omnes intelligunt, sive ille sit proprius infernus sub terra existens, quem nomen tartari magis indicat, sive hunc aerem caliginosum, in quo dæmones versantur. Utroque enim modo a sanctis exponitur, et uterque locus habitatio dæmonum est, infernus quasi propria et perpetua, hic vero aer ad tempus ex permissione propter exercitium hominum. Erant ergo jam isti loci inferi, quando Angeli peccaverunt. De pœna vero aperte dicit Christus, Matt. 25: *Ite in ignem æternum, qui paratus est diabolo et Angelis ejus.* Unde constat, statim punitos fuisse pœna ignis, imo indicat Christus, a principio fuisse paratum ignem illum pro his qui peccarent. Ita hæc loca exponit Augustinus, 11, de Civ., c. 33, et l. 21, c. 23, dicens *peccasse Angelos, et in hujus mundi ima detrusos fuisse.*

20. *Ad primum testimonium in contrarium in numero quinto.* — Ad fundamenta contrariæ sententiæ facilis est responsio. Ad primum enim testimonium Job, Theodoretus, dicta q. 3, in Genes., admittit, inde colligi, creatos fuisse Angelos, antequam astra fierent, ita enim ipse locum illum legit: *Quando creabam astra, laudabant me Angeli mei:* et Cassianus qui in illo testimonio fundabatur, ita legit: *Quando facta sunt simul sidera, laudaverunt me voce magna omnes Angeli mei.* Respondet autem Theodoretus inde non sequi, Angelos fuisse creatos ante mundum, quia astra facta sunt quarto die, et Angeli creati fuerunt in principio, et ita potuerunt optime laudare Deum, cum astra creabat. Quod non solum verum est, sed etiam addere possumus, etiamsi astra creata fuerint a principio (quod probabile est de substantia eorum, ut tractatu secundo videbimus) nihilominus Angelos laudasse Deum in siderum creatione, quia ad hoc satis est, ut simul creati fuerint, quia laudatio opus est, quod in instanti fit, et ideo sicut vere dicetur sol illuminasse, quando creatus fuit, ita etiam est verum, Angelos laudasse Deum, quando creata sunt astra, vel cœli, aut lumen, imo, quod se creasset, statim Deum laudarunt. Verba autem illa, ut sunt in Vulgata, non egent expositione, quia non habent: *Quando facta sunt astra*, sed, *Cum me laudarent astra*, etc. Unde per *astra* ipsi Angeli intelligi facile possunt, qui etiam filii Dei dicuntur, ut videtur probabilius. Nihilominus tamen ex his verbis cum præcedenti contextu conjunctis clare colligitur, adfuisse Angelos, et laudasse Deum in ipsa rerum creatione et mundi formatione. Et ideo etiam hoc modo accommodanda est dicta responsio. Sic enim probant recte illa verba, fuisse creatos Angelos saltem, cum mundo corporeo, non vero ante illum.

21. *Respondetur ad secundum testimonium.* — Ad secundum testimonium ex Job 40, licet diversæ sint opiniones, an ibi sit sermo ad litteram de Lucifero vel de Elephanto, nunc admittimus loqui Deum de creatione Luciferi, quæ est etiam communior Patrum expositio, quos in illo loco copiose refert Pineda. Quo posito respondetur primo, Behemoth vocari principium viarum Dei, vel ordine durationis vel dignitatis, vel utraque ratione simul. Priori modo intelligendum est *principium* negative, quia nihil ante illum creatum est. Quia vero hoc non esset satis, ut ille diceretur principium potius, quam res aliæ cum illo concreatæ, merito additur altera ratio, quia inter ea, quæ in primo initio creata sunt, ille nobilior ac dignior fuit. Et sic dixit Gregorius, l. 32, Moral., c. 18, alias 24: *Principium viarum Dei Behemoth dicitur, quia cum cuncta creans ageret, hunc primum condidit, quem reliquis Angelis eminentiorem fecit.* Idem habet Beda, dicta quæst. 9,

ex variis. *Prius* (ait) *creatus extitit ordinis prælatione, non temporis quantitate*. Quæ verba sumpsit ex Isidoro, dicto c. 10, l. 1, de Summo bono, ubi simul dicit, et Angelos ante omnem creaturam, et diabolum ante cæteros Angelos creatum esse : et statim declarat, dignitate intelligendum esse, non temporis quantitate, quod ad utramque comparationem referendum est.

22. *Respondetur ad tertium testimonium.* — Tertium testimonium ex capite primo ad Titum, exponendum est per aliud ejusdem Apostoli 2, ad Tim. 1 : *Secundum propositum suum et gratiam quæ data est nobis in Christo Jesu ante tempora sæcularia.* Quod enim hic vocat *propositum*, ibi promissionem appellavit. Nam propositum Dei propter suam firmitatem, et certitudinem vim promissionis habere censetur. Et ideo sicut propositum Dei non supponit creatam rem, cum benefacere proponat, ita nec dicta promissio. Et ita exponunt ibi Ambrosius, Chrysostomus, Theophylactus, Anselmus et Augustinus 12, de Civit., cap. 16. Accedit, quod illa verba, *ante tempora sæcularia*, significant antecessionem ad omnia tempora, ac subinde æternitatem, quia ante omnia tempora non est nisi æternitas. Unde Chrysostomus, homil. 2, in 2, ad Tim., exponit, *hoc est, absque ullo principio* : et sequuntur Teophylactus, ac Theodoretus, Ambrosius, et cæteri, et Augustinus, lib. 3, Hypognosta, cap. 6, tractans locum ad Tim. : *Audis* (inquit) *tempora sæcularia, quando in Dei præscientia erat homo et non in sæculo, quia nondum erat sæculum.* Dicitur ergo Deus promisisse ante tempora sæcularia, id est, et æternitate, ergo non potuit Angelis promittere, cum omnes supponamus, illos non fuisse in tota æternitate. Promisit ergo Deus sapientiæ suæ (ut sic dicam) et immutabili veritati suæ, quod idem est, ac prædefiniendo, seu prædestinando proposuisse.

23. *Pauli locus etiam de promissione propria acceptus non concludit.* — Sed demus sermonem esse de propria promissione ad extra, certe non posset etiam hoc modo intelligi de propria promissione Angelis facta, nullibi enim legimus, Deum promisisse Angelis, sed daturum gratiam, aut vitam æternam hominibus, neque talis promissio ad Angelos, eorumve statum pertinebat. Promisit autem hominibus statim in principio mundi, cum spem salutis et Redemptoris Adæ revelavit et Evæ dixit : *Ipsa conteret caput tuum.* Quod si velimus de hac promissione locum exponere illud *ante tempora sæcularia*, non ita est accipiendum, ut æternitatem significet, neque etiam, ut indicet aliqua tempora, quæ fuerint ante totum nostrum hoc tempus, sed ita, ut sæcularia tempora dicantur omnia sæcula et curricula annorum, quæ in toto præterito tempore fuerunt. Sic enim dixit Augustinus, lib. contra Priscilianistas, cap. 6, dicta esse ibi tempora sæcularia illa, ante quæ nulla tempora præcesserunt. Dicetur autem illa promissio facta ante omnia ista sæcula, non quia fuerit facta ante initium eorum, sed quia in ipso initio facta est, antequam aliquod hujus temporis sæculum decurrisset. Hæc enim significatio non est extra illius phrasis proprietatem, quæ ambigua est propter variam significationem vocis Græcæ αἰών, quæ et seculum, et ævum, et æternitatem significat, ut latius tradit Augustinus 16, de Civit., cap. 26, et latius tractatum est in disp. 50 Metaphysicæ.

24. *Respondetur ad rationem in eodem numero quinto.* — Denique ratio ultimo loco inducta, qua Cassianus utitur vel probat, Angelos fuisse æternos, vel nihil probat. Unde cum primum etiam a Cassiano et aliis non admittatur, immerito illa ratione utuntur, ut Theodoretus, dicta quæst. 3, recte notavit. Major probatur, quia si Angeli in alicujus temporis initio creati sunt, etiamsi illud fuerit ante principium nostri temporis, ad illam creationem Angelorum præcessisset æternitas ; ergo per totam illam et per infinita sæcula, quæ in illa esse potuissent, fuit Deus quasi solitarius sine laudatoribus, et sine suæ bonitatis communicatione. Si ergo hoc reputatur inconveniens, dicantur Angeli creati ab æterno, si autem inconveniens non est, nullum etiam erit, quod Angeli non extiterint usque ad mundi corporei creationem ; quia licet antea fuissent creati, solum esset per finitam durationem, quæ ad infinitatem æternitatis quasi nihil reputatur. Præsertim quia quocumque initio tam Angelorum, quam cœlorum dato, vel concepto, ante potuisset Deus tam Angelos, quam homines creare et sola Dei voluntate tale, vel tale initium determinatur. At vero supposito, quod nihil ab æterno creare Deus decrevit, nihil interest in hoc, vel illo puncto, priori, vel posteriori, in tanta, vel tanta duratione nostro concipiendi modo, res creaverit. Et ideo congruitas creandi Angelos simul cum mundo, vel ante illum, non ex parte Dei petenda est, sed ex parte ipsarum creaturarum ; quia Deus tam bonus, ac beatus, sibique sufficiens est, quando se ad extra non communicat, sicut dum creat et quando est sine sociis, quam cum mi-

riades illorum habet, ut in simili dixit Augustinus 2, de Civitate, cap. 5.

CAPUT IV.

UBI ANGELI CREATI FUERINT.

1. *Prima opinio Angelos fuisse creatos in cœlo empyreo.*—In hoc puncto nihil nobis est aperte revelatum in Scriptura, vel definitum in Conciliis, vel communi consensu a Patribus traditum. Unde varii sunt dicendi modi. Primo enim scholastici communiter docent, omnes Angelos fuisse creatos in cœlo empyreo, quia inde ceciderunt mali Angeli, ut colligitur ex testimoniis supra citatis, et cum casus fuerit fere immediate post creationem, non est verisimile alibi fuisse creatos, et illuc postea translatos fuisse, antequam peccarent; unde colligitur etiam sanctos Angelos ibi fuisse creatos, quia ubi mali peccaverunt, boni restiterunt et cum illis præliati sunt, eosque vicerunt, et inde expulerunt. Ita sentit divus Thomas, dicta quæst. 61, art. 4, et alii cum Magistro, in 2, de 2, Alensis 2 part., quæst. 19, membr. 3, art. 2, cum Glossa initio Genes., et Hugone in summarum sententiarum tractatu 2, cap. 1, et Beda, in principio Exaemer., tom. 4, (quod opus alii Junilio ascribunt): cujus verba supra allegavi, idemque sumi potest ex Hieronymo, lib. 6, in Isaia, cap. 14, dum sentit, Luciferum ab illo cœlo cecidisse, dicens: *Unde ille descendit per superiorem, posse nos ascendere per humilitatem.*

2. *Secunda opinio Angelos fuisse creatos in aere.*—*Tertia opinio Bonos Angelos in cœlo, malos in aere creatos fuisse.*—*Quarta opinio.* — Aliorum vero opinio præcedenti omnino opposita est, Angelos fuisse creatos sub omnibus cœlis in regione aeris. Ita Rupertus, lib. 1, in Genes., cap. 11, quem sequitur Eugubinus, lib. 7, de perenni Philosophia, cap. 38. Sed illi ducuntur alia falsa sententia, quod Angeli corporei sunt, et quoad corpus ex aere formati; quod fundamentum postea evertemus. Alii vero non omnes Angelos in eodem loco creatos esse censent, sed bonos in cœlesti loco, malos in hoc aere inferiori. Quam sententiam tractat Augustinus 3, Genes. ad litter., c. 10 et non improbat, sed tantum sub conditione dicit, si ita est, intelligendum id esse de altissima regione aeris, ad quam terræ exhalationes non ascendunt, et quæ sub nomine cœli in Scriptura comprehendi solet, et consequenter dicendum esse, ab illa regione Angelos malos fuisse ejectos, et in inferiorem cecidisse. Denique alii docent, superiores Angelos in empyreo cœlo creatos esse, ab illis vero discernunt Angelos inferiores, qui vel mortores sunt orbium, vel elementis præsunt, quos in propriis locis inferioribus singulos creatos esse putant, quod sentit D. Thomas, dicto art. 4, ad. 2.

3. *Prima conclusio.*—*Angeli fuerunt creati intra hunc mundum corporeum.* — In re dubia unum videtur certum intra latitudinem opinionis, nimirum Angelos fuisse creatos intra hunc mundum corporeum, et in aliquo corpore, id est, cum præsentia, et indistantia ab aliquo determinato corpore. Probatur primo, quia in hoc conveniunt omnes dictæ opiniones, ac subinde Doctores omnes. Secundo quia, qua ratione, vel congruentia non fuerunt creati ante corpora, debuerunt etiam intra mundum corporeum creari: nam est eadem ratio, scilicet, ut ostenderetur unitas, et perfectio unitas, et perfectio universi ex omnibus constantis, et quia cum aliquo ordine præsidentiæ, vel causalitatis ad corpora creabantur.

4. *Secunda conclusio.*—*Angeli omnes fuerunt creati in eodem loco.*—Secundo verisimilius est, omnes fuisse creatos in eodem loco, seu in eadem regione, sive cœli, sive aeris. Probatur primo, quia hæc est communior sententia. Secundo, quia creati sunt per modum unius rei publicæ, et corporis mystici, et cum subordinatione inter se, sunt enim omnes ejusdem generis, et gradus, et fingere in hoc diversa genera Angelorum voluntarium est, ut in simili dixit Augustinus, lib. 11, Genes., ad litter., cap. 19. Tertio, quia nulla ratio probabilis disparitatis, aut differentiæ constitui potest. Nam inter bonos et malos ante commissum peccatum non debuit in hoc fieri discretio, tum quia illa fuisset quædam pœna imposita ante culpam, quod merito absurdum judicat Augustinus, lib. 11 Genes., cap. 17, tum etiam, quia locus confertur ab auctore naturæ, secundum naturæ, aut gratiæ conditionem, vel dignitatem, et inter malos Angelos fuerunt multi perfectiores in naturalibus, et gratia, quam boni. Nec etiam oportuit, Angelos, qui præsunt cœlis inferioribus, aut elementis, in eis creari, quia secundum propriam dignitatem, et naturam creari debuerunt, et postea distribui, quando reciperent ministeria. Maxime, cum neque motus cœlorum, neque formatio elementorum simul incœperit.

5. *Tertia conclusio.* — *Non videtur probabile Angelos fuisse creatos in aere.* — Tertio

non videtur probabile, Angelos vel omnes, vel aliquos fuisse creatos in aere. Probatur, quia non est probabile vel omnes, vel aliquos habere corpora, maxime aerea, quod est contrariæ opinionis fundamentum, quo destructo ruit sententia. Quia cum Angeli sint nobilissimi spiritus, in nobiliori loco creari debuerunt. Unde Theophylus Alexandrinus, in Epist. 1 Paschali, circa medium, pro certo statuit, Principatus, et Potestates in cœlorum regione conditas esse, quamvis in particulari, quos cœlos intelligat, non declaret.

6. *Quarta conclusio. — Angeli non fuerunt creati in cœlo empyreo.*—Quarto verisimile satis est, Angelos non fuisse creatos in cœlo empyreo. Quoad hanc partem non displicet opinio Ruperti, nec ejus conjectura sumpta ex comparatione ad hominem. Nam sicut homo non fuit creatus in paradiso terrestri, quia quodammodo superabat naturam ejus, sed extra illam, et postea in illum fuit translatus, ut beneficium speciale agnosceret : ita Angeli non debuerunt creari in loco proprio gloriæ, qui est veluti spiritualis paradisus, sed extra illum, ut postea juxta sua merita in illum transferrentur. Accedit, quod ad illius loci excellentiam et dignitatem pertinet, ut semper fuerit ab omni labe peccati, purissimum, et consequenter quod in illo neque Angeli peccaverint, ac subinde ut in illum ingressi non fuerint, donec in statu impeccabili constituerentur, ergo maxime ob hanc rationem non debuerunt in illo loco creari. Et potest hoc confirmari ex verbis illis Luciferi, *In cœlum ascendam*, etc., ut jam declaro.

7. *Quinta conclusio.—Angeli fuerunt creati in cœlo proximo sub empyreo, vel in sidereo.* — Ultimo videtur satis verisimile, creatos fuisse in cœlo sidereo, vel in eo, quod sub empyreo proxime collocatum est. Hanc opinionem secutus est Lorinus in 2, Petr. 2, et videtur posse sumi ex Hieronymo, quem citat libr. 6, in Isaiam, cap. 14, circa illa verba: *In cœlum ascendam*, quæ prius dicit posset referri ad primum Angelorum lapsum. Et deinde interrogat : *Si adhuc in cœlo positus, quomodo dicit : Ascendam in cœlum?* Et respondet : *Sed quia legimus cœlum cœli Domino, cum esset in cœlo, id est, in firmamento, in cœlum, ubi solium Domini est, cupiebat ascendere*, non humilitate, sed superbia. Sentit ergo non peccasse in cœlo empyreo. Nos autem supponimus, ubi peccavit, ibi fuisse creatum propter brevissimam moram, et quia nec ab alio mutari debuit, nec a se potuit, quia in prima deliberatione peccavit. Consequenter autem idem sequitur de cæteris, juxta dicta. Favet Innocentius III, super Psalm. 5 Pœnit., circa id : *Sicut opertorium mutabis eos, et mutabuntur*, ubi dicit, Angelos peccasse in cœlis, in quibus sunt sidera, et luminaria, et ideo probabile esse, illos etiam cœlos esse immutandos, et purificandos, quod de empyreo dici non potest. Denique juxta hanc sententiam cum omni proprietate, et facilitate intelliguntur Scripturæ, cum dicunt, et Luciferum cecidisse de cœlo, et appetiisse ascendere in cœlum. Sic etiam convenienter factum esse intelligitur, ut Angeli prius locum naturæ suæ consentaneum habuerint, postea vero suis meritis condignum receperint. Neque in hoc dicendi modo aliquid difficile, vel incongruum occurit. Nam quod aliqui objiciunt, quia solum empyreum cœlum est immobile, alii vero moventur, nihil prorsus interest : tum quia Angelus non ita est in corpore aliquo, ut ad illius motum necessario feratur, cum locum corporeum non occupet, tum etiam, quia nunc possunt esse in cœlis etiam inferioribus, et ad illorum motus non moveri : tum denique quia in illo primo momento, quando creati sunt Angeli, nondum cœli movebantur, licet sidereum cœlum immediate post fuerit motum, quod nihil creationi, vel existentiæ Angelorum in ipso potuit obstare : nam motor ejus unus ex Angelis fuit, et tamen cum illo motus non fuit. Est ergo hæc sententia verisimillima.

CAPUT V.

UTRUM ANGELI SINT OMNINO IN SUA SUBSTANTIA CORPOREI.

1. *Angeli sunt supposita.* — Supponendum est primo, cum Angeli sint substantiæ quædam, ut ostensum est, necessarium esse, ut sint supposita quædam in suis naturis completis subsistentia, sive ab illis distinguantur, sive non, quod postea attingemus. Quod fundamentum ex ipsa nominis *Angeli* significatione omnium consensu recepta sufficienter probatur. Nam sicut hæc vox *homo* significat rem subsistentem in natura rationali completa, ita et nomen *Angelus* significat rem in completa natura intellectuali subsistentem, ita enim vox illa in communi usu recepta est, quia eodem modo Scriptura loquitur de Angelis, sicut loquitur de hominibus tanquam de propriis suppositis in suis integris naturis subsistentibus. Potest etiam ratione declarari,

quia cum Angelus sit intellectualis naturæ, non potest non esse per modum actus, et formæ, quia intelligere est magna perfectio, ut statim amplius declarabitur : ergo vel est forma completa, et integra, et sic erit completa substantia, quod intendimus : vel in eo datur actus per modum formæ, sicut est anima rationalis, et sic necesse est, ut aliquam substantialem naturam integram per se componat. Illa ergo natura erit completa in ratione substantialis naturæ, et in illa subsistet aliquod suppositum, quod sit prima, seu completa substantia. Imponatur ergo illi nomen, non enim erit homo, cum altioris sit naturæ, et a fortiori non erit cœlum, aut terra, vel aliquid sensibile illam inhabitans, quia omnia illa sunt homine inferiora, erit ergo altior quædam substantia, et illam nos *Angelum* appellamus.

2. *Quibus modis natura Angeli possit considerari.*—Secundo supponendum est, hanc naturam Angelicam substantialem, et competam variis modis concipi, aut cogitari posse, scilicet vel tanquam compositam ex actu, et potentia substantiali realiter distinctis, sicut sunt naturæ corporales. Deinde si simplex sit, cogitari potest vel incorporea, id est, quantitati molis non subjecta, nec habens partium extensionem, quam vel facit, vel requirit quantitas, vel corporalis, et per quantitatem extensa, et tunc necessarium erit, ut sit omnino corporalis, et extensa, quia supponitur esse simplex quoad physicam compositionem essentialem, in re autem simplici non potest distingui pars corporea, et incorporea, ut per se notum est. At vero si natura Angeli ponatur composita ex actu, et potentia substantiali, tribus modis cogitari potest, primo ut utraque pars sit materialis, et habens extensionem partium ex quantitate, et sub quantitate, sicut habet natura solis, et lunæ : secundo ut constet ex materia corporea, et quantitati subjecta, et forma spirituali, sicut est anima rationalis ; altioris tamen naturæ, et essentialis perfectionis : tertio ut tam forma, quam materia spirituali, et quantitate carente, constet. Potest itaque tribus modis cogitari talis natura, scilicet, vel omnino corporea quoad totam naturæ entitatem, vel omnino spiritualis, vel mixta ex corpore, et spiritu. Et duo priores modi possunt subdistingui in naturam simplicem, vel compositam : tertius vero tantum per compositionem cogitari potest. Hic ergo solum agimus de primo modo corporalis naturæ, et ideo particulam *omnino* in titulo addidimus, ut excluderemus tertium modum naturæ corporalis per compositionem : nam licet absolute denominetur corporalis ab inferiori parte, non est tamen omnino, et totaliter (ut sic dicam) corporalis.

3. *Prima sententia.—Angelos esse omnino corporeos.*—In præsenti ergo puncto aliqui ex antiquis senserunt, Angelos esse omnino corporeos quoad totam entitatem, substantialem suæ naturæ. Hic error attribui potest antiquis philosophis, qui nihil esse putabant præter corpora, ut refert Aristoteles, lib. 1 Metaphysicæ, et lib. 1 Physicor., per varia capita, et lib. 4 Physicor., text. 52 et 67, et D. Thomas, dicto opusc. 15, cap. 1. Sed isti non tam asserebant Angelos esse corporeos, quam negabant Angelos esse. Et horum errorem (ut *ibidem* D. Thomas notat) secuti sunt Sadducæi, de quibus dicitur Actor. 23, in eo fuisse errore, ut dicerint, non esse resurrectionem, neque Angelum, neque spiritum. Ubi Chrysostomus, Œcumenus, Theophylactus, Carthusius, Lyranus, et alii dicunt, eos in universum negasse, dari rem spiritualem, etiam Deum ipsum, quamvis credibile non sit, eos negasse. Deum esse, sed hoc affirmando, negasse illum esse spiritum. De Angelis vero non constat, an negaverint omnino illos esse, vel in eodem sensu dicantur eos negasse, quia non spirituales, sed corporeos esse putabant, quos Scriptura *Angelos* vocat, quod in re erat veros Angelos negare. Unde Theophylactus *ibi* idem fuisse putat negare Angelos, quod negare spiritus esse. In eodem errore fuit Tertullianus, teste Isidoro, lib. 8, Etymolog., cap. 5, et sumitur ex illo libro de carne Christi, cap 6. Et licet Pamelus, paradox. 2, revocet hoc in dubium, tamen cum alibi Tertullianus non solum animam rationalem, sed etiam Deum corporeum faciat, ut idem Pamelus, paradox. 4, 7 et 15, late refert, non videtur dubitandum, quin idem de Angelis senserit. Unde non solum corporeos, sed omnino corporeos esse consequenter dicere debuit. Quia si Deum credidit esse corporeum, et inde intulit animan rationalem esse corpoream, necesse est, ut de natura angelica, vel simplici, vel de anima ejus, si compositam esse credidit, idem senserit. Et ita illi tribuit Augustinus, lib. 10, Gen., ad litter., cap. penul. et ult., ubi de illo dicit : *Timens de nihil esset, si corpus non esset, nec de Deo voluit aliter sapere.* Et Epistol. 158, ad optatum multa habet similia.

4. *Quid nonnulli ex Catholicis hac in parte sentiant.*—Pro hac etiam parte referri possunt

nonnulli ex Patribus et Doctoribus Catholicis, qui in hoc differunt a præcedenti errore, quod Deum fatentur esse incorporeum, in eo vero convenire videntur, quod nihil creatum putant esse incorporeum. Nam si id verum est, profecto Angeli, nec incorporei esse, nec partem aliquam, seu formam incorpoream habere possunt, quia quidquid habent creatum est, atque ita fit juxta illud generale pronunciatum, ut sint omnino corporei in sensu supra explicato. Illud autem principium tradere videtur, Elias, can. 5, in Matth., dicens: *Nihil est, quod non in substantia, et creatione corporeum sit, sive in cælo, sive in terra, sive visibilium, sive invisibilium elementa formata sunt. Nam et animarum species, sive obstinentium corpora, sive corporibus exulantium, corpoream tamen naturæ suæ substantiam fortiuntur, quia omne, quod creatum est, in aliquo sit, necesse sit.* Sic etiam dixit Elias, in Orat. 1, Nazianzeni, § *Nihil enim mihi. Solus Deus circumscriptionis expers est, quia solus proprie corpore vacat: circumscripti autem Angeli, quia nec incorporei proprie sunt, etiamsi nostri respectu incorporei dicantur.* Et Cassianus, collat. 7, cap. 13: *Licet pronuntiemus nonnullas esse spirituales naturas, ut Angeli, anima nostra, et aer subtilis, tamen incorporeæ nullatenus æstimandæ sunt, habent enim secundum se corpus, quo subsistunt.* Et adducit verba Pauli 1, Corinth. 15, dicentis esse corpora cœlestia, et corpora terrestria, etc. *Quibus* (ait) *manifeste concluditur, nihil esse incorporeum, nisi solum Deum.* Et similis sententia habetur, in lib. de Ecclesiasticis dogmatibus, c. 11 ubi similiter dicitur, nihil esse natura incorporeum nisi solum Deum Patrem, Filium et Spiritum sanctum. Et in cap. 12, additur, Angelos licet non habeant carnem, esse corporeos, et ratio redditur, *quia localiter circumscribuntur.* Hujus sententiæ videtur fuisse Macharius senior, tom. 4, Bibliothecæ, hom. 4, quia non solum Angelos, et dæmones, sed etiam animas hominum dicit esse corpora tenuia, et subtilia, unde etiam indicat, Angelos esse entitates simplices corporeas, sicut de anima sentit. Imo etiam in eodem sensu Joannes Thessalonicensis, in septima Synodo, relatus dixit, Angelos esse corporeos, quod etiam de anima affirmat, unde plane intellexit, omnino esse corporeos. Cui Patres alii illius Concilii non contradixerunt, quia non de illa re agebatur. Denique Faustus quidam libellum edidit, quo conatur ostendere, creaturis nihil incorporeum inesse, ac subinde Angelos omnino esse corporeos, habetur, tom. 4 Bibliothecæ. Nam affert tamen argumenta alicujus momenti, et præcipuum est, *quod Angeli, et animæ sunt locales,* id est, intra certos loci, aut corporis terminos inclusi, *et consequenter circumscripti.*

5. *Vera sententia.—Certum est Angelos non esse omnino corporeos.*—Nihilominus certum, et extra opinionem esse existimo, Angelos non esse omnino corporeos in sensu declarato. Quem magis explicare libet verbis Augustini, Epist. 28, ubi cum statuisset, animam esse incorpoream, addit: *Ne verbi controversiam, vel superfluo faciam, vel invitus patiar. Si corpus est omni substantia, vel essentia, vel si quod aptius nuncupatur id, quod aliquo modo est in scipso, corpus est anima. Item si eam solam placet incorpoream appellare naturam, quæ summe incommutabilis, et ubique tota est, corpus est anima, quoniam tale aliquid ipsa non est. Porro si corpus non est, nisi quod per loci spatium aliqua longitudine, latitudine, altitudine ita sistitur, vel movetur, ut majori sui parte majorem locum occupet, et breviore breviorem, minusque sit in parte, quam in toto, non est corpus anima.* Quia ergo corpus, vel corporeum proprie non dicitur nisi hoc ultimo modo, utique de entitate hujusmodi extensionem habente, et e converso sola illa res dicitur incorporea, quæ hujusmodi extensionis incapax est, ideo in hoc sensu dicimus, Angelos non esse omnino corporeos, sed in sua substantia aliquid habere incorporeum per modum actus, seu formæ, sive illa sit tota illorum substantia, sive non. Quam assertionem auctoritate ostendemus in capite sequenti.

6. *Probatur ratione primo.*—Nunc breviter ratione illam probamus primo, quia Deus secundum fidem est incorporeus dicto modo, ut nunc supponimus, ergo potuit condere aliquam entitatem creatam sibi similem in illa proprietate, ergo aliquam talem condidit, ergo maxime naturam angelicam, vel saltem ex tali entitate substantiam Angeli composuit. Prima consequentia probatur, quia nulla potest ostendi repugnantia, quod creatura illam Dei proprietatem participet inferiori quidem modo, vere tamen, et proprie, tum quoad indivisibilitatem substantiæ, et carentiam extensionis, et compositionis ex partibus quasi integrantibus substantiam, tum quantum ad independentiam a materia molis quantitatis capacis; his enim modis, et non aliis rationem incorpore substantiæ explicare possumus. Neque illi, qui solum Deum faciunt incorporeum, si in hac proprietate loquuntur, rationem pro-

babilem afferunt, qua, repugnare creaturæ esse incorpoream, ostendant. Secunda vero consequentia probatur, tum quia Scriptura sæpe loquitur de creaturis spiritualibus, illas a corporibus distinguendo, et potest cum proprietate intelligi: tum etiam ex perfectione operum Dei, ad quam spectat, ut fecerit universum sibi maxime simile quoad omnes rerum gradus, ut D. Thomas, 1 part., quæst. 50, art. 1, argumentatur, et nos in dicto loco Metaphysicæ latius prosecuti sumus. Ultima vero consequentia probatur, quia creatura, si datur incorporea, ex genere suo perfectior est, quam corporalis, cum Deus incorporeus sit, Angeli vero sunt in supremo gradu creaturarum, ut ex dictis in præcedentibus constat, et ex toto discursu materiæ constabit, ergo si aliqua creata substantia incorporea est, maxime Angelica natura esse debet.

7. *Probatur secundo.* — *Error tertia.* — Unde argumentor secundo, quia homo non est pure corporeus, sed animam habet incorpoream, ergo multo minus Angelus, sed vel erit purus spiritus, vel ad minimum compositus ex spiritu. Antecedens certum censeo, ac de fide, quia in capite *Firmiter*, definit Concilium Lateranensi, sub Innocentio III, humanam naturam ex spirituali, et corporali esse compositam. Unde de fide etiam censeo, animam hominis esse incorpoream, et ideo ibi spiritualem vocari. Idemque sumitur ex Concilio Lateranensi, sub Leone X, sess. 8, definiente, animam rationalem esse natura sua immortalem, ac subinde independentem a corpore, et incorpoream. Unde Augustinus, Psal. 145, non longe a principio, *Anima* (inquit), *res spiritualis est, res incorporea est, vicina substantiæ Dei.* Et Epist. 157, attingens errorem Tertulliani, qui dixit, animas esse corporeas, et corpulentis seminibus exoriri, addit: *Quod perversius quid dici potest?* Et addit, Tertullianum ideo in illum errorem incidisse, quia Deum etiam putavit esse corporeum. Et lib. 10, Genes. ad litter., cap. 24, addit, cum anima sit ad imaginem Dei, *nihil vicinius, aut fortasse nihil tam consequens, quam ut credito, quod anima corpus sit, etiam Deus corpus esse credatur.* Unde concludit: *Nemo audeat dicere, animam esse corpus.* Ac tandem in capitibus sequentibus in Tertullianum invenitur. Et hinc etiam Isidorus, lib. 8 Etymolog., inter alios hæreticos ponit Tertullianos, quod animam corpoream, licet immortalem, esse dicerent. De qua re infra in tract. 3, dicturi iterum sumus, hæc vero in præsenti præmittere necessarium fuit, quia ex hoc principio necessario concluditur, quod intendimus.

8. *Confirmatur primo.* — *Confirmatur secundo.*—Probatur ergo consequentia in hunc modum, quia si natura angelica est omnino corporea, vel est tanquam composita ex materia corporali quantitati subjecta, et forma illi coextensa, et corporea, vel est ut entitas simplex omnino corporalis: utrumque autem repugnat his, quæ de perfectione angelicæ naturæ fides docet, ergo. Major explicata jam est, nec tertium membrum excogitari potest. Minor quod priorem partem probatur ex dictis, quia forma spiritualis et incorporea perfectior est, quam materialis et corporea, sed ostensum est, animam, quæ est forma hominis, esse incorpoream, ergo necesse est formam angelicam (si ulla est) esse incorpoream, quia probatum est, naturam Angeli esse humana perfectionem. Adde demonstratum etiam esse, naturam angelicam esse intellectualem: si autem constat corpore materiali et aliqua forma, non potest esse intellectualis ratione corporis, ut est per se notum, ergo ratione formæ: ergo necesse est, formam illam esse incorpoream, quia inde maxime constat, animam hominis esse incorpoream et spiritualem, quia intellectualis, seu rationalis est. Et hinc evidentius probatur membrum aliud de simplici entitate. Primo quia substantia simplex, completa et corporea fortasse non est possibilis, ut de substantiis corporum cœlestium communior opinio fert, vel certe si possibilis est, imperfectissima erit, quia maxime potentialis et materialis, ut in Metaphysica, disput. 13, sect. 10, ostendi, hoc autem est contra dicta de perfectione angelicæ naturæ. Secundo quia talis entitas multo minus esse posset capax intellectualitatis, quam quælibet corporalis anima. Imo minus esset capax visionis divinæ, quam corporalis oculus, juxta discursum Augustini, in dicta Epist. 111. Et propterea merito dixit idem Augustinus: *Sit licet corpus angelicum, inferius est, quam anima,* quia sive fingatur corpus, quod sit pars naturæ, sive corpus simplex, quod sit tota et integra natura, semper est magis potentiale, et minus capax intelligentiæ, et præcipue divinæ visionis. Sit ergo omnino certum, et ex principiis fidei evidenter consequens, angelicam naturam omnino corpoream non esse.

9. *Respondetur ad auctores in contrarium in num. 3 et 4.*—*Cur Angeli specie humana depingantur.*—Ad auctores vero in priori ordine

in contrarium allegatos nihil respondere oportet, nisi eos errasse, quanquam de Tertulliano aliquid statim addemus. Ad posteriores vero primo dicimus, cum circa Deum non erraverint, potuisse sine pertinaci errore circa creaturas errare, quia tunc non erat veritas quoad hanc partem, vel etiam quoad animam rationalem tam manifesta. Quocirca de illo Joanne Thessalonicensi fatemur fuisse illius sententiæ, imo etiam sensisse corpora angelica habere figuram, secundum quam depingi possunt, ut in dicta 7 Synodo refertur. Sed quia ibi non de angelicis corporibus, sed de imaginibus agebatur, Concilium assertionem probavit, rationem autem nec probavit, nec improbavit, nec disputare voluit. Et ideo Tarasius *ibidem* recapitulando sententiam illius, solum acceptat conclusionem et aliam rationem ab illo tactam, scilicet, quod Angeli depinguntur in forma humana, quia in illa apparuerunt. Unde in eodem Concilio, sessione præcedenti, circa finem, dictum fuerat, ex sententia Athanasii Angelos esse incorporeos, depingi autem symbolice et hoc etiam, quod ad imagines attinet, nihil de ratione asserendo, Concilium acceptavit.

10. *Aliqua Patrum dicta pie interpretantur.—Rejicitur Tertullianus.*—Addendum vero est, aliquas locutiones Patrum pie posse exponi, ut, verbi gratia, quod Hilarius et Cæsarius corporeum vocent omne ens, quod non est purus actus, infinitus et immensus, quomodo solent Angeli materiales vocari comparatione Dei, quia aliquid potentialitatis habent. Quam expositionem indicavit Augustinus in verbis, quæ ex Epistola vigesima-octava citavi. Quin potius idem Augustinus, libro de hæresib., cap. 86, etiam Tertullianum hoc modo ab hæresi excusat in eo, quod Deum corporeum esse dixit, quod non proprie de corpore extensionem et molem habente id intellexerit; sed per quamdam translationem,ut explicaret, non esse aliquid inane, nec alterius qualitas, aut pars, sed ens verum in se existens et ubique totum, *quamvis de anima* (inquit) *priori etiam modo corpus esse senserit.* Aliis vero locis nec a priori errore illum excusat. Neque nos oportet esse de ea re sollicitos, quia et catholicus non fuit, et in hoc satis clare locutus est, ut Pamelus, paradoxo 15, notat. Neque ex eo, quod Paulus cœlestia et terrestria corpora distinguit, recte, vel apparenter colligit Cassianus, nihil esse incorporeum, nisi Deum, quia vel Paulus per cœlestia, et terrestria corpora nihil aliud, quam cœlos incorruptibiles, et corpora corruptibilia intelligit, et non dici, nihil esse in operibus Dei, præter utraque illa corpora, igitur præter illa incorporeæ substantiæ creatæ esse possunt; vel Paulus loquitur de corporibus hominum, et terrestria vocat hæc corpora mortalia, cœlestia vero quæ in gloria existent, juxta id, quod statim subjungit : *Seminatur corpus animale, resurget autem spirituale*, qualitate utique, non substantia spiritualis vere incorporea, vel etiam neutro corpore indigens, ut jam de Angelis dicemus.

CAPUT VI.

UTRUM ANGELI SINT CORPOREI TANQUAM EX CORPORE ET SPIRITU COMPOSITI ?

1. *Prima sententia affirmans suadetur ex Patribus Græcis.* — Prima sententia affirmat, Angelos esse corporeos, non quia nihil spirituale habeant et incorporeum, sed quia sine corporibus non subsistunt, etiamsi spiritum etiam habeant. Ita ex Græcis sensit Origenes in Periarchon. Nam *in proœmio* dicit, dæmones habere corpora subtilia et tenuia, *velut aura*,, et in lib. 1, cap. 7, ait, astra esse animata, illisque insertum spiritum, et lib. 2, cap. 2, in universum impossibile putat, *penitus incorporeas remanere rationabiles naturas, sed necesse est* (ait) *eas semper conjunctas esse corporibus.* Loquitur autem de creatis naturis, nam de divina, cap. 1, ostenderat, esse omnino incorpoream, et in dicto, cap. 2, lib. 2, concludit, impossibile esse affirmare, quod præter Patrem et Filium, et Spiritum sanctum ulla alia natura sine corpore vivat, et cap. 8, dicit, Angelos esse animatos et habere animas, quas sine dubio sentit esse incorporeas, tum quia ita dixerat de anima humana, in lib. 1, cap. 1, tum quia in dicto cap. 2, lib. 2, idem sentit de omnibus rationibus naturis, quas dicit, *non esse penitus corporeas*, quia incorporeas animas habent, licet sine corporibus non subsistant. Ejusdem plane sententiæ est Cæsarius, Dialog. 1, post medium, in fine operum Nazianzeni, dicens, Angelos secundum suam naturam habere corpora subtilia, crassæ materiæ nostræ expertia. Item Elias, in orat. 1, § *Nihil enim mihi*. Citari etiam solet pro hac sententia Basilius, libro de Spiritu sancto, cap. 16, ubi ait, sicut cauterium non intelligitur sine igne, cum aliud sit subjecta materia, aliud ignis, ita in cœlestibus virtutibus: *Substantia quidem earum* (ait) *spiritus est aereus, aut ignis immaterialis, sicut scriptum*

est: *Qui facit Angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis.* Et enaration., in cap. 13 Isaiæ, circa illa verba: *Omnis anima hominis expavescet,* dicit additum esse *hominis,* quia nec anima Angeli expavescet propter excellentiam, nec anima bruti propter incapacitatem: unde sentit, Angelum esse anima et corpore compositum. Additur Athanasius, libro de communi essentia Patris, in fine, quia definit, Angelum esse animal rationale expers materiæ hymnis dicendis aptum, immortale. Et in Epistola ad Serapionem. Quod Spiritus sanctus non sit creatura, Angelos dicit circumscribi loco, quod proprium corporum est. Denique allegatur Methodius, serm. de Resurrectione.

2. *Confirmatur ex Patribus Latinis.*—Secundo ex Patribus Latinis interdum docuit sententiam hanc Augustinus, ut videre licet in lib. 83 Quæstionum, quæst. 47, ubi tribuit sanctis Angelis lucidissima et ætherea corpora. Quem locum recognoscens, lib. 1 Retract., cap. 26, non retractat, quod de Angelis dixerat, sed corrigit comparationem, quam fecerat de corporibus hominum resurgentium, dicens, illis similia esse futura. Et lib. 7, Genes., ad litter., cap. 17, tribuit dæmonibus corpora subtilissima; et lib. 3, cap. 10, vocat eos aerea animalia, quia corporum aereorum natura vigent. Et lib. 9, de Civit., cap. 12 et 13, referens eamdem sententiam ex Platone, non reprobat; imo addit, sanctos Angelos habere corpora ætherea, et in universum definit, Angelum esse animal rationale mortale. Idem de dæmonibus repetit, lib. 11, cap. 23. In libro vero 13, cap. 16, referens opinionem Platonis, quod dii sint compositi ex corpore, et anima, ac proinde mortales ex se, licet beneficio creatoris immortales, eam non reprobat, sed aliis discutiendam remittit. Et lib. 21, cap. 11, etiam de dæmonibus dubiam relinquit quæstionem, an dæmones possint ab igne cruciari, quia sua habent corpora, vel quia licet sint spiritus, Deus potest facere, ut igne crucientur. Præterea, lib. 3, de Trinitate, cap. 10, inter res cœlestes, quas non investigamus, ponit corpora Angelica secundum propriam dignitatem, et eorum actionem corporalem. Et lib. 3, de libero Arbitrio, ait, *non locis, et male corporum, sed parilitate affectuum jungi, et disparitate sejungi possunt spirituales creaturæ, quamvis corpora quæque possideant.* Idem, Epist. 111, corporales oculos Angelis sanctis tribuere videtur, et in 115, Angelos vocat *animalia aerea et ætherea,* utique propter malos et bonos. Et Psalm. 85, circa id: *Eruisti animam meam ex inferno inferiori,* ait, corpus nostrum in gloria futurum esse, *qualia sunt corpora Angelorum.*

3. Hinc D. Bernardus, serm. 5, in Cant., proponens quæstionem satis distincte, dicit, Patres in hoc diversa sentire, et se, quid verius sit, ignorare, et in lib. 5, de Consideratione, cap. 4, cum eis corpora tribuisset, addidit: *Si quis dixerit, id inter opinabilia esse ponendum, non contendo.* At vero Rupertus Bernardo æqualis ex professo hanc sententiam, defendit lib. 1, de Trinitate et operibus ejus, in Genes., cap. 11, ubi sentit, Angelos infra cœlum, et ex aere quoad corpora conditos fuisse. Et expressuis id defendit, lib. 1, de victoria Verbi, cap. 38, et late Claudianus, lib. 3, de statu Anim., circa medium, tom. 4, Bibliothecæ, impugnando Faustum supra citatum, docet, Angelos non esse omnino corporeos, sed mixtos, seu compositos ex corpore, et forma incorporea. Eamdemque sententiam tribuit Fulgentio Vasquezo, disputat. 193, cap. 2, num. 4, dicens, putasse Fulgentium, Angelos corporeos esse, tametsi corpora eorum ex elementis non sint. Sed non refert alium locum, præter cap. 3, de Fide ad Petrum, ubi sententiam illam non invenio, et quæ ibi dicit, alium habent sensum, ut dicam libro sequenti, capite quinto. Ex modernis autem hanc sententiam secuti sunt loquentes præcipue de dæmonibus, Eugubius, lib. 8, de perenni Philosophia, cap. 27, 30 et 41, qui plures philosophos adducit, quos secuti sunt etiam Niphus, de Dæmonibus, cap. 3, Franciscus Georginus, lib. 1, Problematæ, cap. 57 et 74, et lib. 6, cap. 334, et Cajetanus ad Eph. 2.

4. *Probatur eadem sententia ex Scriptura.*—Fundamenta hujus sententiæ ex aliquibus locis Scripturæ male intellectis sumuntur. Præcipuum est illud Genes.: *Cum ingressi essent filii Dei ad filias hominum,* ubi Septuaginta legunt, *Angeli Dei.* Unde multi ex antiquis Patribus de propriis Angelis locum intelligendo, inde colligunt, habere Angelos corpora, quibus fœminas cognoscere, et gigantes gignere potuerunt. Ita sensit Tertullianus, multis in locis, quæ Pamelus, in paradox. 1, congerit, illisque adjungit Justinum, Clementem Alexandrinum, Athenagoram, Methodium, Eusebium, Lactantium, Cyprianum et Josephum. Inter quos Lactantius, lib. 2, divinorum Institutorum, cap 14, latius sententiam declarat, dicens, Angelos illos fuisse ex

cœlestibus missos ad hominum custodiam, fuisseque a dæmonibus deceptos, et illectos, ut in concupiscentiam fœminarum exardescerent, et sic peccasse, et ideo exclusos a cœlo, et in infernum demissos fuisse, gigantes vero ab eis genitos neque Angelos, neque homines fuisse, sed inter eos medios, quos terrestres dæmones appellat, ut eos a prioribus dæmonibus, qui in principio peccaverunt, distinguat. Irenæus vero, lib. 4, cap. 70, omissis tot fabulis solum dicit, Angelos transgressores commixtos fuisse fœminis, atque ad eumdem modum loquuntur alii. Et ex Hebræis philo., lib. 4, de Gigantibus, de malis Angelis id interpretatur, multa vero fabulosa de Angelis, quos animas, vel animantia aerea vocat, comminiscitur, tum *ibi*, tum lib. de Somniis. At Josephus, lib. 1, antiq., cap. 4, alias 5. Angelos dicit accessisse ad fœminas: quomodo autem vel qui fuerint, non exponit.

5. *Confirmatur.* — Confirmari hoc potest. Primo, tum dæmones dicuntur rebus sensibilibus, ut bonis odoribus, et aliis delectari, sicut ex antiquis philosophis refert Augustinus 8, de Civit., cap. 16, et lib. 9, cap. 16, et lib. 10, cap. 11. Item Cyrillus, lib. 4, contr. Julian., et Theodoretus, lib. 3 et 7, Græcor. affect., hæc autem sine corporibus pati non possunt. Secundo induci solet illud ad Hebr. 1 : *Omnes sunt administratorii spiritus*, etc., quia non essent apti ad hoc ministerium, si non essent corporei, quia non possent huc, illucque discurrere, ingredi, et exire, loqui, tangi, videri, depingi et similia, quæ illis in Scriptura tribuuntur, ut Bernardus, dicto serm. 5, argumentatur. Tertio argumentatur Cajetanus philosophica congruentia, quia ad complementum universi pertinet, ut sicut in eo dantur gradus viventium, sine sensu, et sentientium sine motu locali proprio et sentientium, ac se moventium cum ratione, ita etiam detur gradus animantium et intelligentium ac se corporaliter moventium sine sensu : in hoc ergo ordine constituendi sunt Angeli.

6. *Prima conclusio.* — *Angeli sunt omnino spirituales.* — *Locus Psal.* 103, *minus certus pro conclusione.*—Nihilominus dico primo, Angelos esse substantias omnino spirituales et incorporeas, id est, in sua naturali et intrinseca constitutione, compositionem substantialem ex corpore et parte incorporea non habentes. Hanc assertionem hoc tempore fere certam esse judico, propter communem Ecclesiæ consensum, cum definitione fere manifesta et in Scriptura, et Patribus fundata. Probatur ergo primo, quia hæc sententia est magis consentanea Scripturæ, in qua Angeli frequenter vocantur spiritus : nomen autem *spiritus* cum proprietate sumptum rem incorpoream significat, ergo non est ab illa proprietate extrahendum, nisi circumstantia loci cogat, quæ necessitas in talibus locis non occurrit. Major probatur de sanctis Angelis, ex illo Actor. 8 : *Spiritus Domini rapuit Philippum*, ibi enim Angelum significari optime exponit Dydimus, lib. 3, de Spirit. sanct., parum a medio, ubi addit illud ad Hebr. 1 : *Omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi*, etc., ubi de eisdem exponit illud Psal. 103 : *Qui facis Angelos tuos spiritus, et ministros tuos ignem urentem.* Sed in hoc loco Psalmi non constat accipi spiritum pro substantia spirituali. Nam Theodoretus *ibi*, et D. Thomas ad Heb. 1, per spiritus ventos intelligunt, et comparative locum exponunt, id est, facit suos Angelos ministros veloces ut ventos, et efficaces ut ignem. Estque expositio satis apta, ut Genebrardus, Bellarminus et alii ibi tradunt. Non est tamen contemnenda expositio Patrum, qui exponunt, Deum suos spiritus facere Angelos, id est, nuntios, ut in principio hujus libri ex Augustino, et Gregorio retuli et est consentaneum Paulo, qui hac ratione vocat Angelos *Administratorios spiritus.* Vel etiamsi exponamus, Deum ipsos Angelos facere spiritus, potest intelligi proprie et substantialiter de spiritus immateriali, id est, suos ministros facit spirituales substantias et essentias, et efficaces in operando. Quam expositionem ex Latinis et Hebræis Genebrardus refert. Et si attente legatur, eam tradit Damascenus, lib, 2, de Fide, cap. 3, et Nazianzenus quem infra referam, qui verbum *facit*, exponit, id est, *conservat.* Et sic non dicitur Deus facere Angelos spiritus, quando eos mittit, sed quando eos creavit spiritus, ut sibi apti ministri essent.

7. *Efficacior locus ex Apocalypso* 1 *et* 5. — Expressus vero Angeli, qui Deo assistunt, spiritus vocantur. Apocal. 1. *Septem spiritus* dicuntur esse *in conspectu throni Dei*, et cap. 5, *septem spiritus* dicuntur *missi in omnem terram*, qui aliis locis septem Angeli esse declarantur. Per quos vel multitudo Angelorum omnium sanctorum significatur, ut Lyra, et alii volunt, vel septem principales Angeli, qui ad procurandam hominum salutem Deo assistunt, ut egregie Ribera cum Clemente Alexandrino 6, Stromat., interpretatur et Viegas sequitur. Sancti ergo Angeli spiritus absolute dicuntur in Scriptura. De malis autem sunt in

Evangeliis frequentissima loca. Matth. 8 : *Ejiciebat spiritus verbo*, et cap. 10, vocantur *spiritus immundi*, et Luc. 10 : *Spiritus subjicientur vobis*, et cap. 11 : *Assumit alios septem spiritus nequiores se*, et alibi sæpe, circa quæ loca videndus est Dydimus, loco supra citato.

8. *Spiritus proprie rem incorpoream significat.*– Jam vero quod nomen spiritus proprie sumptum rem incorpoream significet, ex Actor. 23, aperte colligitur, ubi dicitur Sadducæos negasse dari spiritum, quia negabant dari rem incorpoream, ut sic negabant, Angelos, vel animam esse incorporea. Deinde ex duobus extremis spiritibus (ut ita dicam) sufficienter id probari potest. Nam Deo hoc maxime tribuitur nomen, vel absolute, et per antonomasiam, ut Joan. 4 : *Spiritus est Deus, et in spiritu, et veritate debet adorari*, vel cum addito dicitur Spiritus sanctus, vel spiritus Dei. Aliud extremum est anima nostra, quæ spiritus etiam vocatur, quia immaterialis est, et incorporea, ut Jacob. 2. *Corpus sine spiritu mortuum est*, id est, sine anima, et 1, Corinth. 4 : *Tradere hujusmodi Satanæ in interitum carnis, ut spiritus salvus fiat in die Domini*, id est, ut anima salvetur, et 1, Corinth. 1 : *Nemo novit, quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est.* Ergo simili modo Angeli, qui inter Deum, et hominem medii sunt, spiritus dicuntur, quia incorporei sunt. De quibus, simulque de animabus hominum recte intelliguntur universales locutiones Scripturæ : *Omnis spiritus laudet Dominum*, Psalm. 150 et Daniel 3, distincte dicitur : *Benedicite spiritus et animæ justorum Domino*. Ubi etiam ponderari potest cum Augustino, lib 1, Retract., cap. 10 et 16, et lib. 2, cap. 14. Angelos in Scriptura nunquam vocari animas, sed vocari simpliciter spiritus, quia non sunt sicut spiritus hominum, qui simul sunt animæ, quia sunt spiritus incompleti, et imperfecti, Angeli vero nunquam dicuntur animæ, quia sunt spiritus tantum subsistentes, non autem corpora informantes. Unde neque invenitur in Scriptura, quod animas habere dicantur, sicut homines. sed esse spiritus Deo assistentes, aut ministrantes, aut ipsum laudantes, per quæ omnia significantur esse spiritus integri, et omnino incorporei. Denique quod in hac proprietate nominis *spiritus* servanda nullum sit inconveniens, per se notum videtur, et ex rationibus quibus hæc veritas probabitur, fiet manifestum.

9. *Probatur secundo ex Ecclesiæ definitione. —Rejicitur opinio Ruperti.*—Secundo probatur ex Ecclesiæ definitione, nam Concilium Lateranense, sub Innocent. III, quod etiam refertur in capite *Firmiter*, de Summ. Trinit. dicit : *Simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem, et corporalem angelicam videlicet, et mundanam, et deinde humanam quasi communem ex spiritu, et corpore constitutam.* Ex quibus verbis imprimis intelligimus, Angelos esse creaturas spirituales, id est, incorporeas; condistinguuntur enim a corporalibus. Deinde intelligimus, sicut corporales creaturæ condistinctæ ab hominibus mere corporales sunt, et non mixtæ ex spiritibus, ita e contrario Angelos ut condistincti tam ab hominibus, quam a tota mundana creatura, esse puros spiritus, et non ex corpore et spiritu mixtos. Tertio colligimus, sicut creaturæ corporales a Deo creatæ sunt integræ substantiæ, et supposita, creationem simpliciter terminantia, ita Angelos esse integras substantias, et supposita omnino spiritualia. Quarto ex dictis verbis reprobatur opinio Ruperti, et aliorum dicentium, Angelos creatos esse ex aere : nam Concilium aperte definit creatos esse ex nihilo, ac proinde non esse corporeos, cum ex nullo corpore facti sint, sed a corporibus omnino in sua creatione distinguantur. Denique pondero, sub creatione creaturæ corporalis comprehendi aerem, quantumvis subtile corpus, et invisibile sit, ac proinde Angelos vocari spiritus, ut distinguitur a vento, et ab omni corpore, quatumvis tenui, et invisibili, ac proinde esse proprie spiritus incorporeos. Propter quæ jam fere omnes fatentur, hanc fuisse illius Concilii sententiam.

10. Quod si quis objiciat, hinc sequi, dogma hoc jam esse de fide, cum tamen etiam post illud Concilium multi catholici contrarium senserint, ut Cajetanus, Eugubinus, etc., possemus respondere, eos non satis verba Concilii ponderasse. Sed adhuc obstat, quod fere omnes scholastici postea scripserunt, et nihilominus non docent hoc tanquam de fide. Unde Bartholomæus Carranius, in Annotat., ad 7, Synod., act. 5, simpliciter asserit, controversiam hanc nondum Ecclesiæ censura terminatam esse sentiens prædicta verba Concillii vim definitionis non habere, cujus nullam rationem præbet. Idem sentit Cano, lib. 5, de Locis, cap. 5, in fine, q. 4, Xystus Senensis, lib. 5, Biblioth., anno 8, et rationem reddit, quod mens Concilii directe solum fuerit definire, Deum initio temporis omnia condidisse, et reliqua obiter dixerit, communiorem sententiam sequendo. Alii vero dicunt, Concilium solum

voluisse definire, Deum esse auctorem rerum omnium, reliqua obiter, et probabiliori modo dixisse. Ita fere docent moderni interpretes D. Thomæ 1, part. 50, art. 1. et q. 51, art. 1. Qui nihilominus propter ejusdem Concilii auctoritatem docent, non posse hanc sententiam sine temeritate negari. Quibus in hac ultima parte indubitanter assentior: nec audeo contra eos dicere, illam esse fidei definitionem, præsertim quia video, non esse in hoc gradu ab Ecclesia receptam. Nihilominus tamen pondero Concilium ita incepisse: *Firmiter credidimus, et simpliciter confitemur*, et quidquid sub his verbis de Dei substantia, et attributis, ac Trinitate docet, dogma esse fidei. Postea vero de operatione ipsius prius dicit: *Unum universorum principium, creator omnium spiritualium et corporalium*, quæ ad definitionem fidei etiam pertinent. Et tamen eodem tenore prosequitur, dicens: *Qui suam omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit*, etc., usque ad illud: *Et humanam ex spiritu, et corpore constitutam*. In quibus etiam verbis quod Deus ex nihilo spiritualem substantiam condiderit, et quod homo constet spiritu, et corpore, profecte ad definitionem fidei pertinet. Sicut etiam quod immediate post adjungit, dæmones non natura, sed a se malos esse, definitio fidei est. Mirum ergo videri potest, quod solum pauca illa verba interposite de distinctione angelicæ naturæ a corporea, et a composita ex corpore, et spiritu obiter tantum, et non sub certitudine eadem, dicta credantur. Quod non eo animo considero, ut hoc dogma de fide esse doceam, sed ut ostendam, quanta sit temeritas tantæ auctoritati se opponere, aut per voluntariam interpretationem illam enervare.

11. *Probatur tertio ex Patrum auctoritate ac primum ex Dionysio.*—Tertio probatur assertio Patrum auctoritate, et imprimis Dionysii, cap. 1, de cœlesti Hierarch., variis nominibus, et loquendi modis hanc veritatem insinuat, Angelos enim vocat *cælestes spiritus*, quorum spiritualem naturam in ordine ad cognitionem nostram, sic explicat. *Ad simplices, nullisque figuris umbratas cælestium rerum itelligentias assimilationesque subvehamur. Neque possibile est humanæ menti ad spirituales illam cælestium distinctionum imitationem intelligentiamque conscendere*, etc. Et infra: *Et cætera in hunc modum, quæ cælestibus quidem spiritualibusque substantiis divine, ac unde, nobis vero per signa traduntur*. Et in cap. 2, perfectione, et operatione omnes Angelos spirituales esse docet, licet pro capite humano per signa corporea repræsententur, et interdum per aliqua, quæ videntur absurda, *ne illi qui nihil celsius mortali hac luce, et corporum specie contueri queunt*, tales esse Angelos putarent. Multo vero clarius, et uberius, cap. 4, de divin. Nominib., in principio, de illius ait: *Dei gratia subsistunt intelligibiles omnes spiritualesque substantiæ*, etc., *vitamque habent indeficientem*. Et infra: *Incorporales omnino, atque materia carentes intelligitur, et tanquam spiritus supra mundanum intelligunt modum.*

12. Dicet fortasse aliquis, hæc solis sanctis Angelis a Dionysio tribui. Nam in quarta parte ejusdem capitis, *Dæmonibus* (ait) *est furor irrationabilis, demens concupiscentia, imaginatio præceps atque propterea.* Propter quæ verba D. Thomas, quæst. 16, de Malo, art. 1, ad 3, dixit probabile esse, Dionysium cum Platonicis opiniatum fuisse, dæmones esse animalia quædam habentia appetitum, et apprehensionem sensivam. Multo tamen verius est, quod statim subdit idem Sanctus, Dionysium metaphorice tribuisse dæmonibus furorem, et concupiscentiam ad significandam inordinationem quam habent in operationibus, et affectibus, qui passionibus illis appetitus in voluntate respondent. Et simili ratione eorum inordinatas cogitationes intellectuales nomine phantasiæ, vel imaginationis significasse. Et hoc optime ex doctrina ejusdem Dionysii, cap. 2, de cœlesti Hierarch., confirmat, ubi similes affectus per metaphoram sanctis Angelis, in ipsi Deo tribui declarat. Et ideo existimo, in dicto capite quarto, addisse illa verba imperfectionem significantia, scilicet, *irrationabilis, demens, et præceps*, ut peculiarem modum, quo per metaphoram attribuuntur dæmonibus, indicaret. Quod autem senserit, dæmones quoad substantiam esse ejusdem naturæ cum sanctis Angelis, evidenter ostendit, cum subdit: *Neque indulta illis angelica munera immutata dicimus, veruntamen simul et integra, et lucidissima perstat.* Evidentius inferius inde probat, primam originem mali non esse corpus, *quia sine corpore malitia potest irrepere, sicut in dæmonibus.* Idem sensisse videtur Irenæus, lib. 3, cap. 23, dicens: *Sine carne Angeli sunt*, præsertim cum lib. 2, cap. 54, a materialibus, quæ sub cœlo sunt, distinguat, quæ sunt supra illud, quæ spiritualiora vocat.

13. Præterea Athanasius quem refert Germanu Constantinopolitanus Patri, in Epist. ad Thomam Episcop., quæ in 2 Synodo Nicen.,

act. 4, refertur, imagines Angelorum symbolicas esse dicit: *Quia Angeli spiritus et ignes sunt ab omni corporea figuratione et natura alieni.* Unde in libro de Testimoniis sacræ Scripturæ, de naturali communione, seu de communi essentia Patris, et Filii sic definit Angelum : *Est animal rationale expers materiæ,* ubi *animal,* vocat lato modo, id est, vivens, alias sibi repugnaret, in altera parte *expers materiæ.* Idem sentit Nazianzenus, orat. 34, quæ est secunda de Theologia, in fine, ubi locum Psalm. 103 : *Angelos suos spiritus facit et ministros suos flammam ignis,* ita exponit : *Spiritus, et ignis Angelus appellatur, illud quia intellectuali natura est præditus, hoc quia purgandis animis nostris adhibetur. Nam primaria illa essentia iisdem nominibus in Scriptura sacra nuncupatur. Sed sint sane illi incorporei, aut quam proxime ad hoc accedentes.* Ex quo ultimo verbo potest quis occasionem arripere eludendi hoc testimonium, sed immerito, quia potius confirmat et declarat mentem ejus. Nam quia dixerat, Deum spiritum nuncupari, quod nomen Angelis etiam tribuitur, ut ostenderet inter eos discrimen, addit, Angelos quidem esse incorporeos, sed non ita puros, sicut est Deus, sed proxime ad illum accedentes, quia re vera corpore carent, non tamen in ea puritate et simplicitate, qua Deus. Unde de illis inferius ait, esse *intelligentes virtutes, vel potius mentes et puras naturas.* In quibus verbis satis etiam significat, esse simplices naturas omnino intellectuales, et ideo non ex mente, et corpore constantes, sed omnino mentes a corporea concretione puræ.

14. Gregorius etiam Nyssenus, lib. de Orat., circa illa verba : *Fiat voluntas tua sicut in cœlo, et in terra,* dicit, ibi latere mysterium, quia *omnis creatura rationalis partim in incorpoream naturam, partim in corpoream divisa est. Est autem angelica quidem incorporea, altera vero species nos homines sumus. Atque illa quidem incorporea cum sit, sola mente comprehenditur.* Et lib. de vita Moys., aliquantulum a principio. Angelos ait, *qui natura incorporei sunt,* ad custodiam hominum esse destinatos. Concordat Basilius, homil. 9 : *Quod Deus non sit auctor malorum, circa finem.* Quærens enim, quæ sit dæmonis natura, inquit : *Natura ejus incorporea est secundum Apostolorum, dicentem : Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus spiritalia nequitiæ.* Ubi *spiritalia* proprie intelligit, id est, *incorporea,* et illud *in cœlestibus*, exponit, id est, in hoc aere, ex aliis ejusdem Pauli verbis Ephes. 2. *Et vos cum essetis mortui delictis et peccatis vestris, in quibus aliquando fuistis secundum sæculum mundi hujus, secundum principium potestatis aeris hujus, spiritus, qui nunc operatur in filios diffidentiæ ;* ubi Paulus et dæmonem vocat spiritum, et locum principatus ejus aerem designat, in utroque ostendens dæmonem spiritualem omnino esse et incorporeum, et invisibilem, multo aliter quam sit aer : eadem ergo est Basilii intentio.

15. His plane consentit Chrysostomus, qui homil. 22, in cap. 6, Genes., inde probat, Angelum cecidisse, antequam homo esset in paradiso, quia invidit ei : *Alias* (inquit) *quomodo rationi consonum est, Angelum incorporeum et in tali dignitate constitutum homini invidere corpore circumamicto. Sed invidit, quia a superna gloria in extremam ignominiam dejectus est, licet esset incorporeus.* Et in sequentibus sæpe, ac constanter vocat illos incorporeos. Et inde probat, Patres antiquos, quibus Angeli visibiliter apparebant, non vidisse Angelorum substantiam : *Quo pacto enim* (ait) *videri possit incorporalis substantia ?* Et infra *incorpoream et spiritualem naturam* vocat, quæ corporis complexum non fert. Et simili modo, homil. 44, in Matth., circa finem. *Nonne* (ait) *naturæ incorporeæ diabolus est? nonne multo melior hominibus erat? hic tamen in tenebras ex luce conversus est.* Eodem modo Cyrillus, lib. 4, in Joan., cap. 10. Angelos incorporeos vocat, et lib. 3, in Genes., circa principium inde ostendit, non fuisse Angelos, qui fœminas concupierunt, quia incorporei sunt. Et infra : *Neque coitu opus habent, cum sint a corporibus liberi,* additque, *et hoc docet Scriptura.* Et capite sequenti, ejusdem naturæ incorporeæ dicit fuisse dæmones et sua culpa cecidisse. Idem expresse habet Theodoretus, q. 20 et 47, in Genes., et Zacharius 1, ad illa verba, *Vidi nocte,* etc., et Dydimus, lib. 1, de Spirit. sanct., in principio : *Manifestum est* (inquit) *non a corporibus tantum : sed et ab incorporalibus creaturis extraneum esse Spiritum sanctum.* Ubi per incorporales creaturas non nisi Angelos intelligere potuit, loquitur enim de creaturis sanctificationis capacibus, easque a corporalibus, id est, ab hominibus distinguit. Quod in sequentibus evidenter ac propriis nominibus hominum et Angelorum declarat, et Angelum etiam vocat *invisibilem creaturam, quam* (ait) *rationabilem et incorporalem substantiam vocari consuetudinis est,* quam etiam dicit esse per se simplicem, subsistentem et sanctificationis capacem. Et lib. 3, in principio : *Angeli* (inquit) *quan-*

quam spiritus sint et ad diversa propter eos, qui salutem accepturi sunt, ministeria mittantur, non sunt tamen auctores salutis; sed eum, qui salutis auctor est, interpretantur et nuntiant.

16. Ejusdem veritatis testis est Damascenus, lib. 1, de Fide, cap. 17, ubi ait, Angelum esse in loco finito, non tamen corporali, sed intellectuali modo. In libro autem 2, cap. 3, dicit: *Angelum factum esse ex nihilo, naturam corporis expertem, velut spiritum quemdam, et ad imaginem Dei.* Et infra: *Angelus porro essentia est intelligens, perpetuo motu, ac arbitrii libertate prædicta, corporis expers.* Nec refert, quod statim subdit, Angelum comparatum ad Deum *crassum, ac materia constantem reperiri*, id enim, ut recte ibi notat Clictoveus, non quia veram corporum materiam habeat, dicitur, sed propter potentialitatem et compositionem, quam Angelus habet cum Deo comparatus. Et lib. de Decret. et Placit., primæ inst., cap. 7, distinguens essentiam in corpoream et corpore vacantem, subdit: *Incorpoream autem hic appello essentiam, ut Angelum, ut dæmonem*, et postea Deum etiam numerat: unde constat, eum omni rigore de carentia corporis loqui. Simili modo dixit Anastasius Nicenus, in Quæstionibus sacræ Script., q. 20. Angelos a corporibus esse *omnino liberos et hanc mixtionem non habere.* Et citat Theodoretus, in dicta q. 20, in Genes. Favet Sophronius, orat. de sanct. Angel., tom. 2, Biblioth., dum eos vocat, *divinos Dei exercitus, materiæ expertes, mente, rationeque præditas intelligentias.* Denique, in tom. 6, Biblioth., in Liturgiis Græcorum, in quadam Oda 6, hæc verba Genebrardus, refert: *Sancti Angeli primi luminis secunda lumina, participatione materiæ experte et beatissimo decore excellentes.* Ex quibus omnibus satis colligitur, fuisse veritatem hanc in Ecclesia Græca et Patribus ejus, receptissimam.

17. *Ex Latinis Patribus probatur.*—Ex Latinis Patribus antiquis non habemus tam expressa et specialia testimonia, habemus tamen generalem quemdam loquendi modum, quo angelicam naturam a corporali distinguentes, spiritualem vocant, significantes profecto, Angelos puros Spiritus esse et corporibus carere. Sic Leo papa, Epist. 93, ad Turibium, cap. 6, dicit: *Fides vera, quæ est catholica, omnium creaturarum sive spiritualium, sive corporalium bonam confitetur substantiam.* Et Hilarius, l. 8, de Trinitate, circa finem. Principatus et Potestates *spiritualia* vocat, *quæ in Christo imagine Dei permanent*, et lib. 5 dixerat, Deum *spiritus suos facere Angelos*, dum eos in ministerium mittit. Hinc etiam Hieronymus, in Isai. 63, tractans illa verba *Spiritus Domini ductor ejus fuit*, inquit, *Spiritum hic Angelum debemus intelligere, qui ductor fuit populi Israel*, juxta illud: *Qui facit Angelos suos spiritus.* Et in epistola ad Hebræos: *Omnes sunt administratorii spiritus. Consideremus etiam quod in Actibus scribitur; Spiritus Domini rapuit Philippum, an super Angelo debeamus accipere.* Dicit autem idem Hieronymus, Isai. 49, in ultimis verbis, *spiritum incorporalem esse.* Et in eodem sensu dixit Ambrosius, ad Hebr. 1, in id: *Qui facit Angelos suos spiritus. Quæris hujus naturæ nomen? spiritus est. Quæris officii? Angelus est. Ex eo, quod est, est spiritus; ex eo, quod agit, Angelus est.* Et in expositione Symboli, cap. 32, spiritum, qui rapuit Philippum, Angelum fuisse declarat. Ubi recte addere possumus Gregorii interrogationem et Petri responsionem, lib. 4, Dialog., cap. 29: *Dic, quæso te, apostatas spiritus a cœlesti gloria dejectos esse corporeos, an incorporeos suspicaris? Quis sanum sapiens, esse spiritus corporeos dixerit?* Unde idem Gregorius, lib. 2, Moral., cap. 4, alias 5, de Natura angelica loquens, ait: *Spiritalis natura ex mente et corpore dupliciter non est*, eamdemque statim *naturam incorpoream vocat*, et lib. 4, cap. 8, dixit, Angelos esse *solummodo spiritus.* Ac denique Richardus Victorinus, l. 4, de Trinitate, c. ult., ex professo impugnat eos, qui dicebant naturam angelicam ex corpore esse compositam, et optimis rationibus veritatem confirmat, quas paulo post attingemus.

18. *Probatur quarto ex scholasticorum consensu.* — Quarto probatur hæc sententia communi consensu scholasticorum, qui magni ponderis est, quando vel nullo vel fere nullo dissentiente, in aliqua theologica assertione concordant. Ita vero in præsenti contingere constat ex D. Thoma, 1 part., quæst. 50, a. 1, ubi definit, Angelum esse omnino incorporeum, et ad majorem explicationem addit in articulo secundo, non constare materia et forma, et quæst. 51 addit, non habere Angelos corpora sibi naturaliter unita. Quibus locis idem tradunt Cajetanus et omnes expositores. Item lib. 2, contra Gentes, c. 49, et proprius c. 90, 91 et sequentibus, ubi Ferrariensis. Idem Magister cum cæteris scholasticis, in 2, d. 8, et Albertus, in Summa, 2 part., tract. 2, q. 6, Alensis, Altissiodorensis, et alii in principio hujus materiæ allegati.

19. *Probatur ratione.*—Ultimo addere possumus rationes, quæ vel a posteriori ex effectibus aut signis, vel a priori ex causis sumi possunt. Priori modo philosophi naturam et perfectionem intelligentiarum ex motibus cœlorum inquirunt, de quo discursu, ejusque efficacia, in disp. 35 Metaphysicæ, dixi. Hic ergo ex signis et effectibus revelatis theologice argumentari possumus, quia Angeli descendunt et ascendunt a cœlo in terram, ut Scriptura sæpissime testatur, ergo penetrant cœlos, transeunt enim per illos sine illorum divisione, cum enim sint incorruptibiles, non dividuntur, ergo Angeli sunt incorporei: nam cum corporibus non possunt cœlos penetrare. Hac ratione utitur Clitoveus super Damascenum supra. Posset tamen responderi, illud de solis sanctis Angelis in Scriptura affirmari: illos autem posse penetrare cœlos ratione gloriæ, non ratione naturæ. Nam licet corpora habeant, non habent illa in pura natura, sed cum dotibus gloriæ multo majori ratione, quam sanctorum hominum corpora hujusmodi dotes post resurrectionem habebunt. Unde illa ratione non probatur, Angelos non habere corpora, sed habere illa gloriosa. De dæmonibus autem non legimus ascendere in cœlum æthereum, sed ad summum in aereo versari. Unde Athanasius, quæst. 8, ad Antiochum, tractans verba illa Job 1: *Cum venirent filii Dei, ut assisterent coram Domino, affuit inter illos etiam Satan,* colligit, conventum illum non fuisse factum in cœlo, quia illuc ascendere non potest Satan. Quod si instetur, quia dæmones saltem cum peccarunt, de cœlo, in quo creati fuerant, ceciderunt, ut ibi etiam dicit Athanasius, ergo penetrarunt illud sine dote gloriæ, ac proinde id tribuendum erit immaterialitati eorum, et quod incorporei sint: responderi potest, non fuisse creatos in cœlo proprio et æthereo, sed in hoc mundo inferiori, ut illuc per gloriam transferrentur, ut supra ex Ruperto retulimus.

20. Verumtamen quoad dæmones responsio non satisfacit, nam in superioribus ostensum est, Angelos omnes, vel in cœlo empyreo, vel in firmamento fuisse creatos, quod ad vim rationis sufficit, ut per se constat. Deinde quod dicitur de dotibus corporum sanctorum Angelorum novum est. Nam illam, quam habent substantiæ suæ subtilitatem, agilitatem et celeritatem, non adventitiam, nec supernaturalem, sed connaturalem illis esse semper creditum est. Nec de talibus dotibus corporalis gloriæ in sanctis Angelis vel in Scriptura, vel in sanctis Patribus reperietur mentio. Quapropter argumentum factum valde probabile est.

21. *Prima confirmatio.* — Eo vel maxime, quod dæmones licet cœlos non ascendant, hæc corpora inferiora penetrant, nam ingrediuntur in cubiculum undique clausum et in corpora hominum. Nec dici potest ingredi per poros, quia pori non sunt continui, unde non possunt per plures simul poros ingredi, quia oporteret in tot partes scindi dæmonis corpus, quot essent pori, per quos ingrederetur, quia non posset aliter partes inter poros existentes penetrare: nec etiam totum corpus dæmonis posset in tantam subtilitatem redigi, ut per modum lineæ longissimæ et subtilissimæ per angustissimum porum ingrederetur. Nam si Angelus naturale corpus habet, profecto esse debet incorruptibile et valde perfectum, ut sit proportionatum spirituali perfectioni ejus: at vero tanta compressio corporis non potest intelligi sine magna imperfectione et interna mutatione, alteratione et condensatione, vel rarefactione corporis secundum partes diversas. Quod si dicatur corpus Angeli in se tam minimæ quantitatis esse, ut per minimum unius pori foramen sine interna sui mutatione ingredi possit, profecto valde imperfectum esse tale corpus, et ad omnem usum spiritualis formæ ineptissimum; incredibile ergo est, tale corpus esse Angelo connaturale.

22. *Secunda confirmatio.* — Et hoc optime confirmat argumentum, quod Richardus Victorinus et Clictoveus supra sumunt ex eo, quod Marcus 5, et Luc 8, legionem dæmonum in unius hominis corpus introisse dicitur. Nam una legio numerum 6666 dæmonum complectitur: qualia ergo possent esse dæmonum corpora, quæ sine penetratione inter seipsa, vel cum patribus corporis hominis obsessi intra unum hominem simul existere poterant? Enervari autem potest hoc signum juxta opinionem, quæ dicit, non oportere legionis nomine significari certum ac definitum numerum, sed multitudinem indefinitam, quia multi erant, ut dicit Marcus. Verumtamen licet hoc detur, nihilominus negari non potest, quia magna multitudo significetur. Unde Hieronymus ibi etiam majorem multitudinem indicat, numerum decem millium exaggerando, et ita licet demus, numerum esse incertum et indefinitum, ad vim argumenti satis est, quod satis magnus fuerit.

23. *Secunda ratio a priori.*—Secundo principaliter adduntur rationes a priori, quæ ex causa efficiente, et finali præsertim desumen-

dæ sunt. Prima est, quia Deus potuit creaturas intellectuales, quæ sint substantiæ completæ, et spirituales, ac incorporeæ, producere, et ad perfectionem operum ejus pertinuit, ut illas produceret, ergo affirmandum omnino est, illas produxisse. Primo quidem, quia non potest ex parte talis affectus repugnantia designari, unde si id non posset, tantum defectui potentiæ Dei attribui posset, quod est contra omnipotentiam ejus, ac subinde contra fidem, saltem per illationem fore evidentem. Secundo quia de fide est, potuisse Deum producere, et produxisse substantiam quamdam incorpoream, et intellectualem, licet incompletam, ut posset esse forma corporis, ergo fere æqualiter certum est, potuisse Deum creare integram, et completam substantiam intellectualem, et incorpoream, per se, ac sine corpore, vel habitudine ad illud subsistentem. Probatur consequentia, quia ex illo exemplo constat, immaterialitatem, seu carentiam corporeitatis non repugnare substantiæ creatæ: hoc autem posito evidens est, non magis repugnare substantiæ completæ, quam incompletæ. Imo ex se magis congruere videtur conditio illa cum integra substantia omnino abtrahente a corpore, quam cum incompleta. Hac autem de veritate de possibili supposita. Minor probatur, optime applicando discursum D. Thomas, in dicta quæst. 50, art. 1, servata eadem forma argumentandi, quia ad universi perfectionem pertinet, ut sit Deo simile etiam in modo essendi quoad fieri possit: est autem Deus integra substantia intellectualis, et incorporea, ergo ad perfectionem operum ejus pertinuit, ut essent in universo creaturæ aliquæ similes Deo in modo illo complete subsistendi, et intelligendi sine corpore. Vel aliter, quia ad perfectionem universi spectat, ut in sint omnes rerum gradus: sed unus ex his gradibus est gradus intellectualis completus, et perfectus in suo ordine, ergo hic etiam creari debuit. Imo quo gradus iste perfectior est cæteris in naturali perfectione, eo ad universi complementum magis necessarius est. Atque eadem ratione non potuit esse tantum inchoatus, et imperfectus, ut in anima rationali reperitur, sed suum complementum, et integritatem habere debuit. Quas rationes in dicto loco Metaphysicæ latius prosecutus sum, et ideo de illis plura hic dicere non judicio necessarium.

24. *Tertia ratio.* — Altera ratio sumitur ex D. Thoma, 1 part., quæst. 51, art. 1, quam magis explicat et consummat, q. 70, a. 3, fundaturque præcipue in causalitate finali, quæ inter materiam et formam, seu corpus et animam intercedere debet, ut ad unam naturam constituendam convenienter uniantur. Si enim Angeli essent corporei, tanquam ex corpore et spiritu constantes, necessarium esset corpus comparari ad spiritum, ut materiam ad formam, quia non possent per se uniri, nisi per modum potentiæ et actus : clarum autem est, inter corpus et spiritum illud esse potentiam, hunc vero actum. Constabit ergo Angelus ex corpore et spiritu, tanquam ex materia et forma, sed non potest hoc modo spiritus angelicus uniri corpori, ergo non possunt Angeli hoc modo esse corporei. Probatur Minor, quia spiritus non unitur corpori ut forma materiæ principaliter propter bonum corporis, sed ut illo tanquam organo et instrumento utatur ad suam propriam operationem, quæ est intelligere, quia non est forma propter materiam, sed potius materia propter formam, quia semper ignobile est propter nobilius, non e contrario. At corpus non potest deservire spiritui angelico ad suam operationem, ergo talis spiritus non est forma corporis, nec ad illud actuandum natura sua ordinatur. Nam sicut affirmatio est causa affirmationis, ita negatio negationis, quando ratio, seu causa est adæquata, ita enim est in præsenti, ut videre licet in anima hominis, unitur enim corpori ut forma, quia illo indiget ut organo ad suum proprium intelligendi munus et ad scientiam comparandam ; quo fine sublato, impertinens esset talis unio, ac subinde non esset intrinseca et connaturalis. Quod autem hic finis cesset in spiritibus angelicis, ut in Minori sumebatur, probatur, quia corpus non servit spiritui ad cognitionem intellectualem et scientiam acquirendam, nisi media cognitione sensus : at vero corpus si esset Angelo, non haberet organa sensus, et consequenter nec facultatem sentiendi, ergo esset inutile ad operationes intellectus, ac subinde incapax naturalis et substantialis unionis ad spiritum angelicum. Minor probatur, quia tale corpus esset simplex et non mixtum, quia futurum esset immortale et incorruptibile, ac proinde inalterabile et incapax tactus, et aliorum sensuum.

25. *Responsio Cajetani. — Confutatur.* — Dicet aliquis cum Cajetano supra, satis esse, quod tale corpus possit deservire spiritui ad motum localem, quod potest habere, etiamsi sensibus careat. Sed hoc refutatur facile, quia vel est sermo de motu aliorum corporum, quibus Angelus non unitur ut forma, vel de motu

tantam illius proprii corporis, cui uniri fingitur. Ad priorem motum impertinens est unio cum corpore nec sentiente, nec habente operationes organicas, quæ possint esse instrumenta movendi aliud corpus, sicut nunc anima mea per manum calamum movet, nam in corpore angelico simplici, et uniformi talis movendi modus intelligi non potest. Unde licet Angelus esset corporeus, non rapuisset, verbi gratia, Philippum, vel Habacuc per suum corpus, sed *in impetu spiritui sui,* seu per suam voluntatem, et imperium, quod æque bene, ac expeditius facere potest per suas spirituales potentias, etiamsi corpus non habeat. Si vero de solo intrinseco corpore, et motu ejus sermo sit, impertinens est substantialis unio spiritus cum corpore propter solum talem motum. Tum quia ille motus nihil deservit spiritui, quia licet ipse simul cum corpore moveretur, expeditius, et magis per se primo se movere posset sine tali corpore, quam cum illo, et ita solum in eo motu deserviret corpori, et consequenter uniretur corpori propter solum corpus, non propter se, quod repugnat recto ordini rerum, ut ostensum est. Tum etiam quia ad movendum illudmet corpus tantum localiter, impertinens esset unio substantialis ad ipsum, quia sufficit assistentia, et præsentia cum facultate localiter motiva, quæ de se extrinseca est, solumque accidentalem conjunctionem motoris, et mobilis requirit. Quapropter ille gradus medius substantiæ corporeæ viventis vita intellectiva cum potentia tantum loco motiva corporis falso confingitur a Cajetano. Tum quia ad perfectionem universi non pertinet, tum etiam, quia localis motio per se, ac præcise spectata non est actio vitalis, propter quam per se primo intrinsecum principium vitæ necessarium sit, sed solum quatenus fit per aliquam actionem vitalem, quæ per corpus exercenda sit : ut in animalibus motus progressivus est actio vitalis corporalis, quia media phantasia, et appetitu vitali fit. At vero si vivens sit pure intellectuale, motio corporis solum procedet ab actibus vitæ intellectualis, qui per se a corpore non pendent, et ideo ille gradus vitæ non conjungitur corpori substantialiter propter solum motum localem. Ac proinde talis gradus viventium ad perfectionem universi non requiritur.

26. *Alia responsio. — Confutatur.* — Aliter vero posset quis vim dictæ rationis effugere, tribuendo Angelis corporeis aliquam cognitionem per corpus, quæ non esset ejusdem rationis cum nostra sensitiva cognitione, sed perfectioris, per potentias corporeas simpliciores nostris sensibus, et alterius rationis. Sed hoc imprimis sine fundamento fingeretur, et præter humanam intelligentiam, quia nullum habemus nos principium ad excogitandum talem modum cognitionis corporalis, vel facultatis cognoscitivæ corporalis, et non sensitivæ, vel si sensitiva dicatur, quia corporea ponitur, sit abstracta ab his qualitatibus sensibilius, quas nos experimur. Nam licet fortasse non possit positive ostendi talem modum cognitionis corporalis esse impossibilem ; nihilominus impossibile nobis est ex his, quæ experimur, illum concipere, ac proinde vanum, et voluntarium esset illum Angelis tribuere. Ac deinde talis corporalis cognitio imperfectionem potius Angelis afferret, quam perfectionem, quia et intelligerent semper dependenter a corpore, et solum per corpus possent scientiam acquirere, quæ perfectionem intelligendi minuunt, cum intelligere per se abstrahat a corpore, et eo perfectius, sit quominus a corpore pendet.

27. *Confirmatur eadem ratio.* — Atque hinc ulterius hac ratione concluditur, non solum dari aliquos Angelos, qui sint substantiæ incorporeæ integræ, et completæ, quod præcedens ratio tantum concludebat, sed etiam omnes Angelos esse hoc modo incorporeos, ac proinde præter hominem nullam dari rationalem substantiam corpoream. Probatur, quia omnis Angelus est intellectualis, et ex ea parte incorporeus, et alioqui nullus Angelus est capax sensuum, aut cognitionis per corpus, quia nullus est, qui habeat corpus corruptibile, aut ex mixtione qualitatum ad organa sensuum accommodata compositum, ergo nullus est Angelus, qui habeat spiritum corpori substantialiter mixtum, vel per modum formæ unitum. Unde frustra quidam tribuunt corpora dæmoniis, et non sanctis Angelis, ut latius in dicta disput. 35 Metaphysicæ, sect. 3, num. 10 et sequentibus dixi.

28. *Respondetur ad Patres pro prima sententia adductos in numero primo. — Quid de Augustino in numero secundo citatur.* — Ad Patres pro præcedenti sententia allegatos, fatemur imprimis aliquos fuisse illius sententiæ, præsertim Origenem, Cæsarium et Eliam Cretensem. Basilius vero cum alibi suam mentem explicuerit, recte exponitur, vocare Angelum spiritum aereum secundum metaphoram, propter subtilitatem invisibilem, ac velocitatem, sicut etiam vocat ignem et addit

immaterialem, quæ vox satis metaphoram declarat. Et similiter per animam Angeli ipsam Angeli vitam et mentem significavit. Idem dicendum est de Athanasio, nam ex definitione Angeli ibi citata potius contrarium colligitur. Quod autem dicit, Angelum circumscribi loco, non intelligit de modo corporeo, sed per limitationem naturæ, quia immensi non sunt, ut infra dicemus. De Augustino vero negare non possumus sæpe in eam partem cum Platonicis inclinasse, ut etiam D. Thomas fatetur. Aliquando vero et non raro sub dubitatione loquitur, et rem indecisam relinquit. Cum vero in Retractationibus negaverit, Angelum esse, vel habere animam, satis indicat esse substantiam simplicem, quam non potuit ponere omnino corpoream, cum animan nostram fateatur et defendat esse incorpoream, et ita ex principiis Augustini vera sententia colligitur. Ac denique, lib. 15, de Civit., c. 23, cum dicit, Angelos natura sua spiritus esse, generatim loquendo, eos censet esse incorporeos, licet postea definire non audeat, an aliqui saltem ex malis corpora habeant aerea.

29. *Ad Bernardum in numero secundo.* — Unde mirum etiam non est, quod Bernardus, in hac quæstione dubius fuerit, vel quod in eam partem magis inclinaverit formidando et opinando. Neque enim serm. 6, in Cantic., firmius adhæret illi sententiæ, quæ Angelis tribuit corpora, quando ita loquitur : *Ut præcedenti sequens sermo cohæreat, tenetis datum superius solum summum et incircumscriptum spiritum ad omne, quod facere, vel fieri vult, corporis instrumento, sive obsequio non egere.* Loquitur enim de corpore organo, vel instrumento abstracte, sive conjuncto substantialiter, sive tantum accidentaliter, ut motore mobili, sive cœlum dici solet instrumentum intelligentiæ moventis illud et corpus assumptum ab Angelo est organum illi necessarium ad aliquas operationes. Et ab hac necessitate utendi corpore ut instrumento, uno, vel alio modo, ait Bernardus, solum Deum esse liberum propter omnipotentiam et immensitatem suam. Et in eodem sensu subdit : *Demus ergo securi veram soli Deo sicut immortalitatem, ita et incorporeitatem, quod solus spirituum copoream naturam eo usque transcendat, ut quocumque corpore in quocumque opere non indigeat.* Unde potius hinc posset exponi, cum dicit, Angelos esse corporeos, intellexisse maxime de corporeitate illi incorporeitati Dei opposita, quæ illimitationem quamdam includit et omnem indigentiam corporis excludit. Et (ut hoc obiter notem) esto verum sit et facile possit defendi, non indigere Deum corpore ad agendum, nihilominus verissimum est, indiguisse corpore assumpto ad patiendum, merendum, etc., sed de hoc alias. De aliis auctoribus illius sententiæ nihil dicere necesse est.

30. *Ad locum Genesis in numero quarto.* — De loco vero Genesis 6, quo maxime nititur fundamentum illius sententiæ, pauca dicam, quia res est vulgarissima. Primum est, verba non cogere, ut intelligamus, ibi esse sermonem de spiritibus angelicis. Cum enim dicit Scriptura : *Cum vidissent filii Dei filias hominum*, non est, cur per *filios Dei* Angelos intelligamus. Quin potius Chrysostomus, ibi homil. 22, ex eodem verbo colligit, non intelligi Angelos, quia in Veteri Testamento Angeli nunquam vocati sunt filii Dei. Quod fortasse (ut Pamelus, in 1 paradoxo Tertulliani, notat) secundum translationem Septuaginta posset sustineri. Nam alioqui nihil obstat, Angelos sanctos vocari filios Dei, quia licet non sint filii naturales, quomodo Paulus, ad Heb. 1, dixit : *Cui enim aliquando Angelorum dixit : Filius meus es tu?* utique naturalis : nihilominus proprie et vere sunt filii adoptivi Dei non minus, quam homines. Unde cæteri Sancti docent, ita sæpe vocari etiam in Veteri Testamento. Esto tamen hoc ita sit, cum nomen filiorum Dei communius sit et de hominibus etiam dicatur, non est, cur in illo loco Genesis Angelos potius, quam homines justos, vel ex justis procreatos significet. Deinde ex reipsa certum est, illos, qui peccarunt cum mulieribus, non potuisse esse sanctos Angelos, qui jam eo tempore beati erant, ac subinde impeccabiles. Neque etiam dici potest fuisse Angelos malos, quia vel illi antea erant boni et illo peccato facti sunt mali, et hoc dici non potest, quia quando Adam peccavit, jam ceciderant Angeli, qui facti sunt mali. Vel illi Angeli, qui ad fœminas accesserunt, jam erant mali et dæmones, et sic nunquam Scriptura illos vocaret filios Dei.

31. *Communior prædicti loci expositio.* — Quapropter communiter Patres intelligunt, in illo loco filios Dei appellari homines descendentes ex Seth per Enos, qui *cœpit invocare nomen Domini*. Nam illa familia esse Deo familiaris et specialiter Deum colere censebatur, et ideo geniti ex illa filii Dei vocabantur. E contrario vero quia Cain a Deo recesserat, fœminæ ab illo descendentes filiæ hominum appellantur. Quæ familiæ sicut moribus diversæ erant, ita etiam prius matrimoniis non junge-

bantur, postea vero per concupiscentiam conjunctæ fuere et inde geniti fuerunt, qui *gigantes* appellantur. Ita exponit Athanasius, in quæst. 19 et 98, ad Antioch., et optime Cyrillus, lib. 9, contr. Julian., circa principium, et lib. 3, in Genes., et Augustinus 15, de Civit., cap. 23. Et plane nihil aliud sensit Ambrosius, lib. de Noe et Arca, cap. 4, nam licet prius dicat, gigantes illos ex Angelis, et mulieribus fuisse generatos, postea declarat, Scripturam plerumque vocare filios Dei Angelos, quia ex nullo homine generantur, utique quatenus filii Dei sunt. Unde addit: *Itaque viros fideles filios suos dicere non est aspernatus Deus. Sicut ergo viri probabilis vitæ filii Dei vocantur, ita quorum carnalia sunt opera, hos filios dicimus carnis.* Ac denique multi ex his, qui putant, Angelos esse corporeos, hanc expositionem sequuntur, ut Cassianus, collat. 8, cap, 21. Cæsarius supra et alii. Neque obstabit huic interpretationi, etiamsi ibi legatur *Angeli Dei*, ut habet antiqua editio Septuaginta, quia etiam homines sancti solent Angeli Dei in Scriptura vocari.

32. Præterea etiam possent in illo loco nomine filiorum Dei intelligi viri potentes et robusti, ac fortes : nam *filii Eloim*, quod ibi habetur, totum hoc significat, ut *supra* notat Cyrillus, et late prosequitur Pineda Job 1, circa id : *Cum venissent filii Dei* et videtur apta significatio pro dicto loco Genesis. Nam inde fieri potuit, ut homines potentes viribus et corporis fortitudine accedendo magno ardore, et affectu ad fœminas propter earum pulchritudinem, gigantes gignerent, id est, viros robustos et proceros. De quibus plura videri possunt in Cyrillo, Theodoreto et Augustino *supra*, et alia congerunt Fevardinus , in scholiis ad Iren., lib. 12, cap. 53, num. 2, et lib. 4, cap. 70, num. 4, et Pereira. Denique licet daremus, angelos malos fuisse, quorum opera illi homines essent geniti, non potuissent id facere per corpora ipsis connaturalia, ut late probat Pereira, tom. 2, in Genes., lib. 8, disp. 2. Sed ad summum possent id facere in corporibus assumptis, ut Augustinus, dicto lib. 15, cap. 23, tradit et infra suo loco tractabimus. Et ita etiam ex tali effectu non posset colligi, dæmones esse corporeos. Ad cætera vero argumenta jam satis responsum est.

CAPUT VII.

UTRUM IN ANGELIS SIT ALIQUA SUBSTANTIALIS COMPOSITIO.

1. *Certum est Angelos non componi ex partibus integralibus. — Neque ex materia corporea. — Nonnulli compositionem ex alia materia Angelis tribuunt.* — Ex hactenus dictis optime concluditur, in Angelis non esse compositionem ex partibus integralibus, quia hæc non invenitur, nec a nobis sine quantitate, cum connaturali extensione, ac mole intelligi potest : cum ergo ostensum sit, Angelum nec habere molem corpoream a quantitate provenientem, nec naturalem capacitatem ad illam, aperte concluditur, non habere ex partibus integrantibus compositionem. Unde etiam relinquitur non habere compositionem substantialem ex hac materia, ex qua substantiæ corporeæ componuntur, quia si hanc materiam haberent, etiam quantitatem naturaliter postularent, quia quantitas proprietas est tali materiæ connaturalis, ut latius ostendi, disp. 13, Metaphysicæ, sect. 14, num. 3 et 4. Nihilominus tamen D. Thomas, 1 part., q. 50, art. 2, post definitam priorem quæstionem de incorporeitate angelicæ substantiæ, quærendum putavit, utrum Angeli compositi sint ex materia, et forma. Vel quia excogitari potest aliud genus materiæ spiritualis, et incapacis extensionis quantitativæ, sed solum per modum cujusdam spiritualis potentiæ, indigentis substantiali actu spirituali ad existendum : vel certe quia non defuerunt, qui compositionem ex materia, et forma Angelis tribuerint, etiam a quantitate abstrahendo. Avicembron enim, lib. Fontis vitæ, ut idem D. Thomas, dicto art. 2, et opusc. 15, cap. 5, refert, posuit in Angelis compositionem ex materia. Qualem vero materiam illam esse censuerit, non satis declarat. Nam in priori loco illi tribuit, quod dixerit, eamdem esse materiam universalem corporalium, et spiritualium rerum. In altero vero ait, tribuisse Angelis materiam non susceptivam quantitatis, ac proinde alterius ordinis. In quo sensu aliqui scholastici opinionem illam secuti videntur. Refertque D. Thomas, in dicto opusculo, plures illius auctoris rationes, quas omitto, quia frivolæ sunt. Solum attingam eas, quæ occasionem præbent aliam compositionem explicandi. Una ergo ratio est, quia necesse est, substantiam angelicam non esse omnino simplicem etiam in

substantia sua, ut in hoc a creatore distinguatur, ergo est substantialiter composita, ergo ex actu, et potentia substantiali : omnis autem potentia substantialis est materia, ergo. Alia esse potest quia Angeli sunt compositi ex genere, et differentia, quia cum sint finiti, et cum aliis substantiis in communi ratione substantiæ conveniant, sub genere aliquo sunt, et per differentiam terminari, ac definiri debent, sed compositio ex genere, et differentia fundatur in compositione ex materia, et forma, ergo hanc in Angelis supponi necesse est.

2. *Vera sententia. — Angeli non componuntur ex materia spirituali. — Probatur primo.* — Dicendum vero est, naturam angelicam non esse compositam ex materia spirituali, quæ sit vera substantialis potentia a substantiali forma realiter distincta, illaque ad existendum indigens. Hæc est sententia D. Thomæ, citatis locis, et aliorum theologorum, quos in dicto loco Metaphysicæ, num. 5, retuli ubi eam late probavi, et ideo breviter nunc ostenditur. Primo quia Patres, qui Angelos incorporeos esse docent, eosdem vocant immateriales, seu materiæ expertes, ut ex allegatis in capite præcedenti constat. Et licet quis posset tergiversari dicendo, illos loqui de hac materia corporalium rerum, inde etiam colligimus, ipsos intellexisse, nullam aliam rerum materiam creasse Deum. Secundo id etiam optime ostenditur ex naturali conditione animæ rationalis, nam in se simplex entitas substantialis est, et ita separata a corpore non est composita ex materia, et forma, alias eamdem compositionem haberet in corpore, quia non migrat de materia in materiam, ut in esse conservetur, alias non esset de se immortalis, et melius, modoque magis suæ naturæ accommodato a corpore in corpus migraret. Neque etiam dici potest, quod in corpore constet materia, et forma, alioqui esset inepta ad informandum corpus, quia vel informaret simul ac immediate duas materias, unam spiritualem, et alteram materialem, quod est frivolum, et monstruosum, prorsusque irrationabile. Vel simul cum sua spirituali materia, et quasi mediante illa informaret corpus, quod etiam repugnat : tum qui contra rationem materiæ est informare, cum omnis materia in suo ordine sit primum subjectum : tum etiam quia jam anima sic composita ex sua materia spirituali, et forma, esset substantia completa, et consequenter non posset esse substantialis forma corporis, neque unum per se cum illo componere.

3. *Probatur secundo.* — Est ergo anima rationalis sive conjuncta, sive separata simplex substantialis entitas carens compositione partium essentialium, materiæ scilicet, et formæ etiam spiritualium. Ergo multo magis tota angelica natura est simplex in sua essentia, ea nimirum simplicitate, quæ illam compositionem excludat. Probatur consequentia, primo quia nobilior est essentia angelica, quam anima rationalis tam in specie, quam in modo entitatis suæ, et perfectius est habere totam suam perfectionem substantialem per entitatem simplicem, quam per talem compositionem. Secundo quia in Angelo aliquid est per modum formæ intellectualis, et illud præcise spectatum est perfectius, quam anima rationalis, ergo potest subsistere, et permanere sine actuali unione ad aliquam materiam, ergo illa forma angelica semper ita permanet, et hunc modum existendi habet connaturalem sine indigentia alicujus materiæ, imo etiam sine capacitate informandi illam. Antecedens supra probatum est. Prima vero consequentia probatur, quia forma angelica perfectior, magisque spiritualis, et intellectualis est, quam humana, sed hæc ex eo quod intellectualis, et spiritualis est, manere potest in suo esse subsistens ab omni corpore, et materia, seu subjecto separata, ergo multo magis forma angelica potest ex se ita existere, nec postulat ita esse alicui materiæ, vel subjecto affixam, ut ab illo separata permanere non possit. Jam vero probatur altera consequentia, tum quia si forma non indiget subjecto, ut ab ipso in esse sustentetur, neque ut illo ad suas operationes utatur, non est, cur sit actus ejus, vel ad illud dicat naturalem aptitudinem : tum etiam, quia si forma angelica est apta per se subsistere, et consequenter etiam operari sine ullo subjecto, cur perpetuo, et inseperabiliter illi uniretur sine alio ejus usu vel utilitate? Quam rationen cum aliis latius in dicto loco Metaphysicæ prosecutus sum. Quapropter de hac compositione ex partibus essentialibus, materia scilicet, et forma, certissimum est in Angelis non inveniri.

4. *Notationes aliquot pro solutione prima argumenti in numero primo.* — Primum verò fundamentum contrariæ sententiæ postulat, utrum aliqua substentialis compositio in Angelis inveniatur. In quo dubio distinguere oportet de compositione reali, in qua componentia realiter, vel saltem ex natura rei distinguantur, vel de compositione rationis, qualis est ex genere, et differentia, quæ ratione

tantum distinguuntur. Item vel loqui possumus de natura angelica quasi abstracte concepta, vel de Angelo in concreto, in quo suppositum includitur. Denique natura etiam angelica abstracte concepta spectari potest, vel præcise secundum esse essentiæ, vel prout est ens actuale, seu actu existens.

5. *Satisfit jam argumento per tria pronuntiata. — Primum.* — Primo igitur loquendo præcise de natura angelica in sua essentia spectata dicendum est, nullam realem compositionem in suo conceptu includere, quia ut sic nondum concipitur ut composita ex esse, et essentia, quia nondum concipitur actu existens. Nec etiam concipitur ut composita ex natura, et personalitate, quia concipitur abstracte, et tanquam forma integra suppositi, et compositio ex partibus jam exclusa est : nullum autem aliud genus compositionis realis in aliqua natura considerari potest, ergo in essentia, seu natura angelica nulla talis invenitur. Neque inde sequitur esse omnino simplicem, seu purum actum, quia ut sic spectata est potentiale quid, et apta ingredi compositionem aliquam per modum formæ, et integre naturæ; quod satis est, ut nec purus actus sit, neque habeat simplicitatem ad perfectionem simpliciter pertinentem, seu in ea fundatam, qualis sola divina simplicitas invenitur.

6. *Secundum pronuntiatum.* — Secundo, si natura angelica consideretur in statu essentiæ habentis actualem entitatem, sic aliquam compositionem habet, scilicet esse et essentia : hæc enim compositio in omnibus rebus creatis actu existentibus invenitur et in substantiis substantialis censenda est, quia in re substantiali tam essentia, quam esse substantiale est, et unum per se in genere substantiæ componunt. An vero illa compositio ex esse, et essentia realis sit, tanquam ex rebus realiter distinctis, vel tanquam ex re, et modo ex natura rei diversis, vel solum sit rationis secundum diversos respectus, aut mentis considerationes, eamdem omnino quæstionem habet in Angelis, quæ in quolibet ente creato, et ideo non sunt hic repetenda, quæ de illo puncto in disput. 31 Metaphysicæ, latissime diximus, præsertim in sect. 13.

7. *Tertium pronuntiatum.*—Tertio, si loquamur de Angelo, qui est intellectualis persona, dicendum est, esse quid compositum ex natura substantiali et ejus termino, qui suppositalitas, vel personalitas dicitur, estque positivus modus naturæ ab illa ex natura rei distinctus, ac proinde realem aliquam compositionem in illo faciens. Quæ compositio substantialis est, nam ex illa unum per se in genere substantiæ resultat, imo ad complementum substantiæ creatæ pertinet : Hæc autem omnia proportione servata omnibus personis, et suppositis creatis communia sunt, neque in Angelis habent aliam specialem rationem, nisi quod in eis, sicut etiam in anima rationali subsistentia simplicior est, quia est modus spiritualis, ac proinde omnino indivisibilis : distinctionem autem ab angelica natura ex natura rei habet, sicut in reliquis suppositis creatis invenitur. Quæ res, in disp. 34 Metaphysicæ, sect. 2, usque ad 5, late tractatæ sunt, et ideo nihil hic addere necesse est. Et hæc ad solutionem primi argumenti sufficiunt.

8. *Pro secundo argumento in eodem numero excluditur ulterius ab Angelis compositio Metaphysica.*—Petitur autem in secundo argumento, an sit in Angelis compositio rationis ex genere, et differentia, et unde in eis sumi possint, si materiali compositione reali omnino carent. Sed hæc res metaphysica et generatim est a nobis sufficienter tractata in disp. 6 Metaphysicæ, sect. 11, et speciatim de Angelis in disp. 35, sect. 3, a num. 34, quibus nihil addere necesse est, sed ea breviter recapitulando dicimus, hanc compositionem ex genere, et differentia in Angelis admittendam esse, sicut ab omnibus theologis admittitur, uno excepto Durando, in 2, d. 3, quæst. 1, qui, judicio meo, contradictoria docet. Ait enim Angelum esse in genere, vel sub genere, quod verissimum est, quia Angeli univoce conveniunt, vel inter se in ratione spiritus creati, vel cum cæteris substantiis in aliquo limitato gradu entis a quo communis ratio generis abstrahi potest. Addit vero nihilominus Durandus, Angelos ex genere et differentia non componi. Hoc autem cum priori repugnantiam involvit. Quia Angelus non est pars substantiæ, vel aliqua substantia incompleta, sed perfecta et integra, unde si in aliquo, vel sub aliquo genere est, maxime quidem in genere substantiæ, ergo substantia est genus ad Angelum, et ad res alias, ergo necesse est, ut Angelus per aliquid differat ab aliis rebus sub illo genere contentis, ergo necesse est, ut ex illo genere, in quo convenit et ex illo prædicato, in quo differt, secundum rationem componatur : hæc autem est compositio ex genere et differentia, ergo supposito illo principio, non potest hæc compositio in Angelis negari. Idemque argumentum fieri potest de Angelis inter se, addita essentiali diversitate, quæ in eis reperiri potest,

ut infra dicemus. Non est ergo dubium, quin Angeli sint ex genere, et differentia compositi, neque hæc compositio eorum simplicitati repugnat, quia est tantum compositio rationis, neque est necesse fundari in reali compositione ex materia et forma, sed in convenientia, seu similitudine univoca completa, vel incompleta, ratione quarum conceptus genericus, et specificus a diversis rebus abstrahi possunt, ut in citatis locis Metaphysicæ latius explicuimus, ubi etiam diximus principium illud, genus sumitur a materia, differentia a forma, intellectum de propria materia et forma physica, nec necessarium, nec verum esse, et ideo, ut aliquo modo subsistat secundum quamdam proportionem, tantum intelligendum esse, quia genus est potentiale quid, sicut materia et differentia est actus formæ secundum modum suum proportionatus; neque in his quæ a theologia aliena sunt, amplius immorari necesse est.

9. *Non tamen excluditur ab Angelis compositio ex substantia et accidentibus.*—Ultimo potest hic inquiri, utrum in Angelis compositio ex substantia, et accidentibus inveniatur. Non enim defuerunt philosophi, qui ab Angelis omnia accidentia removerint, ut commentarium in 12, Metaphysicæ, comment. 25, et simplicius, in prædict., cap. de Qualitate. Imo etiam Maximinus, super Dionysio, de cœlesti Hierarch, absolute dixit, omne accidens ab Angelis repellendum esse, neque loquitur de solis accidentibus materialibus, ut aliquando D. Thomas eum pie interpretatur de intellectualibus accidentibus. Certum nihilominus est dari in Angelis compositionem ex substantia et accidenti. Ita docent omnes theologi, maxime D. Thomas, 1 part., quæst. 54, art. 1, et seq., et 1, 2, quæst. 50, art. 6, ubi prædictam philosophorum doctrinam refert, et refutat. Quia Angeli non sunt puri actus, sed quoad multas perfectiones sunt tantum in potentia: et ideo per actus accidentales perfici possunt. Item substantia eorum est finitæ, et limitatæ perfectionis, et ideo non potest per seipsam participare omnem Dei perfectionem, ac subinde accidentibus perfici potest. Denique ex eadem radice limitationis suæ mutabiles sunt, mutatio autem sine aliqua compositione intelligi non potest. Et hoc ex dicendis de proprietatibus Angelorum evidentius constabit.

CAPUT VIII.

UTRUM ANGELI IN ESSENTIA ET OMNIBUS ATTRIBUTIS QUASI ESSENTIALIBUS FINITÆ PERFECTIONIS SINT?

1. *De variis attributis per quæ Angelorum natura investigatur.*—Cum naturam angelicam non possimus in hac vita prout in se est, seu proprio conceptu cognoscere, ut in dicta disputatione 35 Metaphysicæ, sect. 2, probavi, ideo necessarium nobis est per attributa quædam negativa, vel comparativa, vel ad Deum, vel ad alias creaturas Angelorum essentiam, prout possumus, declarare. Ideoque in hoc capite de his attributis, quæ omnibus Angelis communia sunt, dicemus, postea vero ad eorum naturas in specie declarandas, prout potuerimus, descendemus. Erit autem utile præ oculis habere attributa negativa, quæ in præcedenti tomo de Deo explicuimus: nam vel ad instar eorum, vel per illorum remotionem, seu per opposita saltem confuse concepta declarandum a nobis est, qualis et quantæ perfectionis angelica natura sit. Omittimus autem illa attributa, quæ omnibus entibus transcendentia sunt, ut sunt veritas, bonitas, unitas, quæ in Deo explicuimus per singularem excellentiam ejus. In Angelis vero ex communi ratione entis creati conveniunt, sub qua ratione in Metaphysica a disput. 3, usque ad 11, a nobis tractata sunt: modus autem peculiaris, quo in Angelis inveniuntur, ex declaratione aliarum proprietatum constabit. Et quia de simplicitate, vel compositione angelicæ naturæ jam diximus, de reliquis breviter dicemus. Inter hæc autem prædicata quædam diminuunt, alia perfectionem augent, utraque vero ad veram essentiam Angeli declarandam necessaria sunt.

2. *Prima conclusio affirmans.—Quo sensu conclusio hæc de fide sit.—Probatur ratione.*—Primo ergo dicimus, Angelos in essentia finitæ ac limitatæ perfectionis esse. Hæc assertio unum per se notum supponit, et aliud de fide certum adjungit. Supponit enim esse in Angelis aliquam perfectionem essentialem, quod per se notum est ea ratione, qua per se notum est, omne ens aliquam bonitatem habere: nam bonitas transcendentalis et perfectio rei idem sunt, ut in Metaphysica ostensum est. Addimus ergo perfectionem Angeli esse limitatam, ac subinde quatenus finitum et infinitum dicuntur de quantitate perfectionis, sic angelicam naturam finitam esse, non infinitam sim-

pliciter. Et sic est assertio de fide. Quia Scriptura soli Deo tribuit singularem excellentiam infinitæ perfectionis. Nam, Psalm. 144, incipit David singulariter laudare, dicens : *Exaltabo te, Deus meus, Rex*, etc., utique prædicando, quæ tibi sunt propria. Et inter alia subdit : *Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis.* Talis ergo magnitudo est propria Dei, et ideo subjungit : *Confiteantur tibi, Domine, omnia opera tua.* Unde Paulus ad Rom. 11, Dei excellentiam per hoc declarat, quod *ex ipso et per ipsum, et in eo sunt omnia.* Est ergo singulare et proprium Dei in se omnia continere, sed hoc est necessarium ad infinitam perfectionem simpliciter, ergo hæc infinitas est propria Dei, ac proinde in Angelis non invenitur. Denique satis expresse id docet Paulus, ad Hebr. 1, in ea comparatione quam inter Filium Dei naturalem et Angelos facit, dicens : *Tanto melior Angelis effectus, quanto differentius præ illis nomen hæreditavit.* Unde plane ostendit Angelos non esse æquales Patri, sicut est Filius, ac subinde nec ipsi Filio, vel Spiritui sancto, aut Deo æquales esse. Et si essent infiniti in essentiali perfectione, essent Deo æquales, ergo de fide certum est talem infinitatem non habere. Unde etiam in Psalm. 34, scriptum est : *Domine, quis similis tibi?* Et inter Angelos illi sancti perseverarunt, qui vocem illam secuti sunt, *quis sicut Deus?* Denique veritas hæc tam nota est in Ecclesia, tanquam a sanctis Patribus repetita, ut supervacaneum sit, auctoritate amplius illam confirmare. Ratio etiam est evidens, quia Angeli sunt creaturæ, ut supponimus, quia non habent esse a se : nam ens habens esse a se unum tantum est, ut in præcedenti tomo et in Metaphysica late ostensum est, habent ergo Angeli esse receptum ab alio, ac proinde dependens et ex nihilo factum, ergo limitatum et finitum. Quid vero in hoc senserit Aristoteles, dixi in disput. 35 Metaphysicæ, sect. 3, num. 24 et 32. Præterea quæri potest, an possit Angelus dici infinitus saltem secundum quid, scilicet in proprio genere, vel specie ? Sed, ut dixi, a num. 25, hæc interrogatio non tam ad rem, quam ad modum loquendi spectat, utrumque vero ibi sufficienter tractavi, neque aliquid addendum occurrit.

3. *Secunda conclusio.* — *Non postulat Angeli essentia perfectiones omnes.* — Atque hinc colligere imprimis possumus, non pertinere ad perfectionem essentialem Angeli, ut omnes perfectiones entis in se contineat. Probatur, quia hoc soli enti simpliciter infinito convenire potest. Nam perfectiones rerum in infinitum multiplicari, et augeri possunt; unde nisi in perfectione infinita simpliciter contineri non possunt. Ut autem hoc melius intelligatur, supponenda est vulgaris distinctio perfectionum entis, quædam enim dicuntur simpliciter simplices, quia nullam includent imperfectionem, et de se meliores sunt, quam omnes aliæ repugnantes illis, propter quod definiri solet perfectio simpliciter, quod in individuo entis melior sit ipsa, quam non ipsa. Aliæ vero sunt perfectiones non simpliciter, sed secundum quid, quæ tales dicuntur, quia non semper sunt meliores, quam oppositæ, seu quia vel supponunt imperfectionem, vel illam concludunt. Inter quas hoc est discrimen, quod priores formaliter inveniri debent in ente summe perfecto, posteriores vero satis est, quod eminenter contineantur, quia eo ipso, quod imperfectionem involvunt, vel oppositionem ad alias æquales perfectiones, non possunt formaliter requiri in omni ente undique perfecto, ut in superiori tomo, tractatu primo, libro 1, cap. 8, num. 11, et tractatu 3, libro 3, cap. 10, et disputat. 30 Metaphysicæ, sect. 1, a num. 8, declaravi.

4. Ulterius vero advertere oportet duobus modis posse substantiam aliquam includere, vel omnes, vel aliquas ex his perfectionibus. Primo ex vi solius essentiæ, præcise in sua substantia spectatæ : secundo per accidentia superaddita. Priori modo habet Deus omnem perfectionem formaliter, vel eminenter ex vi solius essentiæ, et substantiæ suæ, ut in dictis locis probavi : at vero Angeli cum nec a se sint, nec illimitatam habeant essentiam, non possunt illo modo omnem perfectionem essentialiter, seu per suam præcisam substantiam continere. Sed ex perfectionibus simpliciter illas tantum essentialiter includent, quæ ad completam naturam substantialem constituendam formaliter necessaria sunt, ut sunt esse naturam integram, id est, non per se ordinatam ad componendam aliam, et consequenter substantialem, viventem, intellectualem. Hæc enim prædicata perfectionem simpliciter important, ut ex illus definitione manifestum est : tamen quia sunt per se ordinata, ita ut posteriora per se supponant priora, et priora per se contrahantur, seu determinentur per posteriora, ideo in essentia finita limitata, et per specialem differentiam includuntur. Quædam vero sunt perfectiones simpliciter, quæ licet formaliter, et substantialiter creatis substantiis conveniant,

non tamen essentialiter, ut actu esse, vel subsistere, non tamen eis conveniunt essentialiter, quia nec per se, nec a se habent actualem existentiam, et consequenter, neque modum existendi habent immutabilem omnino, ab subinde utrumque habent extra essentiam, licet non per accidentia, sed per substantialem modum.

5. Alias denique perfectiones simpliciter participare possunt Angeli proprie, et formaliter per accidentia superaddita, quamvis essentialiter, aut in substantia sua illas non includant, ut sunt sapientia, virtus moralis, intelligere, aut velle actu, et similia, de quibus postea dicturi sumus. Denique sunt aliæ perfectiones simpliciter, quas nullo modo Angeli participant, neque illarum capaces sunt, ut sunt necessitas essendi, simplicitas, quæ omnem compositionem et aptitudinem ad illam excludat, omnipotentia, omniscientia, et si quæ sunt similes, quæ si attente spectentur, infinitatem simpliciter, et independentiam ab omni extrinseca causa includunt. Et hinc manifestum est non posse Angelum in sua essentia eminenter includere omnem perfectionem non simpliciter, quia quilibet Angelus est quasi privatum ens ex vi suæ limitationis, et ideo non est, unde possit esse quasi ens universale eminenter continens cætera, imo neque per accidentia superaddita potest tantam perfectionem participare, quia si accidentia sint connaturalia, limitantur juxta capacitatem essentiæ, si vero sint extrinsecus addita, licet sint multa, unumquodque esse debet limitatum et finitum, et omnia esse debent in numero finito, et ultra omnia illa esse poterunt alia perfectiora, quæ in illis eminenter non contineantur. Nullo ergo modo potest Angelo convenire, ut omnem perfectionem formaliter, vel eminenter contineat, præsertim essentialiter. An vero aliquas ex perfectionibus non simpliciter contineat eminenter, in ultimo libro hujus tractatus examinabimus.

6. *Tertia conclusio.—Attributa negativa, quæ Deo ut infinitæ perfectionis competunt, non invenientur in Angelis.* — Atque ex his concludimus ulterius nullum ex his attributis negativis, quæ divinæ naturæ ratione suæ infinitatis conveniunt, posse Angelis attribui. Hoc generaliter probatur primo, quia ablato fundamento, necesse est auferri omnia, quæ in illo fundantur. Secundo id patet ex attributis positivis, quæ infinitatem simpliciter in essentia supponunt, ut sunt omnipotentia, omniscientia, vel scientia comprehensiva divinæ naturæ, et similibus. Tertio idem probatur brevi quadam inductione. Nam imprimis Angelus non potest esse immensus, id est, capax ubiquitatis simpliciter, quæ non tantum loca actu creata, sed etiam omnia creabilia implere potest, hæc enim immensitas ex infinitate Deo convenit, ut disputat. 30 Metaphysicæ, sectione 7, late declaravi, ergo non potest Angelis convenire, quod in dicta disputat. 35 Metaphysicæ, sect. 3, num. 6, ratione probavi, et declaravi. Hic autem, ut res fiat etiam Theologiæ certa, ex Patribus probari potest, qui hac ratione Angelos circumscriptos natura sua vocant, ut supra capite tertio ex Athanasio in Epistola ad Serapionem retuli, et eodem modo loquitur Damascenus, lib. 1, de Fide, cap. 17, et lib. 2, cap. 3, et Theodoretus, quæst. 3, in Genes., Anastasius Sinayta, de rectis Fidei dogmatibus, versus finem, ubi spiritus administratorios dicit essentiam circumscriptam sortitos esse. Idem Gregorius, lib. 1, Moral., cap. 2, et lib. 3, cap. 3, et homilia 34, in Evangel. Per circumscriptionem enim non intelligunt materialem continentiam, intra circumdantem superficiem, qualis in corporibus invenitur, vel actu, ut in omnibus corporibus infra supremum, vel aptitudine, ut in summo cœlo, seu empyreo : sed intelligunt limitationem naturæ immensitati oppositam, sicut essentiam Dei incircumscriptam vocant, et late probat Anastasius, de rectis Fidei dogmatibus. Et sic recte probatur assertio ex illis Scripturæ locis, in quibus dicuntur Angeli adesse alicubi et alibi abesse, vel ab uno loco ad alium transferri, ut libro quarto videbimus. Nunc enim nihil de loco Angelico asserimus, sed tantum immensitatem et ubiquitatem in dicto sensu explicatam ab eis removemus.

7. Deinde consequenter fit, ut Angeli immutabiles non sint omnino, quia hoc etiam ratione infinitatis Deo convenit. Potest autem hoc intelligi de immutabilitate substantiali, seu in suo esse simpliciter, et sic provenit ex infinitate quatenus includit, vel supponit esse a se, seu independentiam ab alio in esse : quomodo autem Angeli in hoc aliquam immutabilitatem participent, capite nono, dicemus. Secundo potest immutabilitas excludere capacitatem motus secundum locum, et sic provenit ex immensitate, ideoque non potest Angelis convenire. Quomodo autem possint secundum locum moveri, in libro quarto, dicemus. Tertio potest immutabilitas opponi accidentali mutationi, et sic provenit ex infinitate perfectionis in intelligendo, et amando, et ideo etiam

non potest esse Angelo connaturalis. Quia eo ipso quod non per suam substantiam, sed per actus accidentales intelligunt, et amant, possunt in actibus mutationem recipere, et ab uno ad aliam transire, tum quia nunquam habent actum totam suam capacitatem replentem: tum etiam quia major imperfectio esset uni actui imperfecto, et inadæquato immobiliter adhærere, quam posse ab uno in alium transire, et sic varia cognoscere, vel amare: tum denique quia sunt liberi arbitrii, ut infra videbimus, et ideo possunt sese ad varios actus intellectus, et voluntatis applicare, nec est unde in eis immobilitatem habeant. Et hinc fit etiam, ut nec in bonitate morali immutabiles sint, nec natura sua impeccabiles, de quo in libro septimo, ex professo dicendum est. An vero in uno, vel alio actu habeat Angelus aliquam immutabilitatem, seu necessitatem naturalem, et quomodo per gratiam, vel gloriam fiant immutabiles in bono, vel peccando fiant obstinati in malo, in sequentibus libris, præsertim in septimo et octavo tractabitur.

CAPUT IX.

UTRUM ANGELI OMNINO INCORRUPTIBILES SINT, ET NECESSARIA ENTIA DICI POSSINT.

1. *Duobus modis potest aliquid dici incorruptibile.* — Hactenus explicui nonnullas proprietates, vel attributa divina negativa, quæ Angelis convenire non possunt, quia in Dei infinitate fundantur. Hæc vero, de qua nunc tractamus, videtur magis in divina immaterialitate, seu spiritualitate fundari, et ideo declarandum breviter est, quomodo Angeli cum Deo in illa convenire possint, aut differre. Ad hoc ergo explicandum præmittere oportet, duobus modis posse aliquid incorruptibile dici. Uno modo ut incorruptibile solum excludit proprium modum corruptionis, quæ propriæ generationi opponitur, quia sicut de ratione generationis propriæ est, ut ex præsupposito subjecto fiat, ita de ratione propriæ corruptionis est, ut in ea subjectum maneat, ex qua generetur aliud, vel saltem possit generari. Alio modo sumi potest incorruptibile, ut omnino desitionem, et capacitatem amittendi esse quocumque modo excludat, quod majoris explicationis gratia dici potest inannihibile.

2. *Prima conclusio.* — *Certum est Angelos aliquo modo incorruptibiles esse.*—Primo ergo certum est, Angelos esse aliquo modo incorruptibiles, seu immortales. In hoc omnes theologi conveniunt. Et probatur primo ab effectu, quia certum de fide est, Angelos perpetuo esse duraturos, bonos in gloria et malos in pœna, ergo creati a Deo sunt, ut in æternum permaneant, juxta illud Ps. 149. *Statuit ea in æternum, et in sæculum sæculi.* Loquebatur autem de Angelis, quos cum aliis rebus cœlestibus ad laudem Dei provocaverat: ergo receperunt naturam de se aptam ad permanendum perpetuo, quod est esse incorruptibilem. Secundo ita loquitur de anima humana Concilium Lateranense sub Leone X, sess. 8, nam in quadam fidei declaratione Leonis papæ a toto Concilio approbata contra eos, qui *de natura animæ rationalis loquentes, dicunt esse mortalem,* dicitur, hunc esse *unum ex perniciosis erroribus a fidelibus semper explosis.* Et subditur: *Hoc sacro approbante Concilio, damnamus, et reprobamus omnes asserentes, animam esse mortalem,* utique natura sua, hunc enim sensum verba præcedentia declarant, et subsequentia. Additur enim: *Cum illa non solum vere per se, et essentialiter humani corporis forma existat, verum et immortalis,* ergo a fortiori idem est de Angelis dicendum, quia superiores, et magis immateriales sunt. Unde Dionysius, cap. 4, de divin. Nominibus, prius dixit, Angelos habere a Deo vitam indeficientem, et inviolabilem, a corruptione, et morte longissime remotam, et postea dicit, animam humanam post Angelos habere immortalem vitam, ut sit, et possit ad Angelorum aspicere vitas.

3. Tertio ita loquuntur de Angelis sanctis communiter. Nam præter Dionysium, loco citato, Damascenus, lib. 2, de Fide, cap. 3, dicit, Angelum essentiam intelligentem, et natura immortalitatem divinitus esse consecutum. Et in lib. de Decret. et Placit., etc., cap. 7, ait: *Quod vacat corpore, id rationis est particeps, et immortale, ut animus, Angelus et dæmon.* Et ita etiam Athanasius, in definitione Angeli posuit *esse immortalem,* ut supra allegavi *ex libro de communi essentia divinitatis.* Et in tract. de Definitionibus, in principio, dicit, Angelum, et animum dici æternos, *quia licet initium habuerint, immortales sunt, et æternum vivunt.* Et sic etiam Basilius, in principio, Psalm. 44, Angelos non esse mutabiles in suo esse, quia *in quo statu creantur, in eo perpetuo remanent, servata simplici, et eadem immutabili propriæ naturæ substantia.* Augustinus etiam 12, de Civit., cap. 15, Angelos vocat *creaturas immortales, quorum immortalitas* (inquit) *in tempore, nec præterita est, quasi jam non sit,*

nec futura, quasi nondum sit. Et in tractatu de Cognitione veræ vitæ Augustino attributo, cap. 6, Angelus definitur, quod sit *substantia incorporea, intellectualis, immortalis.* Et Isidorus, lib. 1, Sentent., cap. 1, *Angeli* (inquit) *et animæ immortales sunt, sed immutabiles non sunt, ideoque solus dicitur immortalis, quia solus est incommutabilis.* Et Julianus, archiepiscopus Toletanus, in lib. 1, de Orig. hum. mort., cap. 2, tom. 9, Biblioth. Angelum dicit ita esse a Deo conditum, ut licet peccaret, omnino mori non posset, hominem vero ita, ut si obediens esset, non moreretur, sed Angelica cum immortalitas sequeretur. Ratione declarabitur hæc veritas, modum angelicæ immortalitatis explicando.

4. *Secunda conclusio. — Angeli nec divinitus corrumpi physice possunt.*—Secundo ergo fit certum, si incorruptibile sumatur, ut tantum excludit propriam physicam corruptionem, Angelum esse incorruptibilem non solum in ordine ad causas creatas, sed etiam ad Deum ipsum comparatum. Probatur, quia propria corruptio physica non fit, nisi per separationem formæ a materia, ita ut post corruptionem totius aliquid illius maneat, scilicet, materia, sed Angelus non est capax talis corruptionis in ordine ad quamcumque potentiam etiam Dei, ergo. Majorem supponimus ex definitione corruptionis physicæ, et de illa sub dicta ratione accepta, nos hic loqui declaramus. Nam in eo distinguitur corruptio ab annihilatione, et a transubstantiatione, ut est vulgare. Minor autem evidens est quia angelica natura est simplex, et indivisibilis, ergo per nullam potentiam dividi potest, seu in materiam, et formam resolvi, ex quibus non componitur. Unde in hoc differt multum incorruptibilitas Angelorum ab incorruptibilitate cœli. Nam licet cœlum sit incorruptibile respectu cujuscumque causæ creatæ, vel etiam creabilis, quia nulla vis creata esse potest, quæ unionem formæ cœli cum sua materia dissolvat, nihilominus respectu Dei non potest dici omnino incorruptibile, quia Deus potest separare formam cœli a materia ejus, aliam formam loco illius introducendo, vel materiam sine forma conservando: Angelis vero nullius talis corruptionis capax est ob rationem factam.

5. *Tertia conclusio. — Angeli sunt annihilabiles, et eo modo corruptibiles.—Conclusio est de fide.* — Tertio certum est, Angelum posse a creatore suo privari suo esse et hac ratione non esse omnino incorruptibilem, si hæc vox omnem desitionis modum etiam annihilationem excludat, ac proinde in contrario sensu posse dici corruptibilem. Hoc de fide certum est, quia de fide est, Angelos a Deo pendere non solum in fieri, sed etiam in conservati et similiter de fide certum est, Deum sicut libere creavit Angelos, ita libere etiam eos conservare, et posse Deum eos non conservare, si velit, absolute, ac per se loquendo. Quæ omnia generalia sunt omnibus rebus creatis, et eamdem rationem habent in Angelis, ideoque amplius ea probare non est necesse : id enim egimus in disput. 21 Metaphysicæ. Atque ita in hunc modum sancti Patres ad verba Pauli 1, ad Tim. 6 : *Qui solus habet immortalitatem,* inter alias expositiones hanc tradunt, quod solus Deus non potest ullo modo desinere esse, quia solus in suo esse ab alio non pendet : e contrario vero Angelos esse mortales, prout mortalitas immortalitati opponitur. Unde Justinus, in quæstionibus, quas gentes Christianis proponunt, in principio, ad 11, interrogationem, solum Deum immortalitatem habere dicit, quia non ab alterius voluntate pendet, sed suapte natura hæc in eum cadit. Similiter Hieronymus, Dialog. 2, contr. Pelag., parum ab initio : *Solus Deus habet immortalitatem, quia per naturam habet, et non per gratiam.* Et similia habet Ambrosius, lib. 3, de Fide ad Gratian., cap. 2. Idemque sentiunt alii sancti statim citandi.

6. *Quarta conclusio bipartita. — Angeli ab intrinseco sunt indefectibiles, etc.* — Quarto dicendum est, Angelos non posse desinere per intrinsecam potentiam realem, sed per solam extrinsecam potentiam Dei, et ideo immutabilitatem essendi, postquam producti sunt, esse illis aliquo modo connaturalem. Hæc est sententia D. Thomæ, dicta quæst. 50, art. 5, quam communiter ejus discipuli, et expositores sequuntur. Et præsertim illam recte declarat Cajetanus ibi, et Ferrariensis, 3 contr. Gent., cap. 55, et sequitur Durandus, in 1, d. 8, part. 1, quæst. 2. Et probatur prior pars. Quia omnis potentia realis intrinseca est activa, vel passiva, neutram autem habent Angeli ad non esse, ergo non possunt desinere esse per realem potentiam intrinsecam. Major nota ex philosophia. Minor quoad priorem partem de potentia activa per se nota est, quia Angelus nihil potest agere, ut seipsum destruat aut existentia privet, cum enim sit indivisibilis, non habet partes, ut per unam in aliam agendo, possit se corrumpere, ad eum modum, quo in corporalibus viventibus contingit mors et cor-

ruptio per activam potentiam aliquo modo intrinsecam. Nec etiam cogitari potest activa potentia in Angelo, per quam idem secundum se totum, et quasi per se primo agat ad sui corruptionem, tum quia vel nulla res agit hoc modo in seipsam, vel agit solum ad sui perfectionem, tum maxime, quia ut agat in se, necessario supponit se, suamque existentiam tam in ratione agentis, quam in ratione patientis, ergo per talem actionem non potest se interimere. Unde facile probatur altera pars de potentia passiva, quia potentia passiva nunquam est directe ad non esse, sed ad aliquod, vel aliud esse incompossibile alteri esse, unde in simplici entitate talis potentia intelligi non potest, ut per se notum videtur : ergo nec potest in Angelo esse potentia intrinseca passiva ad non esse, ergo non potest desinere per intrinsecam potentiam realem, quia nihil aliud est, posse desinere, quam posse non esse.

7. Probatur deinde altera conclusionis pars. Quia quidquid est conforme inclinationi naturali rei, est illi connaturale : at vero esse, ac perpetuo esse, est maxime conforme naturali appetitui Angelorum ; ergo perpetuitas in suo esse simpliciter est illis connaturalis. Secundo explicatur amplius, quia ex quo res est a Deo producta, conservatio ejus ei connaturalis dici potest, quia ex quodam connaturali ordine illi debita est : et nulla potest esse causa naturalis, seu creata, quæ hanc conservationem respectu angelicæ naturæ impediat, ergo perpetua conservatio est connaturalis Angelo, ac subinde etiam perpetuitas essendi, seu (quod idem est) absoluta incorruptibilitas illi connaturalis est. Tertio quamvis de absoluta potentia possit Deus annihilare Angelum, nihilominus annihilatio ipsa non est naturalis Angelo, sed potius est præternaturalis illi, imo quasi supernaturalis, ergo e contrario duratio immutabilis et perpetua est connaturalis Angelo, et consequenter Angelus non est naturaliter destructibilis, ut sic dicam, etiamsi per divinam potentiam destrui possit. Confirmatur a simili, quia igni naturale est ex necessitate calefacere præsente passo, quamvis sine influxu Dei calefacere non possit, et Deus libere possit illum concursum non dare, quia satis est, quod ille concursus sit illi connaturaliter debitus et quod denegatio ejus sit præternaturalis : ergo similiter Angelo naturale est, ex necessitate semper existere non possit, et Deus pro sua libertate influxum negare valeat, quia ad illam necessitatem satis est, quod ille influxus sit connaturaliter debitus, nec sine miraculo et præternaturali modo negari possit.

8. *Aliquorum evasio. — Impugnatur. — In tractatu de voluntario, disputatione secunda, quæstione secunda.* — Dicunt aliqui esse diversam rationem, quia ignis habet innatam vim ad calefaciendum, ita ut si negetur concursus, violentum sit illi non calefacere : Angelus vero non habet innatam vim ad se conservandum cum concursu Dei, et ex se non magis repugnat illi non esse, quam esse, neque habet inclinationem per modum potentiæ adesse, cum in eo essentia a suo esse non distinguatur. Sed non satisfacit responsio, quia multa ex privata opinione supponit, quæ vel incerta vel minus probabilia, minusque communia sunt. Nam imprimis quod carentia actionis in igne ex sola negatione concursus divini sit violenta, incertum est et minus receptum : quia licet non sit naturale, fortasse non est violentum, sed obedientiale. Deinde videtur supponere illa responsio, violentum tantum esse respectu potentiæ receptivæ, quod falsum esse alibi ostendimus. Unde licet verum sit, naturam Angeli non habere vim activam ad se conservandum, sicut calor habet ad calefaciendum lignum, hoc nihil ad argumentum refert, quia hic non fit comparatio æqualitatis seu similitudinis in eodem genere potentiæ, sed proportionalitatis : nam sicut calori debetur concursus ad agendum ratione virtutis activæ naturalis, ita substantiæ spirituali debetur influxus ad existendum, quia est naturaliter receptiva talis existentiæ, et illam naturaliter appetit.

9. *Impugnatio progreditur.*—Unde cum dicitur *non appetere illum per modum potentiæ*, si intelligatur de potentia activa, verum quidem est, sed non obstat, quia ut actus sit connaturalis, et secundum ordinem naturæ debitus, non est necessarium, ut ratione potentiæ activæ sit debitus : nam materiæ primæ est debita forma, etiamsi ad illam non habeat appetitum potentiæ activæ et formæ, ac materiæ cœli connaturalis est inseparabilitas earum inter se, quamvis in neutra earum sit potentia activa ad unionem, sed tantum passiva et formalis. Si vero intelligatur de quacumque potentia etiam receptiva, falsum est quod dicitur, quia omnis essentia creata est suo modo in potentia receptiva actualis existentiæ a Deo. Et quamvis hæc potentia ante rei productionem sit tantum objectiva, quia tantum supponitur res inesse possibili cum ordine ad existentiam actualem, quam per creationem potest recipere ; nihilominus postquam res est producta, jam habet actualem entitatem, per quam nata est

recipere perpetuitatem in existendo, quam perpetuitatem naturaliter appetit. Neque ad hoc est necessarium, ut essentia distinguatur ab existentia; sed satis est, quod perseverare sit aliquo modo distinctum abesse, sicut conservatio est aliquo modo distincta a productione, non quidem physice aut actualiter, sed virtute et eminenter.

10. *Declaratur amplius.* — Quod declaratur optime ex appetitu elicito, nam Angelus non potest desiderare vel petere creari, aut primo esse: jam vero creatus et existens potest desiderare, ac petere perpetuo conservari et existere: hoc autem desiderium est maxime consentaneum naturali inclinationi. Quis enim hoc neget? ergo hoc satis est, ut conservatio dicatur connaturalis Angelo, et consequenter etiam ejus perpetuitas sit ei non minus debita secundum naturalem ordinem, quam sit debitus calori concursus ad agendum. Et ideo illam æquiparationem videtur expresse facere Cyrillus, lib. 8, Thesauri, cap. 2, dicens: *Quæ naturæ præcipue insunt, ea respectu creatoris Dei nihil sunt. Quare sicut ignis combustivus quidem est, sed non Deo, sic et Angelus immortalis quidem est, sed non Deo.* Quorum verborum sensus est: sicut naturale est igni comburere, et nihilominus Deus facere potest, ut non comburat, ita naturale est Angelo esse immortalem, et nihilominus per Dei potentiam et voluntatem potest suo esse privari. Unde necesse est, ut ibi *immortale* non opponatur ei, quod proprie mori potest: nam hoc modo non potest Angelus mori per potentiam Dei, ut declaravi. Sumitur ergo pro re, quæ nullo modo potest naturaliter deficere, nam illa etiam per potentiam Dei destrui potest. Talis ergo est Angelus ex sententia Cyrilli.

CAPUT X.

OBJECTIONIBUS CONTRA DOCTRINAM CAPITIS SUPERIORIS OCCURRITUR.

1. *Tria ait Vasquez in præsenti.* — Doctrinam in præcedenti capite traditam et ex divo Thoma sumptam, impugnat P. Vasquez, disp. 182, et contendit imprimis, quod licet Angelus dicatur immortalis secundum naturam suam, sicut anima rationalis dicitur naturaliter immortalis, nihilominus utrumque sit intelligendum per respectum ad causas creatas, non respectu Dei. Unde dicit primo, respectu Dei Angelos non esse immortales per naturam, sed per gratiam. Quod confirmas testimoniis Patrum ita loquentium, ut videre licet in Cyrillo, dict. lib. 8, Thesauri, cap. 2, qui etiam lib. 2, contr. Julianum, similem sententiam ex Platone in Timæo refert et non improbat. Et eodem modo loquuntur Sophronius, in Epistola relata in 6 Synodo, actione 11. Quos Patres multi ex doctoribus scholasticis imitantur, ut Bonaventura, in 1, d. 8, 1 part., art. 2, quæst. 2, Scotus et Gabriel, locis citandis, et Alensis, 1 part., quæst. 4, memb. 3. Propter quod addit dictus auctor secundo erroneum esse dicere, Angelum esse immortalem et incorruptibilem per comparationem ad potentiam Dei, non per gratiam Dei, sed natura sua, quia hoc perinde esse putat, ac dicere, Angelos non pendere in conservari a libera voluntate Dei. Tertio addit, Angelos non solum esse annihilabiles per potentiam Dei extrinsecam, sed etiam ex intrinseca sua natura, ac subinde per realem et nativam potentiam. Probat primo, quia dicti Patres dicunt, Angelos non esse immortales simpliciter, id est, indefectibiles et inannihilabiles (ut sic dicam) natura sua, ergo sunt natura sua mortales et annihilabiles, quia ex duobus oppositis necesse est alterum esse connaturale secundum internam aliquam potestatem. Secundo argumentor in hunc modum, quia Angelus non ideo annihilabilis est, quia Deus potest illum annihilare, sed potius e contrario. Sicut non ideo est possibilis, quia Deus potest illum producere, sed potius a contrario, quia potentia supponit objectum suum saltem ut possibile, ne circulus committatur: ergo Angelus ex se est annihilabilis per internam potentiam et capacitatem, et non tantum per extrinsecam potentiam Dei.

2. *Respondetur ad tria dicta.* — *Ad primum Angelus est immortalis proprie.* — Quamvis autem hæc dissensio magna ex parte sit in modo loquendi, vel hoc ipso judico non esse a modo loquendi D. Thomæ, ejusque sententia recedendum: maxime quia si in re potest aliqua diversitas, revera opinio D. Thomæ probabilior est, ut rationes supra factæ probant et respondendo ad illa tria dicta, quæ retulimus, magis declarabitur. Ad primum enim dicimus, si immortale sumatur proprie, prout opponitur ei, quod per propriam corruptionem, seu mortem desinere potest, sic Angelum esse immortalem simpliciter respectu cujuscumque causæ. Quia jam ostendimus, per nullam potentiam fieri posse, ut Angelus per corruptionem, seu mortem esse desinat, quia nec potest dividi integraliter, aut essentialiter, nec potest privari esse per separationem a subjecto, cum

ipse non sit forma alicujus subjecti, nec etiam potest existentia privari per inductionem alicujus formæ, quia substantialis forma in ipsum induci non potest et accidentalis non potest illum destruere, cum existentiam illius necessario supponat. In quo sensu maxime videtur loqui D. Thomas, dicto art. 5, et ita intellectæ ratio, et assertio ejus non solum respectu causæ creatæ, sed etiam respectu Dei, ejusque absolutæ potentiæ procedunt. Quod etiam in anima rationali verum est, nec oportet addere limitationem de respectu ad hanc, vel illam causam, quam nec Concilium Lateranense addidit, nec in voce ipsa secundum communem usum ejus includitur. Nec est necessaria, quia licet Deus possit annihilare animam in eodem instanti, in quo a corpore separatur, adhuc autem non faciet, aut facere potest, ut sit mortalis, id est, ut ex vi separationis a corpore esse desinat, seu ut corrumpatur, seu commoriatur cum homine, hoc enim modo et non alio, potest aliqua forma esse mortalis, seu corruptibilis. In illo autem casu non desineret anima ex vi separationis a materia, et ita non commoreretur cum homine, sed per novum modum et per negationem sui influxus Deus illam destrueret. Sicut e contrario licet Deus creet animam in instanti, in quo homo generatur, non congeneratur anima cum homine, nec congenerare ullo modo potest, quia ex materia educi non potest, neque ab illa in genere causæ materialis dependere, ut sapientes et cordati philosophi sentiunt.

3. *Quomodo Angelus sit defectibilis.* — Si vero sit sermo de immortali, ut opponitur omni desitioni, id est, de indefectibili omnino et ut excludit omnem potentiam tam extrinsecam, quam intrinsecam, sic quidem non est Angelus simpliciter inconvertibilis (ut loquitur Bonaventura) utique in nihilum, quia per respectum ad extrinsecam potentiam Dei et per denominationem ab illa annihilabilis est. Nihilominus tamen si per illum terminum privativum solum excludatur ab Angelo intrinseca et realis potentia ad non esse, sic absolute est Angelus indefectibilis in esse respectu etiam Dei, quia etiam respectu illius non habet Angelus intrinsecam potentiam ad non esse, sed solum per extrinsecam Dei potestatem et libertatem potest desinere. Cujus signum est, quia non potest desinere per actionem positivam, per quam aliquid recipiat, vel amittat, sed tantum per negationem actionis conservativæ, ut tanquam certum suppono. Aliud etiam signum est, quia hæc defectibilitas Angeli non tam provenit ex potentia Dei, ut sic, quam ex libertate. Nam si Deus ex necessitate naturæ ageret, etiamsi æque omnipotens esset in agendo, nihilominus Angelum annihilare non posset, nec suo esse privare, quia hoc non est agere, sed suspendere actionem, quod non pertinet ad potentiam per se spectatam, sed ut subest in agendo libertati voluntatis.

4. *Respondetur ad Patres et auctores citatos pro eodem primo dicto.* — Ad Patres et theologos respondetur, hanc propositionem : *Angelus natura sua est perpetuus, ac proinde indefectibilis omnino,* multiplicem habere sensum, quoad particulam illam *natura sua* : nam uno modo idem significat, quod, ex vi suæ essentiæ et a se sine influxu alterius, et in hoc sensu propositio est hæretica, quia in ea affirmatur, Angelum habere esse independens et incausatum, ut sic dicam. Et in eodem sensu negant Patres, Angelum, vel aliquid extra Deum esse natura sua immortalem. Et huic opponunt esse immortalem per gratiam, id est, per beneficium Dei, quale etiam est beneficium creationis, utrumque enim beneficium creationis et conservationis ejusdem ordinis sunt, et quatenus ex liberalitate Dei datur, gratia vocatur. Et eodem modo loquuntur Bonaventura et alii. Unde ex hoc probant, Angelum non esse natura sua inconvertibilem in nihilum, quia solum illud est tali modo inconvertibile, quod ex seipso habet, ut possit stare. Alio modo potest accipi particula illa *natura sua,* ut solum significet naturalem inclinationem et appetitum in reali potentia activa, vel receptiva, aut quasi receptiva Angeli, vel alterius rei similis fundatum : et sic dici potest et debet, Angelus natura sua indefectibilis, quia hoc solum est illi connaturale, et postquam existens supponitur, ad hoc tantum habet internam potentiam realem et aptitudinem.

5. *Respondetur ad secundum dictum.* — *Non est erroneum dicere, Angelum esse natura sua indefectibilem.* — Et in eodem sensu non est erroneum dicere, Angelum esse natura sua indefectibilem etiam respectu Dei, sed omnino verum, si legitime intelligatur. Non est enim sensus, quod Deus non possit annihilare illum, sed quod talis annihilatio nunquam esse possit secundum naturam Angeli, nec ex interna potentia reali, aut inclinatione ejus. Sicut lapis dici non potest natura sua mobilis sursum etiam respectu Dei, quia licet Deus possit movere lapidem sursum, non potest tamen facere, ut talis motus sit ei naturalis, aut ab intrinseco, sed violenter, vel ad summum obedientialiter :

ita ergo est de annihilatione. Neque dictus auctor hoc negare potuit: nam in capite tertio fatetur, si Angelus annihilaretur, annihilationem respectu illius fore aliquo modo supernaturalem, quia esset supra naturalem ordinem providentiæ Dei, et similiter ait fore aliquo modo contra naturam et violentam Angelo jam existenti. Ergo Angelus jam existens recte in dicto sensu dicitur natura sua inannihilabilis, quia in sua natura non habet principium annihilationis, licet per extrinsecam potentiam possit annihilari. Et hoc etiam satis est, ut non annihilari sit gratia lato modo sumpta, id est, beneficium Dei gratuitum, licet ordinis naturalis, et naturæ consentaneum, imo aliqualiter debitum rei jam existenti et carenti interna potentia ad non esse, sicut generalis concursus lato modo dicitur gratia, ut in proprio loco declaratum est.

6. *Respondetur ad tertium.* — Unde ad tertium negamus esse in Angelo intrinsecam potentiam realem ad non esse, contrarium enim, sufficienter probatum est. Ad primam probationem ex Patribus respondeo, eo modo, quo Angeli non sunt natura sua immortales, id est, indefectibiles essentialiter, et ex vi suæ naturæ, etiam esse defectibiles, seu annihilabiles ex natura sua, quia ex natura sua habent, ut ab extrinseca causa effective pendeant in suo esse: hæc autem defectibilitas ex parte illorum non est aliqua realis potentia passiva vel activa, ut ostensum est, sed est tantum non repugnantia, quia ex se et ex natura sua non habent unde repugnent annihilationi, si Deus velit illos annihilare, seu potius (licet in idem redeat) si nolit eos conservare. Nihilominus tamen illis simpliciter est naturale, posse quantum ex se est, perpetuo durare et carere intrinseco principio amissionis sui esse. Et hac ratione recte dicuntur ab intrinseco immutabiles in existendo, quantum ex se est, licet sint ab extrinseco mutabiles. Unde facile respondetur ad secundam, fatemur enim, Angelum ita esse annihilabilem, sicut est creabilis, at non est creabilis per realem potentiam in ipso existentem, sed objective est creabilis per non repugnantiam ex parte sua, ut esse recipiat, formaliter autem per denominationem a potentia creatoris. Et in universum objectum omnipotentiæ Dei, ut condistinctum ab illa et a denominatione ab illa sumpta, solum intelligi potest per non repugnantiam, ut sit vel fiat, ut declaravi in disput. 30 Metaphysicæ, sect. 18, a num. 10. Ergo simili modo Angelus est annihilabilis ante penominationem a potentia Dei per solam non repugnantiam, scilicet, quia non esse actu non repugnat essentiæ angelicæ, quia non est de essentia ejus existere, non tamen est annihilabilis per realem potentiam intrinsecam, quia illam non habet. Atque ita illa denominatio, quæ per vocem *annihilabilis*, vel *vertibilis*, vel *mortalis*, aut *corruptibilis* late sumpti significatur, quatenus positiva est, solum est extrinseca a libera potentia Dei.

7. Dices, illa non repugnantia fundatur in intrinseca natura Angeli, ergo id satis est, ut dicatur natura sua convertibilis in nihilum et negetur esse inconvertibilis natura sua. Respondeo negando sequelam. Primo quidem, quia illa non repugnantia fundatur in natura Angeli, secundum esse essentiæ præcise spectatæ, quia ut sic indifferens est adesse, et non esse, et sic neutrum illi repugnat. Postquam vero supponitur existens, jam habet positivam determinationem ad esse, et realem capacitatem intrinsecam cum naturali inclinatione, et appetit ad perpetuitatem essendi, et ideo absolute est illi connaturale et posse semper esse, et actu perpetuo durare, quamvis semper habeat non repugnantiam ad carendum tali esse. Secundo, quia ista duo possunt esse simul, scilicet, quod non repugnantia ad aliquem actum sit connaturalis, et nihilominus status contrarius, et perpetuus si connaturalis, ut, verbi gratia, cœlo non repugnat, ut forma ejus a materia separetur, et nihilominus inseparabilitas perpetua est illi connaturalis.

8. *Utrum Angeli dici possint entia necessaria.*—Atque hinc deciditur alia quæstio, utrum Angeli dicendi sint entia necessaria, nec ne. Nam aliqui contendunt, non posse dici entia de se necessaria, quod sentit Scotus, in 1, d. 8, quæst. 5, art. 2, ad quæstionem, et in 4, d. 49, quæst. 6, in principio. Et idem sentit Gabriel, in 2, d. 2, quæst. 1, art. 2, concl. 6, quatenus dicit, quod Angelus non magis determinat sibi ex se esse perpetuum, quam substantia corruptibilis, quia ita potest Deus substantiam corruptibilem conservare, sicut Angelum, idemque dicit Ochamus, in 2, quæst. 13, ad primam rationem. At vero D. Thomas, dicto art. 5, Angelos vocat entia necessaria et in q. 9, a. 2, Angelos vocat immutabiles, et invariabiles secundum esse, dicitque carere potentia ad non esse, quod perinde est, ac dicere, esse entia necessaria. Et ad secundum declarat, hanc immutabilitatem essendi convenire Angelis secundum naturam, immutabilitatem autem electionis habere Angelos secundum divinam virtutem. Et 2, contr. Gent., cap. 30, dicit,

res carentes materia simpliciter et absolute necessarias esse, seu ex necessitate existere. Quod ibi, et cap. 55, multis rationibus ostendit, et quæst. 5, de Potent., art. 3. Et ita etiam communiter loquuntur Thomistæ, Cajetanus, Ferrariensis et alii moderni, citatis locis. Et hæc sententia videtur ex dictis sequi, nam idem est, esse immutabile in esse simpliciter, quod esse ens necessarium; sed ostensum est, Angelum ex natura sua esse immutabilem in suo esse simpliciter, ergo ex natura sua est ens necessarium.

9. *Vera sententia.—Angelus ex se est ens necessarium a Deo tamen potest existentia privari.*—Sed diversitas hæc solum in modo loquendi esse videtur, nam constat Angelum non esse ens ita necessarium, ut per nullam potentiam privari possit esse, et quia necessitas essendi absolute dicta videtur excludere omnem possibilitatem non essendi, sive per potentiam extrinsecam, sive per intrinsecam, ideo in eo sensu Angelo tribui non potest, nec tribuenda est sine additione aliqua, quæ verum sensum declaret. Unde dici potest Angelus ens necessarium, quantum est ex se, et ex suis intrinsecis principiis, licet ab alio possit suo esse privari: ista enim duo non pugnant inter se, quia necessitas illa, quæ est ex principiis intrinsecis, habet causam extrinsecam, a qua pendet, et per quam cessare potest. Vel aliter potest idem declarari, quia duobus modis potest aliquod ens esse necessarium ab intrinseco, scilicet, positive, et negative. Positive voco, quando res vel ex sua essentia est necessaria, ut si fingatur res aliqua, quæ sit talis naturæ, ut postquam facta est, conservari possit, seu durare sine influxu alterius, vel saltem habeat in se potentiam activam, qua se conservet in esse, saltem cum concursu alterius. Negative autem voco ens necessarium, quod postquam est, nullum habet in se principium non essendi, neque potentiam realem et positivam ad non esse; tale enim ens, quantum in ipso est, semper existit, et ideo merito dici potest ens necessarium ad distinctionem illorum entium, quæ habent potentiam intrinsecam ad non esse, et ideo contingentia vocantur. Nam carentia contingentiæ necessitas quædam est.

10. *Angeli non sunt entia necessaria primo modo sed secundo.*—Priori ergo modo non est Angelus ens necessarium, quia nec ex principiis essentialibus habet, quod sit actu ens, nec talis naturæ est, ut postquam factum est existere per se possit sine influxu extrinsecæ causæ, hoc enim supra naturam est omnis entis creati, aut creabilis. Nec etiam habet potentiam qua se active ac positive conservet, quia hoc etiam involvit repugnantiam, cum omnis effectio in omni monumento, in quo est, existentiam rei pro eodem instanti supponat. Et hunc sensum intendunt Scholastici citati, illumque magis declarat Richardus, in 1, d. 8, quæst. 2, quamvis vocibus entis necessarii, aut contingentis non utatur. Posteriori autem modo Angelus recte dicitur ens necessarium, quantum est ex se, quia in se non habet potentiam non essendi, et licet pendeat in conservari ab influxu Dei, huncmet influxum ex natura sua postulat, ut satis declaratum est. Et sic dixit Athanasius, tractatu de definitione, in principio : *Angeli non dicuntur sine principio, dicuntur autem æterni, quando quidem immortales sunt, et æternum vivent.*

CAPUT XI.

UTRUM ANGELI IN MAGNO NUMERO SINT, ET QUANTUS ILLE SIT.

1. *Supponitur primo, ex fide dari plures Angelos.* — Hactenus angelicam naturam, et essentiam, quantum ad ea, quæ omnibus Angelis communia sunt, explicuimus : jam vero ut distinctior notitia illius naturæ habeatur, necessarium est, convenientias alias, vel differentias substantiales inter ipsos Angelos inquirere, et pro captu nostro declarare. Hæc autem investigatio supponit imprimis, angelicam naturam in pluribus suppositis inveniri et multiplicari. Nam quod dentur plures Angeli tanquam notum ex Scriptura supponimus. Quod etiam philosophi ex motibus cœli ut cumque investigarunt, ut in dist. 35 Metaphysicæ, sect. 1, art. 21, declaravi. Quod vero multiplicatis suppositis, multiplicentur naturæ, per se evidens est, et de fide certum. Nam quod in Deo sit unitas naturæ cum pluralitate suppositorum, singulare mysterium est, ac proprium Dei propter infinitatem divinæ naturæ : est autem de fide certum, omnem angelicam naturam esse creatam, ac finitam essentialiter, et ideo certissimum est in Angelis tot multiplicari naturas, quot supposita, sive illa multiplicatio naturarum sit tantum numerica, sive alia major, quod non investigamus.

2. *Supponitur secundo, Angelos in magna et immensa multitudine esse plurimos.—Utrum dæmones sint pars tertia Angelorum.* — Secundo supponimus, Angelos non tantum esse

plures, sed etiam plurimos, in magna utique et immensa multitudine. Quid de Angelorum numero philosophi senserint, in dicto loco Metaphysicæ late declaravi, sed illi solis conjecturis, vel aliqua traditione humana ducebantur. Nos autem ex divinis oraculis certi sumus, innumerabilem esse sanctorum Angelorum multitudinem, præter Angelos malos, qui etiam in magno numero sunt. De sanctis enim Angelis dicitur, Daniel 7 : *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei.* Et Apocalyps. 5 ; *Audivi vocem Angelorum multorum.* Et infra : *et erat numerus eorum millia millium,* qui numerus pro indefinito ponitur, ad significandum, esse innumerabiles, et ad augendam magnitudinem numeri additur in priori testimonio numerus *decies millium centena millium.* Itaque indicatur, tantam esse multitudinem, ut captum superet humanum, juxta illud Job 25. *Numquid est numerus militum ejus ?* ubi *militum* nomine exercitus cœlestium Angelorum intelliguntur, juxta planum contextum, et communem expositionem, et sic etiam dixit Paulus, ad Hebr. 12 : *Accessistis ad cœleste Jerusalem multorum millium Angelorum frequentiam.* Et hæc de Angelis bonis. De malis autem licet ex Scriptura constet esse plures, Psalm. 77 : *Immissiones per Angelos malos.* Tob. 6. *Extricat omne genus dæmoniorum,* numerus tamen eorum non cum tanta exageratione significatur. Quod autem satis magnus sit, indicat Paulus, ad Eph. 6, dicens, esse *nobis bellum adversus Principes, et potestates, etc.* Et Joann. cap. 12, Apocal., dicens, Michaelem cum suis Angelis prælium habere cum dracone, et angelis ejus. Ex illo vero capite colligunt aliqui, numerum malorum angelorum esse tertiam partem omnium Angelorum, qui creati sunt, ac proinde numerum Angelorum tantum duplo majorem esse numero dæmonum, quia ibi dicitur draco *traxisse secum tertiam partem stellarum.* Sed inde nihil certi probari potest, tum quia ad litteram ibi magis est sermo de Antichristo, et de multitudine justorum fidelium, quos decepturus est, quam de Lucifero seducente, et secum trahente socios suos angelos malos : tum etiam, quia licet esset sermo de casu Angelorum, non oporteret tertiam partem præcise et definite intelligi, sed indefinite magnam partem significare, ut ex aliis ejusdem Apocalypsis locis bene ibi Viegas ostendit.

3. *Angelorum numerus respectu nostri infinitus dici potest.* — Neque nos aliquid magis certum, aut definitum de Angelorum numero dicere possumus, nisi quod sit valde magnus, seu maximus, ita ut respectu nostri infinitus, et innumerabilis dici possit, sicut illum appellant Gregorius, lib. 17. Moral., cap. 9, alias 7; Anselmus, Apocal. 5, et Irenæus, lib. 2, c. 6, ubi ait esse innumerabiles, sicut Prophetæ confitentur, et citat verba Danielis, quæ ita etiam ponderavit Dionysius, cap. 4, de cœlesti Hierar. Et ex eodem loco colligit Gregorius Nyssenus, lib. de Hominis opif., c. 17, licet in Angelis non sit propagatio, nihilominus *eorum copias numero quodam esse infinitas.* Ratio autem primaria hujus numeri est omnipotentia, et voluntas Dei, de qua voluntate nobis per Scripturam constat. Congruentiæ autem, quæ excogitari possunt, cur Deus tantam multitudinem Angelorum creare voluerit, plures sunt.

4. Prima sumitur ex perfectione Angelicæ naturæ, seu intellectualis gradus, in quo Angeli existunt, nam decuit, nobilissimas creaturas in magna quantitate produci, cumque in Angelis magnitudo molis, seu quantitatis continuæ locum non habeat, oportuit ut in maximo, et quasi immenso numero producerentur. Secunda ratio ex majestate Dei sumitur, nam Angeli creati sunt, ut Deo assistant, eique ministrent, et pro ejus honore pugnent, est autem Deus purus spiritus, et Rex infinitæ majestatis, ergo maxime decuit eum habere infinitam familiam spiritum sibi assistentiam ac ministrantium et innumeras militum legiones, quas indicavit Christus, Mat. 26, dicens : facile sibi esse *habere plus quam duodecim legiones.* Et consonat illud Prov. 14 : *In multitudine populi dignitas Regis.* Quæ ratio de sanctis Angelis procedit ; accommodari vero potest ad malos, quatenus ex parte Dei ad eumdem finem creati sunt, vel quatenus etiam mali effecti ministri sunt divinæ justitiæ. Addi vero potest tertia ratio, quia Angeli sunt liberi arbitrii, et flexibiles in malum, et ideo in tanto numero creati sunt boni, ut licet multi deficerent, adhuc sufficientissimus, et copiosissimus numerus spirituum laudantium Deum superesset. Et aliæ similes congruentiæ facile inveniri possunt, quæ ostendunt, Angelorum numerum esse ingentem, non tamen quantus sit. Unde qui definire dixerunt, esse centum, vel trecenta, aut sexcenta millia millium, somniasse illud potius potuerunt, quam scire, ut videri potest in notula marginali ad Ægidium in 2, d. 3, quæst. 2, art. 2, dub 3, ad argumenta.

5. *Utrum Angeli plures sint omnibus hominibus.—Negativa sententia.*—Ad hunc autem numerum Angelorum amplius humano modo explicandum, comparationes aliquæ fieri, seu interrogari solent. Prima est, an numerus Angelorum sit major, quam hominum universorum, qui a principio usque ad consummationem mundi futuri sunt. Quidam enim putant, majorem esse futurum numerum hominum. Cui sententiæ non parum favet Gregorius, hom. 34, in Evang., dicit enim, in gloria futurum esse æqualem numerum Angelorum, et hominum. Quod multis conjecturis suadere conatur Guillelmus Parisiensis, tra. de Univer. in prima parte secundæ partis, c. 64, et sequentibus. Ex quo plane sequitur, hominum numerum futurum esse majorem : quia numerus malorum Angelorum minor est, quam bonorum, cum tamen numerus reproborum hominum major sit, quam electorum. Imo hinc etiam colligi potest, quod licet Angeli beati plures futuri sint, quam homines, nihilominus absolute hominum numerus fit major : quia numerus sanctorum Angelorum non est nisi duplo major numero Angelorum malorum (ut creditur) sed numerus hominum salvandorum tantus futurus est, quantus numerus malorum Angelorum, quia ad reparandas eorum sedes creati sunt, ergo in beatitudine numerus Angelorum tantum est duplo major, quam numerus beatorum hominum. At numerus reproborum hominum non solum duplo, sed etiam triplo, et quadruplo, vel fortasse etiam decuplo major est, quam numerus hominum salvandorum, ut ex Scriptura, et rebus ipsis notum est, ergo comparando simul collectionem omnium Angelorum, ad collectionem hominum, istorum numerus major erit. Atque ita concedit Durandus, in 2, d. 3, quæst. 4, ad 1. Et idem sentit Magister, in 2, d. 11.

7. *Confutatur quoad secundum principium.*—Aliud item principium, quod homines salvandi non erunt in majori, nec in minori numero, quam Angeli damnati, æque ignotum est. Nam licet probabile sit, ruinas, seu sedes Angelorum, quas mali vacuas reliquerunt, ex hominibus esse implendas, ut est sententia Augustini 2, 2, de Civit., c. 1, et in Enchirid., c. 61 et 62, quem sequuntur Beda ad Eph. 1. Anselmus, Bernardus et alii, quos retuli, l. 1, de Prædest., c. 12, nihilominus id certum non est, magisque dubium est, an illæ Angelorum sedes sint per homines in eodem numero, et secundum eamdem proportionem instaurandæ. Fortasse enim implebuntur illæ sedes, non per numeri æqualitatem, sed per excellentiam gloriæ multorum hominum, ita ut licet pauciores numero sint, propter abundantiam gloriæ multis, vel pluribus æquivaleant, ut verti gratia si per unius virginis gloriam reparari plures sedes illæ dicantur, vel suo modo per gloriam martyrum, et aliorum, qui dicere possunt : *Transivimus per ignem, et aquam, eduxisti nos refrigerium*, Ps. 65, de quibus ait Bernardus, serm. 58, in Cant., non fuisse futuram consummatam Dei laudem in gloria, si in ea, qui id dicere possent, defuissent. Ac denique quanquam probabile sit, numerum salvandorum hominum non futurum minorem, quam sit numerus Angelorum malorum, quia alias non omnes Angelorum sedes restaurarentur. Nihilominus non inde sit, electos homines non esse futuros in majori numero, quam sit malorum Angelorum, imo oppositum inferri potest, quia homines non tantum occasiones casus Angelorum, sed per se, et propter se electi sunt, ut in citato loco docui. Atque ita colligit Anselmus, l. 1, cur Deus homo, cap. 18. Et Augustinus, in Enchirid, cap. 29, dixit, quod, per hominum reparationem non solum *civitas illa cœlestis nulla civium suorum numerositate fraudabitur, sed uberiore etiam copia fortasse regnabit. Quia non scimus* (inquit) *quanta sit vel salvandorum hominum, vel malorum angelorum numerus.* Unde Magister in d. 11, cap. 2, tanquam certum supponit, homines salvandos tot esse, quot sunt Angeli boni non tamen video unde id probare possit : illo autem posito, et quod Angeli mali pauciores sint quam boni, recte sequitur, numerum hominum futurum esse majorem. Idemque bene infertur, si numerus electorum hominum ponatur esse major, quam multitudo reproborum Angelorum, quia sic magis augetur hominum multitudo, cum numerus reproborum hominum multis modis numerum prædestinatorum superet, quod de Angelis inter se dici non potest. Sed esto, hoc ita sit, nihilominus conjectura ex aliis capitibus manet incerta, præsertim quia omnino ignoratur, quam sit magnus malorum Angelorum numerus.

8. *Affirmativa sententia.* — Hinc alii pro certo habent, esse longe majorem numerum Angelorum, quam hominum. Quod alia conjectura videtur fieri verisimile. Quia Angeli custodes hominum tantum ex ultimo ordine Angelorum sumuntur, ut postea videbimus, at unicuique hominum designatur proprius Angelus custos, ergo ut minimum numerus

Angelorum excedit numerum hominum simul existentium, in quolibet tempore, quia necesse est, ut numerus hominum simul existentium, quantumvis crescat, nunquam possit numerum Angelorum infimi ordinis exæquare. Alioqui illa æqualitate aliquando data, si unus homo denuo nasceretur, oporteret novum Angelum custodem illi creare, quia reliqui omnes suos jam habebunt alumnos, et nullus ad duos homines simul custodiendos deputatur. Imo probabile est, neque successive eumdem Angelum plures homines custodire, alioqui semper in eo munere versaretur, quod non videtur eorum dignitati et munificentiæ divinæ consentaneum. Quod si ita est, in solo infimorum Angelorum ordine tot, vel plures sunt Angeli, quot sunt futuri homines in toto tempore, a principio mundi usque ad finem. At vero ultra illum ordinem sunt alii octo Angelorum ordines perfectiores. Et probabile est, quo perfectior est ordo Angelorum, eo in numero etiam excedere, juxta regulam datam, quod in rebus per se intentis a Deo perfectiores, vel magnitudine, vel multitudine excedunt : sicut in cœlis etiam videmus superiores semper esse multo majoris magnitudinis, ergo omnibus pensatis, multitudo Angelorum hominum multitudinem excedit.

9. Occurrit etiam alia congruentia, quia simpliciter loquendo, major erit numerus beatorum, quam damnatorum, quatenus uterque numerus ex Angelis, et hominibus coalescit, sed hoc esse non potest, nisi major sit numerus hominum, quam Angelorum, ergo. Major sumitur ex D. Thoma, in 1, d. 39, quæst. 2, art. 2, ad 4, et est per se probabilis, tum quia in his, quæ a DEO principaliter intenduntur, ut sunt creaturæ intellectuales, conveniens fuit, bonum in pluribus esse, quam malum, tum etiam quia decet, divinam misericordiam simul cum distributiva, seu munerativa justitia in pluribus, quam vindicativam ostendi. Unde D. Thomas supra censet probabile, plures esse solos Angelos beatos, quam sint omnes damnati, tam Angeli, quam homines simul sumpti. Hinc autem evidenter sequitur excessus in numero Angelorum, quia homines qui damnantur, sunt incomparabiliter plures, quam qui salvantur, ergo ut numerus prædestinatorum numerum reproborum excedat, necesse est, ut Angeli sancti incomparabiliter plures sint, quam homines prædestinati, et consequenter totus numerus Angelorum numerum omnium hominum superabit, quamvis quantitas excessus ignoretur.

10. *De excessu quo Angelorum numerus hominum quantitatem exedit, sententia. — Rejicitur hæc sententia.*—Aliqui vero, ut Athanasius, in quæstionib. ad Antich., q. 2, refert, dixerunt, Angelorum numerum nonaginta novem partibus excedere numerum hominum, ducti solum parabola de muliere, quæ cum haberet decem drachmas, unam perdidit et pro illa quærenda domum evertit, etc., Luc 15, ita in codice, quo utor, habetur : videtur tamen potius fundari debuisse in parabola ovis perditæ, propter quam quærendam pastor reliquit nonaginta novem in deserto. Nam per nonaginta novem oves solent Patres Angelos interpretari, ut Hilarius et Theophylactus, ibi, et Gregorius, homil. 34, in Evang., indicatque Ambrosius, in 1, Apolog. Davidis, c. 5, et latius libr. 10, in Luc., ad cap. 15, ubi habet verbum, quod potuit illi opinioni occasionem præbere : *Dives pater* (inquit) *cujus nos centesima portio sumus, habet Angelorum, Archangelorum, aliorumque innumerabiles greges.* Verumtamen argumentum ab illa parabola sumptum frivolum est, tum quia non est certum, in ea per nonaginta novem oves Angelos significari. Nam Augustinus, lib. 85 Quæstion., q. 65, dicit potius significari homines peccatores et superbos : quia Christus de solis hominibus loquebatur. Alii vero putant, non esse sensum parabolæ, quod Christus aliquos reliquerit, ut hominem quæreret, sed tantum voluisse Christum per illam parabolam significare, tanto se affectu hominem quæsivisse, ut si tantum essent centum homines et solus unus ex illis cecidisset, aliis relictis ad illum quærendum veniret. Tum etiam, quia idem per parabolam ovium et drachmarum significatur, et tamen non est idem excessus unius ad decem, et ad nonaginta novem, ergo vis parabolæ in neutra proportione ponenda est. Tum denique quia Augustinus, citato loco, exponit, per utramque solum significatum esse, non fuisse futurum completum numerum prædestinatorum, seu statum beatificum, nisi ovis humanæ naturæ perdita ad illam revocaretur, sicut non est numerus in qualibet specie perfectus, si unitas desit, quod tam in illis numeris commemoratis a Christo, quam in aliis majoribus, vel minoribus invenitur. Unde ait Augustinus : *Variari per brevitatem, vel magnitudinem numeri possunt, quibus unum deest, ut perficiantur*, etc.

11. *Incertus est excessus numeri Angelorum ad numerum hominum.* — Itaque illa sententia de tanto, vel tanto excessu numeri Angelorum

ad numerum hominum nullum habet fundamentum. Quod vero absolute loquendo, numerus Angelorum major sit, licet definitus excessus ignoretur, probabile est, tamen hoc ipsum incertum est. Nam conjectura facta multa supponit incerta. Et maxime illud, quod unus Angelus unum tantum hominem custodiat in tota hominum successione. Unde enim hoc sciri, aut probari potest? Aut quod inconveniens est, ut post unius hominis mortem alius denuo nascens eidem Angelo commendetur? Profecto nullum. Nam Angeli regnorum, vel provinciarum longissimo tempore illis president, etiamsi per temporis decursum singuli homines transeant, et alii succedant. Non est ergo, cur dicamus, singulos Angelos privatarum personarum tantum unius vitæ hominis brevissimo tempore ministerium custodiendi exercere. Imo addo, non esse certum, unum Angelum non deputari simul ad custodiam plurium personarum, quia licet sit certum, unumquemque hominem habere Angelum ad se custodiendum deputatum, nihilominus certum non est, Angelum unius esse ab alio distinctum, unumquemque hominem habere Angelum ad se solum custodiendum, quia etiamsi plures simul custodiat, poterit integre, et perfecte munus suum circa singulos exercere. Verumtamen licet id concedatur, et demus, numerum Angelorum infimi ordinis excedere numerum omnium hominum, qui pro singulis temporibus simul existunt, non sequitur, numerum omnium Angelorum esse majorem numero omnium hominum: tum quia nescimus, an omnes ordines Angelorum sint numero æquales, vel si sunt inæquales, an inferiores ordines copiosiores sint superioribus: nam utrinque possunt facile congruentiæ excogitari, tum etiam quia numerus hominum existentium in tota duratione mundi a principio usque ad finem, non tantum in octupla, sed etiam in centupla proportione superat quemlibet numerum hominum existentiam, et ita sciri non potest, quis major excessus sit. Est ergo etiam hæc comparatio incerta.

12. *Rejicitur sententia asserens Angelos et homines futuros esse numero pares.* — Nec minus gratis dictum est a quibusdam, ut Athanasius etiam refert, homines, et Angelos futuros esse multitudines æquales. Hoc enim nulla auctoritate, vel ratione, aut conjectura probabili suaderi potest. Inducebant autem illi verba Deuter. 32. *Constituit terminos populorum juxta numerum filiorum Israel,* legentes juxta Septuaginta: *juxta numerum filiorum Dei,* per quos ipsi Angelos intelligunt, et exponunt in hunc modum, Deum constituisse numerum multiplicationis hominum juxta numerum Angelorum. Sed hæc sententia, et interpretatio peregrina valde et, ut dixit Abulensis, dicto cap. 32, q. 4, tum quia lectio vulgata præferenda est, et ab illa non recedunt Septuaginta in sententia, quia etiam Israelitæ filii Dei vocantur, propter specialem Dei protectionem, et electionem; tum etiam quia licet proprie legatur, *juxta numerum filiorum Dei,* inde solum colligunt antiqui Patres, humana regna, et imperia divisa esse juxta numerum Angelorum, qui ad illorum custodiam deputati sunt, ut exponit Theodoretus, orat. 10, in Dan., circa verba illa: *Princeps regni Persarum restitit mihi, etc.* Et juxta eumdem sensum dixit Clemens Alexandrinus, lib. 7, Stromat., parum a principio, *sunt jussu divino, et antiquo per gentes distributi Angeli. Sed par Domini est opinio credentium.* Unde auctor Imperfecti, in Matth., homil. 48, de malis Angelis locum illum intelligit. Sed si admittatur sententia de Angelis, melius intelligitur de bonis; illis enim et non malis Deus homines custodiendos tradidit, et ita multi Patres ex illo loco probant custodiam Angelorum, ut infra suo loco videbimus: numerus autem Angelorum, vel comparatio ejus ad numerum hominum, nullatenus inde colligi potest. Igitur tota hæc comparatio incerta est, credibilius vero est: numerum Angelorum esse majorem, id enim ex communi sensu fidelium, et doctiorum theologorum receptum est, ut ex sequenti comparatione magis confirmabitur. Ut omittam referri a Dionysio Carthuidense super Dionysium, de cœlesti Hierarch., cap. 14, fuisse sanctæ Brigittæ revelatum, multo majorem esse numerum Angelorum, quam hominum.

13. *Utrum plures numero sint Angeli, quam corpora. — Sententia affirmativa.* — Altera comparatio fieri solet inter Angelos, et corpora, an scilicet sint plures spiritus, quam corpora. Ad quam respondet D. Thomas, dicta q. 50, art. 3, substantias immateriales in tanta esse multitudine, ut omnem materialem multitudinem excedant. Et in confirmationem adducit Dionysius, cap. 14. de Cœlesti Hierar., dicentem : *Exercitum supernarum mentium excedere nostrorum materialem numerorum commensurationem.* Notat autem Vasquez ibi non dici numeros materiales, vel corporeos ex parte rerum numeratarum, sed ex parte hominum numerantium : quod valde impugnat

Ripa. Sed revera ille est legitimus sensus. Præsertim quia illa verba aliter leguntur secundum versionem Ambrosii Florentini, scilicet: *Sunt enim plurimæ cœlestium spirituum militiæ, quæ mortalium nostrorum numerorum infirmum, brevemque modum longe transcendunt.* Quæ aperte dictum sensum reddunt, quo non ex parte rerum numeratarum, sed ex parte numerantis hominis mortalis comparatio fit, scilicet, quia nostra numeratio non pervenit ad illum numerum, neque habet nomen, quo tantam multitudinem explicet. Quod non solum de numero rerum spiritualium, sed etiam de multitudine rerum corporalium, ut piscium maris, vel arenarum littoris ejus, vel hominum dici potest, juxta illud Apocal. 7: *Post hæc vidi turbam magnam, quam dinumerare nemo poterat.* Addit vero D. Thomas, conjecturam jam tactam, quod Deus intendens perfectionem universi, ex rebus perfectioribus, et per se intentis plures producit, ut major sit in eis excellentia. Deinde addit proportionalem rationem, quia sicut corpora perfectiora in majori fecit magnitudine, ita res spirituales in multitudine auxit, quia non erant magnitudinis capaces. Quæ rationes impugnantur a Durando et defenduntur a Cajetano et aliis, sed non oportet in hoc immorari, quia solum adducuntur ut probabiles congruentiæ, vel conjecturæ, et ad hoc sufficientissimæ sunt. Modus etiam loquendi Scripturæ facit hanc sententiam verisimiliorem. Maxime cum Gregorio et Anselmo supra citati ex illis modis loquendi Scripturæ colligant, numerum Angelorum esse quasi infinitum nobis, licet Deo et Angelis ipsis finitus sit.

14. *Utrum hæc comparatio secundum speciem, ac secundum numerum intelligatur.* — Dubitant autem moderni, an comparatio fiat inter Angelos, et res omnes corporeas etiam solo numero differentes, sed tantum secundum specierum materialium multitudinem. Nam D. Thomas cum distributione dixit: *Omnem materialem multitudinem excedentes,* ergo loquitur de omni multitudine, sive individuorum, sive specierum. Et ita Linconius, in d. cap. 14 Dionysii sentit, numerum Angelorum excedere numerum omnium individuorum corporalium, simul in quocumque tempore existentium. Alii sine limitatione de omnibus individuis, quocumque tempore futuris loquuntur, ut Pesantius refert. At vero Thomistæ communiter comparationem intelligunt fieri inter numerum Angelorum, et numerum specierum materialium. Imo etiam hoc limitat Bannez, ut non intelligatur de omnibus naturis specificis, sed de illis duntaxat, quæ sunt partes primariæ universi, quia D. Thomas, ut ait, solum loquitur de naturis specificis, quæ propter seipsas intenduntur. Sed hoc nimis parum est, cum ex inferioribus tantum ordinibus Angelorum deputentur singuli Angeli custodes pro singulis speciebus rerum corporalium et præterea singuli pro singulis hominibus, et pro civitatibus, et provinciis, præter ingentem multitudinem superiorum Angelorum.

15. *Sententia D. Thomæ.*—Ideoque ad minimum probabilius est, excedere numerum Angelorum omnes specificas naturas corporeas, ut docent Cajetanus, d. a. 3, et Ferrariensis 3, contr. Gent., cap. 92, alii moderni, sumuntque ex D. Thoma, eadem, 1 part., q. 112, art. 4, ad 2, quia dicit, *naturas incorporeas superare naturas corporeas,* quæ vox proprie de speciebus dicitur. Sed hoc videtur statim D. Thomas limitare, cum subdit: *Nec hoc pro tanto dicitur, quod tantus solum sit Angelorum numerus, sed multo major, quia omnem materialem multitudinem excedit.* Clarius ergo, lib. 2, contr. Gent., cap. 92, licet in ratione tertia absolute loquatur D. Thomas de omnibus corporibus, et de tota multitudine rerum materialium, nihilominus in ratione quarta limitat sermonem, et probationes ad species rerum materialium, et secundum hanc limitationem cætera loca exponere videtur. Et similiter, quæst. 7, de Potent., a. 6, in fine corporis in prima ratione solum concludit, quod substantiæ incorporeæ omnem multitudinem specierum materialium transcendunt.

16. *Vera sententia auctoris.* — Hic ergo dicendi modus simpliciter probabilior. Addendum vero occurrit, si inter Angelos dentur plures ejusdem speciei, ut infra probabiliter dicemus, credibile esse, numerum Angelorum excedere numerum essentiam individuorum corporalium, saltem eorum, quæ non omnino per accidens, sed aliquo modo per se distinguuntur. Duo enim genera individuorum in rebus materialibus considerari possunt. Quædam sunt, que per solam divisionem quantitatis continuæ multiplicantur, ut contingit in rebus homogeneis, ut sunt elementa, mixta omnia non viventia. Et hæc individua dico distingui quasi per accidens, ut plures ignes, lapides, arenæ, et cum his non censeo esse faciendam comparationem, quia est multiplicatio valde accidentaria, nam per se loquendo omnia illa unum individuum ingentis molis

componere deberent. Alia vero sunt, quæ per se requirunt distinctionem, quia certam magnitudinem et organisationem requirunt, ut sunt viventia, et præsertim animalia, et respectu horum probabile censeo, non solum species angelicas esse plures, quam talium rerum species, sed etiam data in speciebus Angelorum individuorum solo numero differentium multiplicatione, secundum illam excedere numerum individuorum spiritualium, numerum individuorum materialium, vel simul existentium, vel fortasse etiam successive : nam multiplicatio, quæ in materialibus sit per propagationem, in Angelis per creationem, ac simul sit. Excipio tamen individua speciei humanæ propter animarum nobilitatem et permanentiam. Non est enim verisimile in aliqua una specie angelica tot multiplicari individua, quot in humana specie, quidquid sit de cæteris. Si autem in speciebus angelicis non dantur plura individua, ut Thomistæ censent, sic melius eorum comparatio cum solis speciebus procedit.

CAPUT XII.

UTRUM OMNES ANGELI SINT EJUSDEM SPECIFICÆ NATURÆ, VEL INTER EOS ESSENTIALIS DISTINCTIO INVENIATUR ?

1. *Prima ratio dubitandi ex Patribus.* — Prima dubitandi ratio sumitur ex variis dictis sanctorum Patrum, asserentium, omnes Angelos esse ejusdem naturæ, vel essentiæ, quod absolute non nisi de rebus, ejusdem speciei dicitur, nemo enim dicet hominem et equum, imo neque leonem et equum esse ejusdem naturæ. Ita loquitur Basilius, lib. 3, contra Eun., in principio, ubi non solum dicit : *Angeli omnes sicut appellationis unius, ita ejusdem sunt sunt naturæ inter se;* sed etiam addit, licet sint dispares in dignitate et principatu, *non ideo naturam alteram habere.* Et tandem vult, sicut Spiritus sanctus est ejusdem individuæ naturæ cum Patre et Filio, ita Angelos inter se esse ejusdem naturæ communis. Unde videtur plane loqui de identitate naturæ proxime post numericam. Apertissime item Gregorius Nyssenus, de Opifi. hom., capit. 17, ait, licet in Angelis non sit propagatio, nihilominus *ad infinita prope millia sic esse diffusos, ut et una et multi esse numero possint.* Et in lib. de Orat. Domin., circa illa verba, *Fiat voluntas tua sicut in cælo,* de natura angelica et humana tanquam de duabus essentiis, et speciebus loquitur. Item Athanasius, orat. in id, *omnia mihi tradita sunt,* et circa finem, cum dixisset, homines posse vocari homousion, quia ejusdem sunt naturæ, subdit : *Angeli quoque inter se generis ratione, et cætera omnia cognata sunt, et ejusdem naturæ.* Et in Quæst. ad Antioch., q. dicit, quod *dæmon ab Angelo essentia non differt, sed voluntate.* Et quæst. 4, dicit, *Angelorum, Archangelorum,* etc., *una est essentia, sicut una est essentia hominum.* Damascenus, cum lib. 2, de Fide, cap. 2, dixisset solum Deum scire, nobisque compertum non esse, utrum Angeli sint essentia dispares, vel æquales, nihilominus lib. de Decret. et placit., c. 1 : *Uniuscujusque speciei* (inquit) *una est natura, et omnium Angelorum una est natura, et omnium hominum,* etc., et cap. 7 : *Incorpoream essentiam appello animum, Angelum, dæmonem, unumquodque enim istorum species est infirma.* Et Anselmus, lib. 2 : *Cur Deus homo,* cap. 21, dicit, *Angelos esse ejusdem naturæ, licet non sint ejusdem generis, sicut homines, nec enim sunt omnes Angeli de uno Angelo; sicut omnes homines de uno homine,* ubi significat ita esse Angelos unius naturæ, sicut homines, licet in modo multiplicationis differant.

2. *Secunda ratio dubitandi, seu theologica conjectura.*—Secundo possumus theologicam conjecturam ex dictis facere : nam si quid esset, quod nos cogeret ad constituendam inter Angelos differentiam essentialem, maxime quia Scriptura, et Patres in illis distinguunt Hierarchias, et ordines Angelorum, et Archangelorum : sed ad hanc numerationem, et distinctionem non est necessaria distinctio essentialis, ergo non est a nobis admittenda. Major probatur, quia reliqua omnia, quæ Scriptura de Angelis tradit, omnibus communia sunt, et solum per illa nomina, vel æquivalentia distinctio aliqua ostenditur. Minor autem probatur tum ex dictis Patribus, qui distinctionem illam ordinum commemorantes, nihilominus essentialem distinctionem negant, vel saltem sentiunt, sine tali distinctione totam illam ordinum angelicorum seriem posse subsistere. Quod alias sentit Bernardus, lib. 5, de Consideratione, capit. 4 et 5, et Augustinus in Enchir., capit. 58, dum ait, quamvis nobis nota sint illa varia Angelorum nomina, *ignorari autem a nobis, qualis sit illarum personarum differentia.* Et similia habet in lib. contr. Priscillianist., c. 11. Consequentia denique probatur, quia seclusa auctoritate nulla est ratio, quæ ad essentialem differentiam inter Angelos constituendam inducat. Quin potius quo inter

Angelos fuerit major unitas, eo videtur eorum status perfectior, quia unitas ad perfectionem pertinet, et ideo Deus summe unus est, ergo cum natura angelica non potuerit ad illam unitatem cum pluralitate personarum pervenire, quo fuerit magis una, eo erit perfectior.

3. *Tertia ratio dubitandi ex Philosophia.*—Tertio argumentantur aliqui philosophice, quia in tanta simplicitate, quanta est in angelica natura, videtur impossibilis specierum multiplicatio, cum in attributis omnibus, et potentiis, intellectu scilicet, et voluntate, et in modo operandi conveniant. Et confirmatur, quia spiritualis substantia in duos gradus distincta est, rationalem, scilicet, et intellectualem, sed spiritus, seu anima rationalis non potest secundum speciem multiplicari, ergo nec spiritus intellectualis, seu angelica natura illius distinctionis capax erit. Atque ita sententiam hanc ex antiquis theologis docuit Guillelmus Parisiensis, in libr. de Uni., in 1 par., 2 partis, per multa capita, et Albertus Magnus, in sum. 2 p., tract. 2, quæst. 8, et non dissentit Bonaventura in 2, d. 3, art. 2, quæst. 1, hanc partem ut probabiliorem eligit.

4. *Prima conclusio.—Possunt a Deo creari Angeli specie differentes.*—Nihilominus dicendum est primo, potuisse a Deo creari Angelos specie differentes. Ita docuit in disp. 35 Metaphysicæ, sect. 3, art. 43, et fere nihil addendum occurrit, nec ibi dicta repetere oportet, quia res est clara, et videtur certissima. Eamque supponere videntur Patres, non solum qui de facto illam distinctionem admittunt, sed etiam Augustinus, Damascenus, et Bernardus, dum enim dubitant, vel ignorare se asserunt, an ita sit, supponunt profecto esse possibilem. Et omnes scholastici id pro comperto habent; et certe oppositum valde repugnat omnipotentiæ Dei; mirabile enim est, quod in omnibus inferioribus rerum gradibus potuerit Deus tot rerum species producere, et in supremo gradu intellectuali unam tantum in suo ordine completam creare voluerit. Dico autem *completam in tali gradu*, quia licet anima rationalis, et Angelus in illo gradu aliquo modo conveniant et inter se specie differant, tamen anima non est in illo gradu completa substantia, nec omnino a materia abstracta, cum essentialiter illam respiciat tanquam vera corporis forma. Quæ autem ratio, vel repugnantia ex parte completi gradus intellectualis dari potest, ob quam non possint intra illum species essentialiter distinctæ multiplicari: profecto nulla. Ergo si Deus non posset illas producere, esset ex defectu suæ potentiæ, quod affirmare perinde est, atque ejus omnipotentiam negare. Minor probatur, quia si ex parte substantiæ creatæ spiritualis aliquid obstaret, aut esset simplicitas ejus, aut perfectio, nihil enim aliud excogitari potest: at simplicitas non obstat, quia non est tanta, quæ non admittat compositionem aliquam vel ex esse, et essentia, vel ex natura, et supposito, et a fortiori ex genere et differentia, ut supra ostensum est: tum etiam quia simplicitas opposita compositioni ex materia, et forma, non excludit multiplicationem essentialem, quia ratio propria hujus distinctionis etiam in rebus sic compositis non est materia, sed forma, ergo multo melius reperiri potest in formis subsistentibus sine materia, vel ordine ad illam. Nec etiam obstat perfectio illius gradus, quia omnis natura angelica est finita, et ideo facile intelligi potest alia essentialiter perfectior. Quæ differentia a nobis per diversum operandi modum intelligi potest, et explicari, ut infra dicemus; imo hinc sumitur efficax argumentum, quia omnis substantia angelica finito modo participat perfectionem intellectualem Dei secundum modum connaturalem creaturæ, ergo potest facile intelligi esse possibilem superiorem substantiam spiritualem, quæ perfectiori modo essentiali divinam perfectionem in illo gradu participet, ergo ex parte talium substantiarum nihil repugnat, quod inter eas essentialis diversitas inveniatur, ergo neque ex parte Dei repugnare potest, ac proinde possibilis est talis diversitas, et multiplicatio.

5. *Secunda conclusio.—Probabilius est dari in Angelis diversitatem specierum.* — Dico secundo. Longe probabilius est, in gradu angelico inveniri plures spiritus specie et essentia substantialiter differentes. Ita docent D. Thomas cum omnibus suis sectatoribus, et Alensis, Scotus, Ægidius et alii, quos capite decimo tertio referemus. Ex Scriptura vero et Patribus pauca possumus in hujus assertionis confirmationem afferre. Nam ex illis solum habemus varia nomina, quibus varii ordines et Hierarchiæ sanctorum spirituum significantur: quanta vero vel qualis sit distinctio, quæ per illas voces significatur, nobis non explicant, neque ex ipsis vocibus nobis satis innotescit. Solum ergo possumus expendere aliqua verba, quibus in illis ordinibus distinguendis utuntur, quæ multo facilius et verisimilius explicantur et accommodantur, si inter ipsos angelicos ordines naturarum distinctio supponatur. Sed hoc argumentum in sequenti capite commodius pro-

sequemur. Ponderari etiam potest, quod dicere solent Patres, Angelos recepisse gratiam juxta proportionem naturalium: nam per hoc supponunt inæqualitatem in naturis eorum ante omnem gratiam. Item dicunt, Luciferum fuisse perfectiorem cæteris, vel omnibus simpliciter, vel saltem omnibus alicujus vel aliquorum ordinum, perfectiorem, inquam, non tantum in gratia, sed etiam in natura et in vi, ac perspicacia intelligendi. Quod etiam significatur per varias metaphoras, in sensu vel mystico, vel secundario litterali Ezech. 28 et 31. Nam licet inter homines excessus ille, qui per illas metaphoras declaratur, facile intelligatur secundum dominationem et principatum, ac potestatem politicam et similes perfectiones externas vel humanas, tamen inter Angelos non videtur posse accommodari, nec sufficiens illius ratio reddi, nisi talis excessus perfectionis seu status in substantia seu essentia fundamentum habeat.

6. Denique supposita possibilitate hujus varietatis essentialis inter Angelos, multo magis consentaneum est pulchritudini universi, et consequenter etiam ordini divinæ sapientiæ, quod Angeli fuerint in magna varietate specierum creati. Primo quidem, quia distinctio et ordo specierum est per se, et magis auget perfectionem et nobilitatem universi, quam sola individuorum multiplicatio: ergo non solum hæc, sed illa maxime in angelico gradu esse debuit. Secundo quia multitudo specierum in inferioribus gradibus corporum, seu viventium mirum in modum ornat universum, divinamque sapientiam, bonitatem et potestatem ostendit: sed gradus substantiarum separatarum magis pertinet ad universi perfectionem, quam omnes inferiores, ergo maxime debuit in illo hæc varietas inveniri. Tertio quia in inferioribus invenimus inter extreme distantia in eodem gradu plures essentias medias, ut inter hominem et animalia imperfecta innumerabiles species animalium perfectorum et irrationalium, et sic de aliis, ergo multo magis inter Deum et hominem, qui sunt quasi extrema summe distantia in gradu intellectuali, debuerunt produci multi gradus naturarum intellectualium specie diversarum. Tandem quarto in corporibus cœlestibus et sideribus varietas specierum invenitur, cur ergo non etiam in Angelis, vel cœlorum motoribus, vel aliis dignioribus invenietur?

7. *Respondetur ad Patrum testimonia in numero primo.—Ad secundam rationem dubitandi in numero secundo.*—Ad testimonia ergo Sanctorum in principio allegata imprimis dici potest, eos locutos fuisse de natura angelica tanquam de una specie instar humanæ, quia sicut id, in quo homines conveniunt, est in eis perfectissimum, ita Angeli in eo maxime conveniunt, quod in eis ad perfectionem simpliciter pertinet, ut est gradus intellectualis spiritualis, et omnino a materia abstractus. Et quia hoc fere solum de substantia Angelorum cognoscimus, ideo de illorum natura instar humanæ Sancti loquuntur. Et hinc etiam aliqui eorum in eam sententiam de unitate specifica Angelorum descendisse videntur, quod in re obscura et opinabili mirandum non est. Alii vero generaliter loquuntur de unitate naturæ angelicæ, vel abstrahendo a modo unitatis, vel dubitando quanta et qualis illa sit. Secundum vero argumentum petit, ut explicemus modum distinctionis inter Hierarchias et ordines Angelorum, cui petitioni in sequenti capite satisfaciemus. Ad tertium per primam assertionem responsum est.

8. *Ad tertiam et ad ejus confirmationem in numero tertio.* — Ad confirmationem vero de unitate animæ rationalis respondetur negando paritatem rationis, quia anima rationalis est alterum extremum totius latitudinis gradus intellectus, infimum sane, ac extreme a Deo distans, et ideo in illo infimo gradu non fuit necessaria naturarum multiplicatio, sed individuorum sufficit, quæ imperfectioni illius extremi accommodata est: nam ex parte Dei, seu alterius extremi propter summam ejus perfectionem nulla multiplicatio naturæ necessaria, vel possibilis fuit. At vero angelicus ordo est medius inter hæc duo extrema, et ideo ad perfectionem et quasi ad complementum ejus, varietas naturarum necessaria fuit, ut declaratum est. Poterat hic disputari, an sint possibiles plures species formarum immaterialium et intellectualium informantium corpora? Sed præsenti instituto non est necessaria hæc quæstio, et fortasse in tractatu *de anima* attingetur. Nunc enim satis est, quod ad perfectionem illius gradus seu termini necessaria non est, nec intelligibilis secundum ordinem inferiorum corporum a Deo institutum. Quia non videtur posse secundum debitum naturarum intellectualium ordinem aliqua intellectualis substantia uniri corpori, ut forma, nisi per illud possit cognitionem accipere: non potest autem anima per corpus cognitionem accipere, nisi sit capax cognitionis sensitivæ ad abstrahendam cognitionem intellectualem accommodatæ. In illo autem modo cognoscendi, vel non oportuit es-

sentialem varietatem inveniri, quia imperfectus est, vel forte non potuit, quia nimis determinatus et particularis est.

CAPUT XIII.

AN TOTUS ANGELORUM NUMERUS IN TRES HIERARCHIAS, ET NOVEM CHOROS, SEU ORDINES CONVENIENTER DISTINGUATUR.

1. *Quid sit Hierarchia et in quibus inveniatur.—Quid sit chorus seu ordo.* — Non possumus distinctionem Angelorum per genera, et species substantiales explicare, nisi prius varios eorum gradus, seu ordines dignitatum, prout a Scriptura et Patribus nobis traditi sunt, explicemus. De qua re separatim disseruit D. Thomas, 1 part., quæst. 108, et Magister cum Doctoribus, in 2, dist. 9. Ex quibus oportet supponere nomen Hierarchiæ, et Angelis, et hominibus commune esse, significat enim juxta Græci nominis etymologiam idem, quod facit principatus, id est, collectionem personarum aliquo modo sacrarum sub aliquo Principe. Unde nec in rebus irrationabilius inveniri potest, quia non sunt capaces principatus proprii, aut dignitatis sacræ, nec etiam Deo propter trinitatem personarum attribui potest, cum inter illas, nec sit principatus, nec ordo dignitatum, ut recte D. Thomas, supra art. 1, notavit cum Dionysio, cap. 3, de cœlesti Hierarchia, dicente, *Deum extra et supra omnem esse Hierarchiam : nam omnis Hierarchia ad illius imitationem et similitudinem existit.* Ideoque frustra Bonaventura et Gabriel, supra Hierarchiam distinguunt in creatam, et increatam, nulla est enim increata; creata vero, et in cœlo, et in terra invenitur, non tamen in inferno, ubi neque est aliquid sacrum, neque ullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat. Quomodo autem inter dæmones aliqua prælatio sit, in lib. 8, dicemus. Est ergo cœlestis Hierarchia, Angelorum, de qua nunc tractamus, et Ecclesiastica hominum ad illam tendentium, de qua alibi, Deo dante, dicemus. Constat autem Hierarchia choris, seu ordinibus, ut dicemus, et ideo etiam est supponendum nomine chori, seu ordinis significari collectionem, seu multitudinem magis specialem et intra Hierarchiam contentam personarum sacrarum peculiarem similitudinem in aliquo munere gratiæ inter se habentium, ut tractando rem ipsam magis explicabimus.

2. *Vera quæstionis resolutio affirmativa.*— Hoc posito est imprimis statuendum, esse in Angelis ordinem inferiorum et superiorum secundum varios dignitatum gradus, qui gradus et in tribus Hierarchiis prima, secunda et tertia constituuntur, et ita novem sunt ordines, qui Angeli, Archangeli, Principatus, Potestates, Dominationes, Virtutes, Throni, Cherubini, ac Seraphini nominantur. Hoc fundamentum in communi sumptum abstrahendo a modo distinguendi, et ordinandi prædictos ordines de fide est. Primo quia in Scriptura invenitur : Paulus enim ad Roman. 8, tres ordines commemorat, dicens, *neque Angeli, neque Archangeli neque Principatus.* Et alios tres addit, ad Colos. 1, numerans Thronos, Dominationes, Principatus, et Potestates, quibus addit Virtutes 1, Corint. 15, ad Ephes. 1 et 1, ad Thessal. 4, ait Christum venturum ad judicium in voce Archangeli. Et Judas, in epist., Michaelem Archangelum vocat. Petrus vero 1, Canon. capit. 3, de Christo ait : *Profectus in cœlum subjectis sibi Angelis, Potestatibus, et Virtutibus.* De Cherubim dicit, Genes. 3, *Collocavit Deus ante paradisum voluptatis Cherubim.* Et ad Hebr. 9, ait Paulus fuisse super arcam Cherubim gloriæ obumbrantia propitiatiorum. Quæ licet essent figuræ, et imagines, repræsentabant Angelos, ut cum Beda et aliis exponit Ribera, lib. 2, de templo, cap. 6. Denique de Seraphinis fit mentio Isaias 6.

3. *Probatur ex Patribus Græcis.*—Secundo ex his locis Scripturæ collegerunt Patres per illa verba significari novem ordines Angelorum dignitate et gradu inæquales. Hoc obiter attigerunt Martialis, in Epistol. ad Tolos., cap. 12, Antonius abbas, in epistola 5, circa finem, quæ habentur in tomo 3 Biblioth., et Sophronius, in epist. relata in 6 Synodo Constantinopolitana dicens produxisse Deum visibilia et invisibilia, seu intellectualia et horum multorum millium differentias. Illas vero primus omnium distincte tradidit Dionysius 5, de cœlesti Hierarch., ubi Dominationes prætermisit, sed cap. 6, et sequentibus omnes numerat eodem ordine, quo supra a nobis recensiti sunt, quos ordines in sequentibus capitibus fuse declarat. Eosdem ordines numerat Ignatius, epist. 5, ad Trallian., ordine tamen diverso, *Et ego* (ait) *intelligere possum angelicos ordines, Archangelorum, militiarumque cœlestia discrimina, Virtutum, Dominationumque differentias, Thronorum, Potestatumque diversitates, Principatuumque magnificentias, Cherubim, Seraphimque excellentias.* Irenæus vero, lib. 2, cap. 54, numerans alios ordines, tacet duos supremos et Thronos tertio loco numerat

post Archangelos, et deinde Dominationes, etc. Et eumdem ordinem servat, lib. 3, cap. 8. Hippolytus autem, orat. de Consum. Mundi, circa finem, omittit Archangelos, et post Angelos, Thronos, Potestates, Principatus, Dominationes, Cherubim, ac Seraphim hoc ordine commemorat, prætermissis etiam Virtutibus, de quibus prius aliquam mentionem fecerat. Athanasius sæpe faciens horum ordinum mentionem interdum tres, vel quatuor, mutato etiam ordine numerat, ut in serm. 3 et 4, contra Arian., videre licet, tamen in quæst. 4, ad Antioch., novem ponens, infirmans Hierarchiam recenset ordine suo ascendendo ab inferiori ad superiorem ordinem, supremam vero e contrario : nam incipit a Seraphim et per Cherubim descendit ad Thronos, item oratione in id : *Omnia mihi tradita sunt,* dicit : *Quid propinquis Deo Cherubinis, et Seraphinis.* Et *libro de communi essentia,* addit Thronos, et ascendendo cæteros addit. In secundo autem ordine medium locum tribuit Virtutibus, et supra illas Dominationes collocare videtur, et Dionysii doctrinam sequi profitetur.

4. Basilius, in Liturg., hoc ordine illos ordines numerat : *Te laudant Angeli, Archangeli, Throni, Dominationes, Principatus, Potestates, Virtutes et multioculi Cherubim tibi adstant in circuitu Seraphim.* Nazianzenus, orat. 34, quæst. 2, de Theologia, septem ordines recensens, omittit Cherubim et Seraphim, et incipiendo ab Angelis, tertio loco Thronos ponit, deinde Potestates, Principatus, Dominationes, Virtutes. Et fere eumdem numerum et ordinem servat Chrysostomus, hom. 2, de incomprehensib. Dei natur., nisi quod Dominationes quarto loco ponit. In hom. autem 4, in Gen., hunc mutat ordinem. Nam ascendendo tertio loco ponit Virtutes et statim Thronos, et reliquos, ut supra, quibus ibi Cherubim et Seraphim adjungit. Cyrillus vero Alexandrinus, lib. 1, in Gen., circa medium, sic numerat : *Angeli, Archangeli, Throni, Potestates, Virtutes, atque Principatus, ipsa quoque superna Seraphim,* et postea addit *Cherubim,* de Satana scriptum esse, dicens : *Cum Cherubim te collocavi. Sed sancta* (inquit) *Cherubim firmam gloriam habent.* Denique etiam Damascenus, lib. 2, cap. 3, allegando Dionysium, easdem tres Hierarchias distinguit, et in prima et tertia eadem serie ordines recenset, tamen secundum incipiendo a superioribus sic distinguit : *Dominationum, Virtutum, ac Potestatum :* et eodem modo interpretatur Dyonisius Maximinus in 6 cap., cœlest. Hierarch. E contrario vero Euthymius, Luc. 15, Dionysium allegando, secundam Hierarchiam sic distinguit ordine dignitatis inchoando : *Dominationes, Potestates, et Virtutes.* Cum ergo in numero Hierarchiarum, et in ordine primæ, et tertiæ conveniant, in secunda magna est varietas.

5. *Probatur ex Patribus Latinis.* — Idemque in Latinis Patribus videre licet, inter quos primum pono Clementem Romanum licet fortasse græce scripserit. Ille ergo lib. 8, constit., cap. 12, sic ait : *Domine Deus, te adorant innumerabiles Angelorum copiæ, Archangelorum, Thronum, Dominationum, Principatuum, Potestatum, Virtutum, æternorum exercituum Cherubim et senis aliis præditi Seraphim.* Hilarius vero in id Psalm. 134 : *Omnia quæcumque voluit, Dominus fecit,* numerando alios ordines, virtutes omittit. Et incipiendo a Thronis prosequitur, dicens : *Dominationum, Principatum, Potestatum, Cherubim et Seraphim, Angelorum, atque Archangelorum.* Gregorius, etiam varius est; nam 32, Moral., cap. 18, alias 25, sic numerat : *Angelos, Archangelos, Thronos, Dominationes, Virtutes, Principatus, Potestates.* At vero, hom. 34, in Evang., magis ex professo eosdem distinguens choros, et ordines Angelorum in duobus infimis et tribus principalibus ordinibus ordinem Dyonisii servat, in quatuor vero intermediis differt : nam ascendendo proxime supra Archangelos ponit *Virtutes* et deinde *Potestates, Principatus, Dominationes.* Et postea distinctionem illorum declarans eumdem sentit esse ordinem dignitatis inter illos. Et eum in omnibus imitatur Innocentius III, in lib. 2, mysterior. Missæ, cap. 62, Laurentius Justinus, in serm. de Angelis, et Sedulliunus, ib. 1 cap., ad Ephes. Idemque sentit Bernardus, serm. 27, alias 19, in Cant., et lib. 5, de Considerat., cap. 4. Nam licet numerando et ascendendo, quarto loco supra Virtutes ponat Dominationes, et postea Potestates, ac Principatus, nihilominus explicando, declarat Dominationes esse in sexto et perfectiori ordine. Rupertus vero, lib. 2, in Genes., cap. 15, incipiendo ab Angelis post Archangelos ponit *Thronos, Dominationes, Principatus, Potestates, Virtutes,* etc. Eumdemque fere ordinem numerando sequitur Isidorus, lib. de summ. Bon., seu sententiar., c. 10, solumque differt, quod Virtutes Principibus et Potestatibus supponit. Quem ad litteram sequitur Beda, in lib. variar. quæstionum, q. 9. Anselmus, in 2, Corinth. 12, Dionysium imitatur et secundam Hierarchiam sic ordinat : *Potestatibus, Virtutibus et Dominationibus,* ascen-

ditque ab inferiori ad superiorem ordinem, ut latius declarat in cap. 1, ad Colos. Hugo autem Victorinus, in aliis consentiens, Virtutes ponit in primo ordine tertiæ Hierarchiæ, Principatus vero in ultimo ordine Hierarchiæ secundæ.

6. *Certum est dari inter Angelos has dignitates. — Dubium, utrum omnes illæ voces diversas personas significent.* — Ex quibus omnibus colligitur dari in gradu substantiarum separatarum dignitates illas, et ordines, qui per illas voces significantur. Quia locutiones Scripturæ tanto consensu Patrum ita declaratæ, et constanti Ecclesiæ traditione in eo sensu receptæ sufficientem faciunt hujus veritatis certitudinem. Reliquitur vero dubium, an omnes illæ voces et singulæ significent varias personas dignitate, munere, et ordine distinctas, vel eadem persona sub diversis rationibus illas denominationes, vel omnes, vel plures admittat : Et ratio dubitandi esse potest, primo. Quia vel omnia vel plura nomina illorum communia sunt, quod maxime constat de nomine Angelorum, idem vero est de nomine Virtutum, teste Dionysii, c. 5 et 11, de cœlesti Hierar. Et ad alia etiam nomina extenditur, quia rationes talium nominum in omnibus inveniuntur. Imo etiam nomen Cherubim de omnibus dici potest, quia omnes in scientia perfecti sunt, unde probabile est, Cherubim, qui erant in templo, non unum ordinem Angelorum, sed simpliciter omnes Angelos repræsentasse : ut sentit Abulensis, Exod. 25, q, 19. Ubi etiam docet nomen Cherubim commune esse in Scriptura omnibus Angelis, ut cum Deo dicitur Psalm. 17. *Ascendit super Cherubim.* Et Psalm. 79 et 89, et Isai. 37, dicitur sedere super Cherubim. Secundo quia Augustinus, in Enchirid., c. 58, dubitat, utrum Archangeli iidem sint, qui Virtutes dicuntur, ita ut illud Psalm. 148. *Laudate Dominum omnes Angeli ejus, laudate eum omnes virtutes ejus,* perinde dictu sit, ac *Laudate Deum omnes Angeli, laudate Deum omnes Archangeli.* Item fatetur se ignorare, quid dictent illa quatuor vocabula apud Paulum ad Colos. 1 : *sive Sedes, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates.*

7. *Vera sententia. Singula nomina peculiari significatione singulis ordinibus appropriantur.* — Nihilominus tamen dicendum est licet sit probabile non solum nomen Angelorum, sed etiam cætera, vel multa ex illis, et præsertim illa tria, Virtutes, Throni, et Cherubim, interdum accipi, ut communia omnibus, vel pluribus ordinibus Angelorum, nihilominus omnia illa nomina sub alia significatione esse propria singulorum ordinum inter se aliquo modo distinctorum. Hæc est expressa doctrina Dionysii, quam cæteri Patres secuti sunt. Et modus ipse loquendi Pauli ad Ephes. 1, et ad Colos. 1, *sive Throni, sive Dominationes,* etc., cogit fateri per illas voces classes personarum inter se distinctas aliquo modo significari. Unde Augustinus, contra Priscillianist., cap. 11, propter illa verba dicit : *Esse itaque sedes, Dominationes, Principatus, et Potestates in cœlestibus apparatibus, firmissime credo, et differre inter se aliquid, indubitata fide teneo : sed quænam ista sint, et quid inter se differant, nescio.* Pro certo ergo habuit Augustinus illa nomina non solum differre in titulis (ut sic dicam) sub quibus eamdem personam significare possunt, sed etiam in personis vel ordinibus personarum, quos significant. Eademque ratio est de cæteris nominibus.

8. *Cur nomen unius ordinis alterius tribuatur.* — Neque obstat, quod aliquando nomina illa in aliqua communi, et ampliori significatione usurpentur, ita ut proprium nomen unius ordinis tribuatur Angelo alterius ordinis, sicut Angelorum nomen, licet sit proprium infimi ordinis, sæpe tribuitur omnibus, ut ad Heb. 11, cum Angeli dicuntur administratorii spiritus. Ibi enim Paulus de omnibus spiritibus creatis, et beatis loquebatur. Et e contrario Gabriel vocatur Angelus, Luc. 1, cum verisimile sit, ad minimum esse Archangelum. Et sunt qui existiment, fuisse de Seraphinis propter excellentiam mysterii incarnationis, ad quod nuntiandum missus est. Et Michael vocatur Archangelus in epistola Judæ, cum sit ex primis Principibus, et Princeps populi Dei dicitur Daniel, 10, cap. 12, vocatur *Princeps magnus, qui stabat pro populo Dei,* et nunc creditur stare pro Ecclesia. Unde Apocalyps. 12, dicitur esse Dux, et Princeps Angelorum pugnantium cum dracone. Et Lucifer vocatur Cherubim, Ezech. 28, juxta probabilem sensum, cum tamen credatur de supremo ordine fuisse, vel fortasse supremus. Ratio autem hujusmodi communicationis, vel appropriationis ejusdem nominis est, quia hæc nomina Angelorum ex aliquibus ministeriis, vel muneribus, aut conditionibus Angelorum nobis aliquo modo notis sumuntur. Proprietates autem illæ, aut officia communia sunt vel pluribus, vel omnibus, et ex hac parte talia nomina interdum communiter usurpantur. Quatenus vero talis proprietas speciali modo

in aliquo ordine reperitur, nomen etiam inde sumptum tali ordini appropriatur, habita ratione majoris, vel minoris perfectionis, et proprietatis, unde nomen sumitur, et ordinis Angelorum, cui appropriatur, ita ut proportio inter ea servetur, ut explicando distinctionem inter ipsos ordines declarabitur.

9. *In prima Hierarchia unde nomen Angelus.* — Tandem explicandum est, quæ sint proprietates singulorum ordinum, a quibus nomina singulis propria sumpta sunt : et quanta distinctio ipsorum ordinum, et Hierarchiarum per illa significetur. In quo varie Patres, et theologi loquuntur ; breviter tamen quod verisimilius mihi videtur, proponam. Et ab infimo ordine incipiendo. Angeli nomen a munere omnibus Angelis communi sumptum est, quia omnes sunt *administratorii spiritus,* teste Paulo Hebr. 1, et nomen Angeli officii nomen est, ut in principio diximus, ideoque sub illa ratione nomen etiam omnibus commune est. Tamen quia illud ministerium generatim sumptum minimam in Angelis perfectionem indicat, nam quilibet gradus illius generis ad illam sufficit, ideo appropriatum est nomen illud infimo ordini, eo nimirum modo, quo nomen generis solet speciei minus perfecte accommodari. Et ita sub illa voce sic appropriata continentur Angeli, qui ipsum opus ministerii infimo recipiunt modo. Qui censetur illi esse, quibus singulorum hominum custodia peculiariter commissa est, quique immediate ad privatas personas mittuntur. Et in hoc Dionysius, Gregorius et alii conveniunt.

10. *Unde nomen Achangelus desumatur.* — *Ad quæ ministeria Archangeli deputentur.* — Nomen autem Archangeli cum a ministerio etiam sumptum sit, in illo excellentiam quamdam, principalitatem significat, et ita non convenit infimo ordini, quia in illo talis excellentia seu principalitas non invenitur. De se autem commune est omnibus superioribus ordinibus, quia omnes sunt administratorii spiritus, et tam in sua dignitate, quam in ministrandi munere aliquam habent excellentiam. Tamen quia hic excessus in ministrando, vel annuntiando est minimus, qui inter Angelos esse potest, ideo nomen illud secundo ordini Angelorum appropriatur. Notari autem potest, illam particulam *Arch* in sensu duplici accipi posse : significat enim illa præpositio excellentiam quamdam, vel excessum perfectionis supra Angelos. Potest ergo hic excessus intelligi solum in absoluta perfectione, vel dignitate in ministerio, vel etiam in habitudine imperandi, et gubernandi ipsos Angelos. Sicut inter homines in Hierarchia Ecclesiastica Archidiaconus dicitur, qui inter diaconos majoris est dignitatis, vel altius ministerium habet, licet non habeat aliquam potestatem super alios diaconos. Alio vero modo dici solet Archipresbyter, non solum quia majoris dignitatis est, sed etiam quia potestatem aliquam habet in alios presbyteros, quos aliquo modo sibi subditos habet. In præsenti ergo probabile est, Angelos secundi ordinis dictos esse Archangelos, propter aliquam majorem dignitatem in opere ministrandi, non propter aliquam potestatem, quam habeant in Angelos primi ordinis, quasi ad regendos vel movendos illos. Nam Angeli ad custodiendas privatas personas deputantur, Archangelis vero Regum, Principum, Pontificum, et similium personarum cura committitur. Angeli ad privata beneficia communium hominum, Archangeli vero ad graviora negotia, et publica commoda hominum destinantur, ut Gregorius, dicta homil. 34, indicat. Addit vero Dionysius, cap. 8, etiam pertinere ad Archangelos, et illis præesse aliquo modo. Quod intelligendum puto solum in ordine ad suum ministerium. Nam si Archangelus, verbi gratia, est custos unius Rectoris alicujus civitatis, vel communitatis, cujus bonum ex singulorum civium actionibus pendet, poterit Archangelus ille habere aliquam potestatem in Angelos custodientes singulas personas tali rectori subjectas, et illas illuminare, dirigere, aut movere, ut ad finem sui muneris fuerit expediens.

11. *Unde principatus nomen.* — Absolute vero loquendo, primus ordo istius Hierarchiæ Principatuum dicitur secundum Dionysium communiter receptum : vocantur autem Principes, quia omnibus Angelis et Archangelis præsunt in his, quæ ad salutem omnium hominum tam privatorum, quam Principum, et tam singularum personarum, quam communitatum pertinent, tum instruendo et illuminando, tum movendo et præcipiendo, juxta dispositionem divinæ voluntatis sibi manifestatam. Verisimile item est, aliquos ex his Principibus per seipsos suscipere curam regnorum principalium, vel maximorum Regum, aut Pontificum : atque illos qui apud Danielem 10. Princeps Persarum, vel Græcorum appellantur, fuisse Angelos hujus primi ordinis tertiæ Hierarchiæ, ibique nomen *Principis* proprie, et non communiter esse sumptum, ut Dionysius etiam cap. 9, sentit, Michaelem in hoc or-

dine collocando. Unde etiam verisimile fit, ad hunc ordinem Principatuum pertinere omnes illos Angelos, de quibus Apocal. 12, dicitur, quod Michael, *et Angeli ejus prœliabantur cum dracone*. Nam si vera est sententia dicentium, Michaelem esse hujus primi ordinis Angelum, ac Principem, recte ex illo loco colligitur, huic ordini principalem hujus belli curam esse commissam. Et licet sub illis verbis *Michael et Angeli ejus*, omnes Angeli istius Hierarchiæ comprehendi possint, quia omnes sub Michaele militant, et tam Archangeli, quam Angeli in hoc prælio pugnant : nihilominus Principatus sunt quasi duces, et gubernatores illorum, et altiori, ac universaliori modo dæmonibus resistunt.

12. *In secunda Hierarchia.—Unde Potestatum nomen desumatur.* — In secunda Hierarchia Potestates infimum gradum tenere censentur secundum Dionysium et Gregorium. Ad eos vero secundum Dionysium pertinet ordinare, quæ per totam Hierarchiam tertiam agenda sunt, ita ut executio pertineat ad tres ordines inferiores, unicuique juxta gradum suum, ad Potestatem vero spectet quasi præcipere et ordinare, quæ ab illis agenda sunt. Addit vero specialiter Gregorius, Potestates habere peculiarem efficacitatem supra dæmones, et sic appellari, quia *eorum ditioni virtutes adversæ subjectæ sunt et eorum potestate maxime refrænantur*. Quod est probabile et facilius, clariusque percipitur. Nec repugnat his, quæ de ministerio Principatuum diximus : nam duobus modis intelligere possumus, sanctos Angelos pugnare contra dæmones in hoc spirituali bello hominum cum dæmonibus. Primo ex parte hominum, eos illuminando, movendo, etc., et hoc pertinet ad omnes Angelos infimæ Hierarchiæ respective et accommoda distributione inter ordines ejus. Alio modo resistitur dæmonibus ex parte illorum, ipsis cum potentia præcipiendo et coercendo illos et frænando, ac ligando, si oportuerit, et hoc superiori quadam ratione ad Potestates pertinet, ad proprios vero custodes modo inferiori, ut in libro sexto declarabimus.

13. *Unde Virtutum nomen.* —Virtutibus autem tribuit Gregorius, quod per eos *signa, et miracula frequentius fiunt*, ubi notandum est verbum *frequentius*, quo videtur denotari, hos Angelos quasi ex officio esse ad hæc opera destinatos, licet semper Deo liberum sit etiam per alios vel inferiores, vel superiores signa etiam facere. Sub signis autem et miraculis comprehendi existimo, quidquid extra communem cursum causarum universi in hoc sensibili mundo sit, quamvis sæpe hominibus non innotescat, quod in tali opere aliquid divinum, et præternaturale intercesserit. Hoc enim non raro contingit et ad hominum gubernationem, vel conservationem sæpe necessarium est, et ideo verisimile est, ad hæc omnia hunc Angelorum ordinem esse deputatum. Neque hujusmodi explicatio a verbis Dionysii discrepat. Dicit enim, in cap. 8, appellationem virtutum *virilem quamdam fortitudinem significare, qua in omnibus divinis suis actionibus ad imitationem Dei potenter assurgunt*, etc. Est tamen nihilominus discrimen inter Dionysium et Gregorium, quod Gregorius virtutes collocat in tertio ordine tertiæ Hierarchiæ, et septimo omnium Angelorum, ab infimo ascendendo : et ita illis præfert Potestates. Dionysius autem in hoc ordine a nobis explicato Virtutes constituit, quod propter auctoritatem Dionysii communiter magis probatur. Et sane consideratis etiam muneribus, quæ Gregorius his duobus ordinibus tribuit, excellentior et universalior videtur Virtus faciendi miracula, quam potestas cohibendi et frænandi dæmones, ideoque nomen ab illa desumptum majorem dignitatem, et perfectionem ordinis indicat.

14. *Unde Dominationes nominentur.* —Supra Virtutes autem, ac proinde in primo ordine secundæ Hierarchiæ collocantur Dominationes, de quibus ait Dionysius, c. 8, plenas esse mysterii suo nomine indicati, quia sunt *intelligentiæ quædam celsiores omni inferiori submissione liberæ, et omni servili, et immunitioni obnoxio opere superiores*. Quibus verbis significat Angelos hujus ordinis non esse destinatos ad aliqua ministeria externa, ad mundi, vel hominum gubernationem ordinata, per se exequenda, sed spirituali, et excelso modo præesse omnibus inferioribus divinæ providentiæ, et gratiæ invisibilibus ministris, eisque dominari, et in illo genere subjectionis nemini subesse. Et hanc (ut existimo) vocat *inferiorem submissionem :* nam altiori modo non solum Deo, sed etiam Angelis primæ Hierarchiæ subesse possunt. Et in hoc quidem non differt Gregorius a Dionysio, nam et in eodem gradu perfectionis Dominationes collocat, eamque ex ipso nomine colligit. *Nam illa* (inquit) *Angelorum agmina, quæ mira potentia præeminent, pro eo quod eis cætera ad obediendum subjecta sunt, dominationes vocantur.*

15. *In quo Principatus et Dominationes distinguantur.*—Quod si objiciatur, quia inde sequitur, Dominationes a Principatibus non

distingui, nam ipse Gregorius in eadem secunda Hierarchia proxime sub Dominationibus Principatus collocaverat, et de illis dixerat: *Principatus vocari quia ipsis quoque bonis Angelorum spiritibus præsunt, quique subjectis aliis dum quæque sunt agenda disponunt, eis ad explenda divina ministeria principantur;* respondet idem Gregorius: *Dominationes vocari Angelos illos; qui etiam Potestates Principatuum disimilitudine alta transcendunt. Nam principari est inter reliquos priorem existere, dominari vero est, etiam subjectos quosque possidere.* At enim, quia etiam Principatibus tribuit præesse inferioribus, ergo non solum sunt primi inter eos, sed etiam illis dominantur, quia in illo genere regiminis non videtur aliud esse præsidere et aliud dominari. Quare Principatus melius supra Angelos et Archangelos in tertia Hierarchia collocantur, et inter eos, quibus executio generalis ministerii circa hominum custodium demandata est, numerantur, et in eo gradu sunt primi, ac proinde Principes, seu Principatus, quia et principalia quædam opera illius ministerii per se exequuntur, et quantum suo muneri expedit, ab inferioribus agenda disponunt. Dominationes vero sunt supra omnes ordines exequentium (ut sic dicam) et omnes illos sibi habent subjectos, vel ordinando, vel intimando singulis, quid per singulos fieri oporteat, sive in generali distribuendo munera, sive interdum in particulari Dei voluntatem illis revelando.

16. Antequam vero de tertia Hierarchia dicamus, advertere oportet, in littera Dionysii, quoad secundum Hierarchiam ejusque ordines inveniri varietatem. Nam Ambrosius Camaldulensis abbas, in sua versione, in c. 8, cœlestis Hierarch., illos tres ordines disponit, sicut nos exposimus, sicuti etiam D. Thomas, 1 p., q. 108, et Damascenus, l. 2, c. 3, qui eodem ordine sententiam Dionysii refert. At vero idem abbas, in c. 6, aliter eos ordines recenset scilicet, Potestates, Dominationes, Virtutes, ascendendo nimirum a minus perfectis ad perfectiores. Idemque habent Perionii, et aliorum versiones apud Carthusianum in Dionysium. E contrario vero Bonaventura, in 2, ad. 9, ante primum articulum, § *Post hæc,* et Gabriel, q. 1, art. 1, notab. 3, secundum Dionysium ita disponunt illos tres ordines, incipiendo a perfectiori, *Dominationes, Potestates, Virtutes.* Sed cum de veriori lectione Græcorum exemplarium nobis non constet, solum dicere possumus, hanc tertiam lectionem nulla esse auctoritate fundatam, alteram vero Perionii, et aliorum esse probabilem : nobis autem magis probari eam, quam exposuimus, propter Damasceni, et D. Thomæ auctoritatem, et quia juxta ea, quæ diximus, videtur etiam magis rationi consentanea. Ac denique licet in variis locis forte Dionysius, diversimode illos ordines recensuerit, non semper rigorose ordinem perfectionis servans, quod in aliis Patribus et in officio Angelorum, quod Ecclesia recitat, et in Paulo ipso observare licet : nihilominus quod ad rem attinet, ex c. 8, cœlest. Hierarch., est evidens, Dionysium ordine a nobis proposito illos tres ordines declarasse.

Tertia Hierarchia.—Ordines.—Minores.—Et nominum ratio.—Tertia Hierarchia quo altior, et elevatior est, eo minus nobis innotescit, et ideo pauca possumus de illa dicere, quia vix rationem distinguendi tres illos ordines declarare possumus. Dicti vero Patres summa concordia docent, in illa Seraphim, Cherubim, et Thronos collocari, et incipiendo a perfectioribus, ita numerandos esse. Docentque omnibus commune esse divinæ majestati assistere, et in ejus laudibus perpetuo occupari, ita ut operibus divinæ providentiæ non intendant, nec ordinarie ad illa mittantur. Ideoque solum per diversas habitudines ad Deum, et majorem, vel minorem perfectionem, vel in actibus, quos circa ipsum exercent, vel in modo, quo illi uniuntur, aut immediatam influentiam ab illo recipiunt, distinguntur. Atque ita Seraphim perfectissima censentur, quia ardentissimo amore in eum feruntur. Cherubim vero in medio ordine collocantur, quia perfectione divinæ scientiæ eminent. In tertio vero, et infimo Throni ponuntur, quia sunt velut sedes Dei, in quibus tanquam in excelsis Thronis Majestati divinæ proportionatis sedet, et inhabitat.

17. *Contra proximam Hierarchiam. — Quatuor difficultates.*—In hac vero distinctione statim oriuntur difficultates. Prima est, quia hæc distinctio sumitur secundum statum, quem isti sancti Angeli habent in beatitudine, at vero in illa non potest quis in amore excellere, quin scientia etiam perfectior sit, nec e contrario, quia qui plus amat, sanctior est, et consequenter perfectiori visione Dei gaudet, et e converso qui melius videt Deum, plus etiam amat: ergo propter excellentiam in uno, vel alio actu illorum non possunt illi duo ordines distingui. Secunda difficultas est, quia esto possent distingui illo modo, supremus ordo potius a scientia denominandus esset, quam ab amore quia suprema scientia sanctorum spirituum est vi-

sio Dei : visio autem Dei excellentior est amore, ut supponimus, ergo ab illius majori perfectione summus ordo nominandus esset. Tertia est de Thronis, quia esse Dei sedem et thronum, communis perfectio est omnium sanctorum spirituum, imo et justorum omnium, quia de anima justi scriptum est, esse sedem divinæ sapientiæ, et mansionem Patris, et Filii, et Spiritus sancti, et templum Dei, quæ omnia æquivalentia sunt, et proprietatem indicant, quæ in beatis cum majori perfectione invenitur. Ergo per hanc etiam non possunt Throni ab aliis ordinibus distingui. Vel certe si aliquo modo per illam proprietatem possunt distingui, per illam major excellentia in illo ordine, quam in prioribus, indicatur. Quia illa perfectio convenit per gratiam, quæ est prima, et excellentior perfectio justorum, et ideo ordo, qui per excellentiam illius gratiæ commendatur, perfectior ostenditur ; significatur enim, quod habeat majorem cum Deo unionem quasi substantialem, quam efficit gratia. Quarta denique difficultas est, quia illa inæqualitas in propriis donis gratiæ sanctificantis, vel gloriæ essentialis uniformiter invenitur in omnibus Angelis beatis, ergo per inæqualitatem in his donis non magis possunt distingui, verbi gratia, Cherubim a Seraphim, quam ipsi Seraphim inter se. Ut, verbi gratia, si comparemus ultimum Seraphim ad proxime superiorem in illo ordine, et ad primum Cherubim, cum eadem proportione excedet ultimus Seraphim primum Cherubim, quia idem Seraphim a proxime antecedente superatur, ergo non est, cur incipiat novus ordo constitui ab illo Cherubim, et non potius in eodem ordine seraphico inferiorem gradum habeat. Quod si hoc admittatur, idem argumentum fiet de Angelo proxime sequenti, et sic de tota prima Hierarchia, imo idem etiam erit de sequentibus, si per ordinem ad exteriora ministeria non distinguantur.

18. *Ad primam difficultatem in numero præcedenti.* — *Major excellentia cur ab amore quam a scientia sumatur.* — Ad primam difficultatem. Imprimis tam pro illa, quam pro cæteris supponendum est ex doctrina D. Thomæ jam tacta, et Dionysii distinctionem istorum ordinum sumi interdum ex proprietatibus communibus aliorum ordinum, secundum aliquam tamen peculiarem excellentiam, quam talis proprietas habet in illo ordine, qui per illam ab aliis distinguitur : nam ad constituendam distinctionem illa differentia sufficit. Secundo supponit difficultas nomen *Seraphim* ab excellentia amoris, nomen vero *Cherubim* a multitudine scientiæ derivari. Et in primo quidem non est controversia, de secundo autem nonnulla, ut in libro sexto videbimus, nunc autem illam partem ut a Patribus traditam recipimus, præsertim a Dionysio, c. 7, cœlest. Hierarch. Clemens Alexandrinus, lib. 5 Stromat., § 3, Hieronymus, epist. 103, ad Paulin., in fine, et Isai. 6, et Ezech. 10 et 28, item ex Fulgentio, ad Ferranum, q. 3, initio, Philiastus de Hæresi., c. 101 et 102, et Anastasius Synaita, l. 1, Exaemer, initio, idemque tradidit Philo, lib. de vita Moys. Hac ergo interprætatione supposita, respondeo, verum quidem esse amorem, et scientiam prout in patria inveniuntur, et esse necessario conjuncta, et servare proportionem, attamen per excessum amoris indicari majorem perfectionem supremi ordinis primæ Hierarchiæ, quia ex suo genere amor divinus abstracte spectatus, est infaillibilius signum majoris excellentiæ, quam scientia, ut in via constat. Imo licet in patria illa duo servent æqualitatem, tamen quia amor supponit cognitionem, et non e contra, ideo in amoris excellentia quasi intrinsece imbibitur excellentia visionis, et non ita e contrario, quia visio non supponit amorem, sed illum parit. Et ideo etiam quoad nos non est tam evidens, cum perfectione scientiæ, etiam beatæ necessario conjungi perfectionem amoris proportionatam, sicut est e converso quod perfectus amor perfectam visionem supponat. Sic ergo Seraphim ex amoris excellentia cæteris præferuntur, quia in illa excellentia aliæ excluduntur.

19. *Respondetur ad secundum.* — *Cur Seraphim ab amore nobiliores judicentur.* — Unde fere eadem est responsio ad secundam. Nam (abstrahendo nunc ab illa controversia, quæ inter scholam D. Thomæ et Scoti versatur, quis sit in beatitudine actus perfectior, visio, vel amor Dei) respondemus, quod licet facta præcisa comparatione, visio perfectior sit, nihilominus per excellentiam amoris major Seraphim excellentia designatur. Quia neque beatificus amor separatur a visione, neque amor secundum præcisam, et generalem rationem suam separatur a salutari scientia, seu cognitione, sed illam intrinsece supponit. Et quamvis etiam visio ex speciali ratione sua necessario habeat conjunctum amorem, tamen quia ratio scientiæ per se, ac generatim spectata illum non includit, neque ex necessitate illum infert, ideo potius per amorem, quam per scientiam suprema Angelorum perfectio describi-

tur. Et fortasse hinc factum est licet Lucifer in substantiali perfectione ex ordine Seraphinorum fuerit, nihilominus post lapsum nunquam vocetur Seraphim, appelletur autem *Cherubim, quia aliquando fuit in medio lapidum ignitorum*, Ezechiel. 28, quia retinuit perfectionem scientiæ saltem naturalis, licet ab amore prorsus exciderit. Unde etiam dici potest, excellentiam sanctorum Angelorum magis commendari ex perfectione morali, quam ex naturali, vel necessaria, etiamsi supernaturalis sit. Amor autem plus habet de perfectione morali, quam scientia, quia ipsa visio per se spectata honorem potius meretur, quam laudem; quod si aliquam rationem laudis participat, solum est quatenus propter laudabilem Dei amorem viæ tribuitur. Et similiter ipse amor Patriæ, et necessario sequitur visionem, laudabilis non est, sed honorabilis et amabilis, tamen ut originem trahit a libero amore, quem sancti Angeli in via habuerunt, et laudi eorum imputatur, et quamdam rationem moralis boni, et perfectionis participat. Ideoque cum Seraphim ex amore commendatur, id non fit sine respectu ad amorem viæ, per quem ad illum eximium statum gloriæ pervenerunt : est autem in via summa charitatis perfectio, et de sola ipsa est certum, et infallibile signum sanctitatis. Et huic doctrinæ consonat, quod Antoninus abbas, in ep. 2, scribit: *Hæc nomina esse Angelis addita, pro eo quod conditoris proprii custodierunt voluntatem.*

20. *Respondetur ad tertium. — Per quid Throni a reliquis distinguantur.*— Ad tertiam difficultatem imprimis fatemur perfectionem illam, a qua Thronorum appellatio sumitur, in re ipsa communem esse superioribus ordinibus, imo etiam in eis cum majori perfectione inveniri ut argumentum ibi factum probat. Hoc autem non obstat, quin per specialem excellentiam communis perfectionis unus ordo ab aliis distingui possit, ut initio dixi. Ad replicam autem dicimus, per hanc proprietatem optime indicari excellentiam Angelorum hujus ordinis supra omnes Angelos inferiorum Hierarchiarum, quia horum excellentia per immediatam habitudinem ad Deum, et ad unionem cum illo, aliorum vero per aliquam habitudinem ad exteriora ministeria describitur. At vero respectu superiorum non indicatur major excellentia; tum quia priores ordines non ex habituali tantum perfectione, sed maxime ex actuali tendentia in Deum per amorem, vel scientiam describuntur, tertius vero magis ex habituali perfectione, per quam capaces et digni inveniuntur, ut Throni, et sedes altissimæ divinæ majestatis existant, quæ perfectio etiam in superioribus ordinibus supponitur, sed altiori modo per actus amoris et scientiæ, significatur ; tum etiam quia licet in hac Thronorum appellatione aliqua perfectio actualis considerari possit, illa solum consideratur ut dispositio, qua Deo sedes præparatur per spiritus puritatem, unde ait Dionysius, cap. 7, per hanc Thronorum appellationem designari, *substantias illas ab omni terreni affectus humilitate longissime remotas esse.* Et infra : *Divinum illius adventum absque ullius perturbationis aut materiæ impedimento suscipiunt.* Et infra : *Ad ipsius suscipiendos fulgores semper patent*, itaque describuntur tanquam apti, et præparati ad perfectionem suscipiendam, superiores vero ut eam exercentes et ita modo altiori eorum excellentia describitur.

21. *Angelorum chori non solum per ordinem ad Deum, sed etiam per influxum ad inferiores distinguuntur.*—Addi etiam potest ex Dionysio in eodem capite hos choros non solum distingui per ordinem ad Deum, sed etiam per influxum inferiores ordines et in nos, quem inde participant. Et sic Seraphim dicuntur non solum ut in se ardentes, sed etiam ut alios incendentes, Cherubim item non tantum ut scientes, sed etiam ut alios illuminantes. Et sic etiam Angeli tertii ordinis dicuntur Throni, quia Deus habitando in illis, tanquam in Thronis sedet, tum ut suam majestatem ostendat, tum ut alios ad reverentiam et adorationem sui excitet, vel etiam ut illos gubernet et judicet. Quomodo dixit Gregorius, Thronos esse vocatos illos, *quibus ad exercenda judicia semper Deus omnipotens præsidet. Quis enim Thronos Latine sedes dicimus, qui tanta divinitatis gratia replentur, ut in eis Dominus sedeat, et per eos sua judicia decernat, Throni dicuntur.* Quod non est ita intelligendum, ut non etiam Deus in superioribus ordinibus sedeat, ac præsideat, sed quia hæc perfectio magis accommodata et quasi appropriata est ad horum Angelorum tertii ordinis perfectionem commendendam. Quia vero priores actiones intendendi et illuminandi altiores sunt, ideo per nomina ab eis desumpta major aliorum perfectio indicata est.

22. *Respondetur ad quartum.— Unde sumatur distinctio inter Angelos ejusdem ordinis.*— Ad quartam difficultatem, quæ mihi obscurior visa est, fateor, per hæc omnia non satis explicari specialem rationem, ob quam Cherubim

a Seraphim distinguantur ut ordines diversi, et Seraphini inferiores a superioribus non eo modo differant. Nam si totum ordinem seraphicum in duas partes, superiorem et inferiorem mente distinguamus, eamdem inæqualitatem in amoris ardore in eis inveniemus, quæ inter totos ordines Seraphim, et Cherubim consideratur, proportione servata. Dico ergo ex vi illorum nominum, et perfectionum, a quibus sumuntur, me non posse diversitatis rationem invenire. Et ideo potius credo, ordines ipsos supponi distinctos, eorumque distinctionem ex aliis eorum proprietatibus nobis ignotis oriri: nam distinctionem illorum non scientia, sed quadam fide tenemus. Et distinctione supposita appropriamus, et accommodamus aliqua nomina singulis ordinibus, ut sint propria illorum, eosque ut distinctos significent, quamvis specialem rationem distinguendi quosdam Angelos ut diversorum ordinum, et alios tantum ut magis, vel minus perfectos in eodem ordine non satis indicent. Neque nunc melior responsio occurrit: hanc autem ipsam ex dicendis, quoad fieri possit, magis declarabimus.

CAPUT XIV.

QUÆ SIT UNITAS, VEL DISTINCTIO ESSENTIALIS INTER HIERARCHIAS, ET ORDINES ANGELORUM.

1. *Primum dubium.*—In præcedenti capite solum ostendimus, esse in multitudine Angelorum distinctiones illas Hierarchiarum, et ordinum, quas per accidentales, et extrinsecas differentias magis quoad nominis etymologiam, quam quoad substantialem differentiam declaravimus. Superest ergo ut quantum nobis possibile est, aliquid etiam de hac distinctione dicamus, quod per brevia quædam dubia expediemus. Et imprimis inquirendum occurrit, an distinctio illa accidentalis sit, vel etiam essentialis, ita ut Angeli omnes diversarum Hierarchiarum inter se specie differant, et similiter intra eamdem Hierarchiam omnes Angeli unius ordinis ab Aligens alterius essentialiter distinguantur, et quidem qui omnes Angelos ejusdem speciei faciunt, consequenter dicunt esse tantum accidentalem differentiam inter ordines, et Hierarchias.

2. *Prima sententia.*—Videturque fieri probabile ex dictis, quia tota distinctio sumitur ex donis, aut ministeriis gratiæ, vel gloriæ, quæ sunt accidentalia respectu naturalis substantia angelicæ, ad quam essentialis distinctio spectat. Antecedens patet ex dictis, quia distinctio Hierarchiarum sumitur per quasdam generales habitudines ad ministeria gratiæ: nam quædam est Hierarchia, quæ non est ad ministrandum deputata, sed a Deo assistendum, et hæc prima, quæ a secunda, et tertia differt quasi per carentiam ministerii externi, quia secunda, et tertia ministrantium sunt, in quo inter se conveniunt. Differunt autem, quia secunda altiori modo, scilicet, dirigendo, et imperando, non exequendo ministrat, vel si aliquid per se exequitur, est in quibusdam extraordinariis, et altioribus operibus, tertia vero est eorum, qui magis in particulari, et per seipsos exsequendo, vel annuntiando ministrant. Et simili proportione singuli ordines inter se distinguuntur, ut declaravimus. Hæc autem ministeria accidentalia sunt, et assistentia etiam ad Deum non est ex vi naturæ, sed ex donis gloriæ, ergo tota distinctio, quæ in illis fundatur, accidentalis est. Confirmatur primo, quia hæc distinctio fundatur in meritis, merita autem sunt accidentalia, et ab usu libertatis pendent. Confirmatur secundo, quia in hominibus invenitur Hierarchia Ecclesiastica, continens in se diversos ordines dignitatum, et potestatum, quorum distinctio accidentalis est, ut constat.

3. *Vera sententia.—Tres Hierarchiæ essentialiter differunt.— Ordines cujusque Hierarchiæ inter se specie differunt.*—Nihilominus supposita præcedentis capitis resolutione, quod non omnes Angeli sunt ejusdem speciei, consequentes dicendum est, tres saltem Hierarchias essentialiter differre, ut præter D. Thomam, et sequaces, docent frequentius theologi in 2. d. 9, Alensis, 2 part., quæst. 20, memb. 6, art. 2, § *Hujus rei gratia.* Probatur, quia si verum est, dari plures substantiales species Angelorum, inter illos potissimum talem differentiam constituere debemus, quos maxime inter se distantes esse ex aliis signis, et actionibus eorum concipimus: ita vero se habent distinctæ monarchiæ, ergo. Atque eadem actione, et proportione probabilius profecto est, tres ordines uniuscujusque Hierarchiæ inter se specie differre etiam in natura substantiali. Quia etiam inter illos magnam distantiam in perfectione naturali ex ministeriis illorum, et ex modo, quo Scriptura, et Sancti de illis loquuntur concipimus. Et ita sentiunt D. Thomas et tota ejus schola, communiter et alii frequentius, in 3, d. 9, cum Magistro ibi, Gabriel, quæst. 2, a. 2, Richardus, a. 2, q. 4, Durandus, Scotus, et alii, Alensis supra. Et

confirmatur ulterius, quia licet illa diversitas fundetur aliquo modo in meritis, tamen gratia, a qua procedunt merita, data censetur Angelis secundum proportionem naturalium, ut infra dicemus, in quo theologi omnes discrimen inter homines, et Angelos constituunt, et ideo sola distinctio numerica ad tantam varietatem graduum, seu ordinum inter Angelos non sufficit.

4. Alioqui contingere posset, ex Angelis æque perfectum unum esse Angelum tantum, alium Archangelum, alium Principem. Imo etiam sequi posse videtur, Angelum minus perfectum esse in altiori ordine, et e contrario perfectiorem in inferiori, neutrum autem istorum potest cum illo axiomate consistere, nec modo loquendi Patrum videtur consentaneum. Sequela ostenditur, quia vel inter spirituales substantias solo numero differentes (eas supponendo) æqualitas inter eas ponitur in substantiali perfectione individuali, et in intellectu et voluntate, vel admittitur inæqualitas (sicut enim de animabus rationalibus hoc controvertitur, ita potest de Angelis dubitari). Si ergo priori modo philosophemur, sequitur ex dicto principio datam esse æqualem gratiam omnibus Angelis in principio, quia data est secundum proportionem naturalium, ergo si omnes Angeli unius Hierarchiæ in naturalibus habebant proportionem æqualitatis, cum eamdem gratiam receperant, et ita in primo instanti creationis eorum non potuit esse distinctio ordinum in eadem Hierarchia, nec secundum naturam, nec secundum gratiam, nec secundum meritum, quia etiam in merito fuissent omnes æquales in illo instanti, quia in illo omnes bene operati sunt, et ex toto conatu gratiæ, ac gratiæ proportionato. Et consequenter etiam in secundo licet inter bonos et malos facta fuerit distinctio per liberum arbitrium, vel solum ex parte malorum, vel cum cooperante gratia ex parte bonorum, nihilominus inter bonos ejusdem Hierarchiæ nulla fuisset discretio, quia in illo instanti omnes cum æquali gratia et ex toto conatu bene, et in eodem genere virtutis, præsertim amoris et reverentiæ, ac submissionis ad Deum, quantum a nobis cogitari cum fundamento potest, operati essent. Unde etiam in Patria in essentiali gloria essent æquales, et consequenter inter Angelos, verbi gratia, primæ Hierarchiæ nulla esset distinctio in visione, vel dilectione Dei, vel in unione cum ipso, vel in præparatione ad illam. Neque in secunda vel tertia Hierarchia inter ordines uniuscujusque esset distinctio ministeriorum, aut dignitatum cum fundamento ex parte ipsorum, sed ex sola Dei electione et voluntate, quod et est alienum a sanctis Patribus, et per se videtur incredibile. Necessarium est ergo inter illos ordines ponere aliquam inæqualitatem in natura, si ergo illa non est individualis, saltem esse debet specifica.

5. Si autem admittatur individualis inæqualitas (illam enim esse possibilem probabilius forte est, ut infra attingam) licet aliquo modo possit salvari inæqualitas ordinum cum proportione ad inæqualitatem meritorum et gratiæ, et hujus cum proportione ad naturam: verumtamen parem verisimile videtur, quod propter solam individualem differentiam observaverit Deus tantum proportionem in distribuenda gratia, et auxiliis ejus inter Angelos, cum credamus inter homines nullam rationem hujus numericæ diversitatis esse habitam, neque erit facile rationem differentiæ assignare. Ergo sicut anima minus perfecta in naturali perfectione individuali, tam in substantia quam in intellectu, et voluntate poterit per gratiam ascendere ad ordinem Principatuum, et alia perfectior in infimo ordine relinqui, ita etiam illa inæqualitas sola non obstabit inter Angelos, quo minus perfectus sit in superiori ordine, quia majori gratia præventus et adjutus, majora habuit merita, et ratione illorum meliorem locum dignitatis vel ministerii, consecutus est. Et eadem ratione contingere poterit, ut duo Angeli, licet inæquales in perfectione numerica, reciperent in primo instanti æqualem gratiam habitualem, non tamen æque illuminarentur, vel excitarentur ad bene operandum efficaciter in secundo instanti, sed efficacius, vel ad plures actus juvatus sit ille, qui minus perfectus est in sua individua natura, et ita etiam tunc sequeretur, minus perfectum in natura ad altiorem pertinere.

6. *Confirmatur ex Patribus.*—Concludimus ergo juxta Sanctorum doctrinam longe probabilibus esse tam Hierarchias inter se, quam ordines uniuscujusque Hierarchiæ inter se essentialiter et specifice distingui in naturalibus. Quod etiam ex aliquibus formulis locutionum sanctorum Patrum suaderi potest. Ait enim Dionysius, c. 5, de cœlest. Hierarch.: *Enuntiant sanctorum voluminum traditiones, superiores substantias esse graduum inter se celsitudine differentes.* Et Gregorius Nazianzenus, orat. 34, quæst. 2, de Theolog., de sanctis Angelis ait: *esse puras naturas, perpetuos choros circa illam principem causam agitantes, purissimo splendore illinc perfusas, aut pro naturæ*

ordinis cujusque proportione alias alio modo collustratas. In oratione autem 40, de sancto Baptismo, dubius est, dicitque se non posse statuere, *utrum pro classis suæ, ordinisque ratione splendor ei impertiatur, an potius pro divinæ illuminationis modo hanc vel illam sedem accipiat.* Et simili modo sub disjunctione loquitur Damascenus, l. 2, c. 3, dicens, ordines differre in splendore divino, *Sive pro splendoris portione sedes unicuique constituta sit, sive contra pro sedis classisque suæ discrimine splendoris participes sint, aliique alios ob ordinis, naturæque præstantiam illustrent.* Favet etiam in modo loquendi Chrysostomus, h. 2, de incomprehensib. Dei natura, ordines Angelorum (quorum plures prius suis nominibus nuncupaverat,) *genera cœlestia innumerabilia* vocat. *Quæ Deus creavit omnia tanta cum facilitate, quantam nemo valeat verbis exprimere.* Ubi satis indicat, ex vi naturæ et creationis esse in Angelis illam generum varietatem. Deinde Isidorus, l. 1, de sum. Bono, c. 10, sic etiam loquitur: *Pro graduum dignitate ministeria sunt illis distributa,* indicans supponi dignitatis, et perfectionis inæqualitatem in ipsa natura ante officia et ministeria. Et fortasse ob hanc causam et rationem Hieronymus, ad Ephes. 1, dixit, distinctionem istorum ordinum futuram esse perpetuam, quia in naturarum et specierum distinctione fundata est. Congruentia denique est, quia cum distinctio specifica rerum per se pertineat ad perfectionem et pulchritudinem universi, non est verisimile, in supremo gradu rerum tres tantum species fuisse conditas, scilicet, tres Hierarchias, ergo ad minimum concedendum est, intra unamquamque illarum species Angelorum multiplicatas esse juxta ordinum distinctionem, ergo ad minimum admittendæ sunt novem species angelicarum naturarum: an vero plures esse credendum sit, mox dicemus.

7. *Secundum dubium.—Prima sententia.—Probatur.* — Secundo inquiri potest, an inter Angelos ejusdem Hierarchiæ sit major convenientia, quam eorumdem cum Angelis alterius Hierarchiæ, et consequenter an inter ordines diversarum Hierarchiarum sit major differentia essentialis, quam inter ordines ejusdem Hierarchiæ. Unde consequenter, seu virtute inquiritur, utrum Angelus sit unum genus proxime divisum in novem ordines tanquam in novem species, vel immediatius dividatur in tria genera seu tres species subalternas, sub quibus aliæ remotiores species contineantur. De quo puncto nihil fere distincte dicunt scholastici, fortasse, quia sancti Patres nullam fere lucem in eo nobis reliquerunt. In quodam vero opusculo de Natur. gener., attributo D. Thomæ, estque 42, in cap. 5, dicitur substantias separatas non habere genus subalternum, quia unica differentia sufficit singularum perfectioni. Et idem sentit Albertus, in tractatu de quatuor coæquævis, 1 part., quæst. 5, quæst. 22, et in Sum., 2 part., tract. 2, quæst. 8, et a fortiori idem sentit Durandus, qui in 2, d. 3, quæst. 1, omnem compositionem ex genere, et differentia simplicitati Angelorum putat repugnare: inclinat etiam Ægidius, in 2, d. 3, quæst. 2, art. 4. Quod autem admissa in Angelis tali compositione una differentia sufficiat, probatur in dicto opusculo, quia quo perfectior est natura, eo plura unite in gradu simplici habet, ergo angelica species ultima non coalescit ex pluribus divisionibus generum et differentiarum, ergo tantum unum genus proximum habet, ex quo cum unica differentia, species singulæ consurgunt. Confirmatur, quia Angeli sunt simplices substantiæ intellectuales, quæ solum in modo cognoscendi magis, aut minus universali distingui possunt: hæc autem differentia videtur semper esse immediata respectu intellectualis substantiæ ut sic, quia cum eadem proportione contrahit genus Angeli ad primam speciem Angelorum, et illam a secunda distinguit, qua contrahit ad secundam, eamdemque a tertia distinguit, et sic consequenter usque ad ultimam, ergo nulla major convenientia essentialis in aliquibus illarum specierum inter ipsas, quas cum aliis vel inter alias reperiri potest. Erunt ergo illæ species omnes inter se tantum differentes specie ultima et immediata, et consequenter tres ordines primæ Hierarchiæ solum convenient in aliqua proprietate accidentali, ratione cujus in una Hierarchia specialius collocentur. Et ita hanc sententiam ut probabiliorem supponit Bannez, 1 part., quæst. 56, art. 2, dub. 2, et citat Capreolus et D. Thomas, 1 part., quæst. 50, a. 4, ad 1, et in 2, d. 3, quæst. 1, art. 4, sed neutro loco aliquid dicit. Nec ille auctor rationem alicujus ponderis affert.

8. *Vera sententia.*—Quapropter probabilius videtur, ordines unius Hierarchiæ convenire inter se in aliquo genere proximo, et ita differre ab aliis ordinibus distinctarum Hierarchiarum non tantum specie ultima, sed etiam subalterna; ac proinde non esse in Angelis unum tantum genus immediatum omnibus speciebus Angelorum, sed in eis esse subalternas species, seu genera media inter illud pri-

mum, et ultimam speciem. Hanc sententiam quoad hanc ultimam partem docet expresse Henricus, quodl. 7, quæst. 8, licet non applicet illam ad distinctionem Hierarchiarum: citatur etiam Uldarius, lib. 5, summ. et satis significat Alensis, 2 p., q. 20, memb. 6, a. 1, in secunda ejus parte, quatenus ait, Hierarchias Angelorum distinctas et ordinatas esse secundum diversos naturæ gradus: Eodemque fere modo loquitur D. Thomas, d. q. 108, et in d. q. 50, a. 4, ad 1, comparat in hoc Angelos sub gradu naturæ intellectualis ad animalia sub gradu sensitivæ, et alii cum Magistro, in 2, d. 8, et specialiter Richardus, a. 2, q. 4, in corp., cum secunda solutione, ad 3. Potestque imprimis hæc sententia declarari exemplo generis animalis irrationalis, seu bruti, quod licet sit genus ad omnes species brutorum, non tamen immediatum, sed sub illo tres immediate species subalternæ distingui possunt, terrestrium, aquatilium, et volatilium: illa enim et inter se essentialiter differunt quasi immediate, et sub se varias species magis particulares continent. Ita ergo in genere Angelorum facile intelligi potest, quia simplicitati illorum non repugnat, cum tota illa compositio rationis sit, et illa varietas superiorum mediorum, et inferiorum cum majori convenientia, et similitudine essentiali superiorum inter se, quam cum aliis, et sic de reliquis, ad totius gradus pulchritudinem spectat. Quia si hoc invenitur in gradu vegetabilium, vel sensibilium, et ad illorum graduum pulchritudinem pertinet, cur in gradu intellectualium denegabitur?

9. Et confirmatur, quia vel est impossibilis hic modus genericæ convenientiæ, et specificæ differentiæ subalternæ, inter ipsos Angelos, ultra universalissimam convenientiam in ratione spiritualis substantiæ, vel possibilis est. Primum certe nulla probabilitate dici posse videtur, tum quia nulla potest assignari repugnantia, tum etiam quia in illo gradu intellectuali concipi possunt intelligendi modi essentialiter distincti, cum infinita varietate magis, vel minus inter se similes: ergo non repugnat fieri ordines Angelorum, qui sub universali genere substantiarum separatarum specialem inter se habeant convenientiam essentialem, secundum quam in genere proximiori inter se et non cum aliis conveniant. Si autem hoc concedatur esse possibile, negari etiam non potest, quin ad pulchritudinem illius gradus pertineat, sitque ad explicandam distinctionem Hierarchiarum aptissimum: cur ergo ita factum esse negabimus? Declaratur assumptum, quia posita hujusmodi speciali convenientia essentiali inter choros, verbi gratia, secundæ Hierarchiæ, facile intelligitur, cur duo infimi Throni in eadem Hierarchia collocentur, et nihilominus infimus Thronus, et suprema Dominatio ad distinctas Hierarchias pertineant, quamvis de facto sicut inter duas illas species Thronorum nulla est intermedia, ita inter ultimam speciem primæ Hierarchiæ, et supremam secundæ nulla est media. Ratio enim est, quia inter Thronos major est convenientia, et similitudo essentialis, quam inter Thronum, et Dominationem cujuscumque ordinis, et perfectionis.

10. *In quo consistat major convenientia essentialis Angelorum ejusdem Hierarchiæ juxta D. Thomam.* — In quo autem consistat hæc convenientia essentialis inter Angelos singularum Hierarchiarum, ratione cujus dicantur ordines inter se convenire in propinquiori genere et Hierarchias inter se simili genere differre, sic explicatur a D. Thoma, 1 p., q. 108, art. 1, quia Angeli distinguuntur a nobis inter se secundum modum magis, vel minus universalem cognoscendi, non enim possumus nos essentias rerum nisi ex operationibus seu effectibus investigare: tres autem sunt modi, seu gradus universalis cognitionis, scilicet, vel quia rationes rerum, per quas Angeli cognoscunt, proxime procedunt a Deo tanquam ab universali principio, vel prout istæ rationes cognoscendi dependent ab universalibus causis creatis, vel quatenus hujusmodi rationes cognoscendi applicantur singulis rebus prout dependent a propriis causis. Primum modum dicit esse communem ordinibus primæ Hierarchiæ, secundum mediæ, tertium infimæ. Et ita sentit, ex primo sumi differentiam subalternam essentialem in qua ordines primæ Hierarchiæ inter se conveniunt, et primario ab aliis differunt, et sic de cæteris.

11. *Prædicta D. Thomæ ratio difficilis.* — At enim, in hoc discursu obscurum est, quid per rationes rerum intelligat D. Thomas, et quocumque modo illæ rationes intelligantur, non minus difficile intellectu est, quomodo illæ rationes per habitudinem ad illos tres causarum ordines distinguantur. Nam si per rationes rerum intelligamus species intelligibiles Angelorum, ad principium, a quo procedunt, comparemus, easque in omnibus Angelis procedunt a Deo tanquam a prima, et propria causa, ut in libro sequenti videbimus, et nullus est Angelorum ordo, qui a causis creatis sive universalibus, sive

propriis illas recipiat. Si vero eas consideremus ut sunt principia, seu rationes cognoscendi per has, vel illas causas, sic etiam omnes Angeli suis speciebus utuntur ad cognoscendas omnes res creatas, tam per causam universalissimam et primam, quæ est Deus, quam per causas universales medias: quam per proprias, quia omnes cognoscunt res perfecte, et consequentur secundum omnem dependentiam, quam ab omnibus suis causis habent. Deum autem ipsum nullus Angelus per se, et in se cognoscit naturaliter, ut suppono, nec per causam, cum Deus illam non habeat, sed unusquisque per suam substantiam, vel alios effectus. Unde si per rationes cognoscendi non species intelligibiles, sed quasi principia, aut media cognoscendi, ex parte objecti intelligamus, eadem est difficultas, quia illa omnia media cognoscendi communia sunt omnibus Angelis, ergo per illam causarum distinctionem difficile explicatur trium Hierarchiarum essentialis distinctio, cum convenientia essentiali et peculiari ordinum uniuscujusque Hierarchiæ inter se.

12. *Explicatur D. Thomas.* — Ego, ut verum fatear, affirmare certo non posse, in quo sensu illam trimembrem divisionem constituerit D. Thomas. Videtur autem per rationes rerum non species intelligibiles, quæ sunt media cognoscendi ex parte Angeli, seu intelligentis, sed objectivas rationes rerum intelligere, ut ex illis verbis colligitur : *Possunt rationes rerum, de quibus Angeli illuminantur considerari tripliciter.* Nam Angeli non illuminantur de speciebus intelligibilibus, sed de rebus ipsis, seu rationibus rerum, quæ per species repræsentantur. Quamvis autem Angeli omnes rationes rerum cognoscant secundum habitudinem ad omnes illas causas, ut objectum est : nihilominus quidam possunt ex natura sua habere majorem proportionem cum uno modo cognoscendi, vel cum una habitudine illarum, quam cum alia, et secundum hanc commensurationem (ut ita dicam) potest sufficienter illa tripartita divisio accommodari. Possumus etiam dicere, quod licet inter Angelos quidam intelligant per universaliores species, quam alii, ut libro sequenti videbimus, quæ varietas sufficit ad distinctionem essentialem inter eos constituendam, nihilominus convenientia in æquali universalitate quoad species intelligibiles et modum cognoscendi plura simul unico intuitu, vel actu non sufficit ad unitatem specificam, sed potest esse tantum generica : nam in eodem gradu universalis cognitionis potest esse varietas in modo altiori et subtiliori cognoscendi, quæ ad specificam diversitatem satis sit. Sic ergo tres supremi ordines Angelorum fortasse conveniunt in modo cognoscendi per species æque universales et universaliores omnibus speciebus inferiorum ordinum, et ita per hanc differentiam ab omnibus inferioribus essentialiter distinguuntur, inter se tamen solo genere conveniunt. Quia in illa universalitate quasi extensiva possunt esse varii modi cognoscendi in perfectione quasi intensiva essentialiter differentes. Et eodem modo cum proportione potest in cæteris Hierarchiis generica convenientia et differentia specifica explicari. Nam ut hæc probabiliter asseramus, satis est, quod id eis non inveniantur repugnantia, imo sint consentanea rationi et perfectioni, ac pulcherrimo ordini illius supremi substantiarum gradus. Et quod cum his, quæ de his Hierarchiis Dionysius et alii Patres docent recte consonet. Quæ omnia in dicto discursu inveniuntur, ut consideranti patebit. Sic enim facile intelligitur, quod de ordinibus primæ Hierarchiæ Dionysius, cap. 6, de cœlest. Hierarch., dicit : *Ordines primæ Hierarchiæ habere intense æqualitatem et unitatem, quatenus tota illa Hierarchia proxime Deo inhæret, atque inseritur et primoribus ejus splendoribus majori propinquitate conjungitur.* Per hæc enim omnia satis significat, esse inter illos ordines convenientiam aliquam in perfectione essentiali, in qua inferiores ordines illis primis non assimilantur. Non est autem tanta illa convenientia inter illos tres ordines, ut distinctionem substantialem inter eos excludat, quia, ut dixi, esse potest in universalitate et immediata habitudine ad Deum, etiamsi in illamet perfectione determinationes et participationes essentialiter diversæ inveniri possint. Et cum eadem proportione indicat Dionysius de aliis duabus Hierarchiis philosophandum esse. Unde etiam, in cap. 9, dixit, Archangelos esse Principatibus æquales, utique secundum quamdam generalem rationem, ut ipse paulo post explicat et notavit supra Richardus, ad 1.

13. *Tertium dubium.* — *Verior dubii resolutio.* — Ulterius vero dubitari potest, an intra eumdem ordinem, seu chorum Angelorum differentia specifica cum aliqua specialiori convenientia generica inveniatur? Hactenus solum inter diversas Hierarchias ostendimus esse differentiam essentialem genericam, seu subalternam et consequenter diversos ordines ejusdem Hierarchiæ convenire inter se in pro-

propinquiori genere et specie differre. An vero Angeli ejusdem chori sint ejusdem speciei, nondum dictum est, neque a nobis sciri posse existimo, nec peculiari ratione ab effectibus, vel ministeriis desumpta definiri. Nihilominus utendo generalibus conjecturis, probabilius est, non omnes Angelos ejusdem chori esse ejusdem speciei ultimæ. Quod sentit Henricus, dicto quodlibet, et in eamdem partem magis inclinat Richardus, supra ad 4, et D. Thomas totaque ejus schola id maxime profitetur, et alii, quos fert, et sequitur Carthusius, in 2, d. 9, quæst. 5. Ratio vero est, quia non est verisimile, novum tantum species in toto Angelorum gradu inveniri, cum inferioribus innumeræ inveniantur et in unoquoque gradu multiplicatio specierum ad magnam universi perfectionem pertineat. Quod maxime verum est in natura intellectuali, quæ magis per se et propter se intenditur : non possunt autem esse plures, quam novem species angelicæ, nisi in uno ordine sint plures Angelorum species, ut per se notum est. Unde quod supra ostensum est, Angelorum numerum excedere species rerum materialium; ita intelligi potest et debet, ut species Angelorum in multitudine superent rerum materialium species : hoc enim rationes ibi factæ suadent. Unde fit probabile, species naturarum immaterialium et in solo gradu intellectuali contentas multitudinem omnium specierum inferiorum graduum simul sumptarum superare : nam gradus intellectualis ut omnium supremus non multiplicatur quoad gradus, sed tantum quoad genera et species ejusdem gradus; inferiores autem naturæ multiplicantur secundum varios gradus sentientium, vegetabilium et inanimatorum, quia cum sint imperfecti per majorem, vel minorem elongationem a primo distingui possunt, et ideo licet in omnibus istis inferioribus gradibus genera et species multiplicentur, nihilominus varietas specierum major esse debuit in solo supremo gradu propter perfectionem suam, quam in omnibus inferioribus etiam simul sumptis.

14. *Illatio ex proxima resolutione. — Dionysius exponitur.* — Ex quo inferimus consequenter in unoquoque ordine esse plures, quam tres species. Dionysius enim distinxit in unoquoque primos, medios et infimos, et ideo aliqui putarunt, per illa tria tres species singulorum ordinum significari, ac subinde non esse ulterius Angelorum species multiplicandas. Sed hoc etiam modo nimium Angelorum species quoad numerum minuuntur, quod non est consentaneum perfectioni illius gradus, ut dixi. Nec ex illa sententia Dionysii, sumitur sufficiens fundamentum, quia licet specierum multitudo major multo sit in unoquoque ordine, tota poterit ad illos tres gradus reduci, ut per se constat. Præsertim quia de speciebus ejusdem ordinis dubitari posset, an quædam illarum in aliquo genere propinquiori inter se conveniant, sub quo aliæ non continentur et consequenter sit intra unum ordinem distinctio non tantum specifica, sed etiam generica. Fiet enim hoc valde probabile, applicando rationes supra factas. Et ita credi potest, unumquemque ordinem Angelorum immediate distingui in tria genera proxima, quæ dici possunt primum, medium et ultimum, sub unoquoque tamen illorum multiplicari species innumeras, fortasse immediate, vel etiam mediate secundum rationem nostram, si a nobis propriis conceptibus concipi possent. An vero sub illis speciebus dentur individua, in sequenti capite dicemus. Prius enim oportet corollarie quædam incidentia dubia breviter expedire.

15. *Ex dictis incidentia dubia resolvuntur. — Primum dubium.* — Ex dictis enim deciditur primo incidens dubium, an distinctio hæc Hierarchiarum et ordinum sit ex natura rei in Angelis, vel ex gratia? Dicendum est enim cum D. Thoma, dicta quæst. 108, et Alensi, dicta quæst. 20, membr. 6, et aliis cum Magistro, in 2, quæst. 9, fundamentaliter esse a natura, completam vero esse secundum ordinem gratiæ. Prior pars ex dictis nota est, quia Angeli ex natura sua habent distinctionem in perfectione essentiali secundum tria principalia genera et tres principales species subalternas suo unoquoque illorum generum contentas: sed in hac varietate fundantur Hierarchiæ et ordines, ergo sunt aliquo modo, seu fundamentaliter a natura. Altera vero pars nota etiam est ex dictis, sed in illa subdistingui potest res ipsa a nominum impositione. Nam res principaliter consistit in donis gratiæ, quæ juxta proportionem naturalium Angelis distributa sunt : et primo quidem, ac per se in donis gratiæ sanctificantis, quibus magis, vel minus perfecte unaquæque Hierarchia, vel singuli ordines Deo adhærent : secundario vero in gratiis quasi gratis datis, vel ministeriis Angelorum. Nomina autem ex his donis, vel ministeriis sumpta sunt, vel per ordinem ad Deum, vel per habitudinem ad homines : nam Angeli sunt quasi medii inter Deum et homines, nam per se et quasi ab intrinseco in Deum tendunt, eique adhærent, ex Dei autem provi

dentia ad humanam salutem procurandam destinantur. Et quia prior habitudo præcipua est, inde primi etiam ordines Angelorum sua nomina sumunt, reliqui vero ex secunda, ut capite præcedenti satis explicui.

16. *Secundum incidens dubium.* — Secundo deciditur alia interrogatio, scilicet, an hæc distinctio Hierarchiarum et ordinum inceperit in Angelis in ipsa creatione, et pro statu viæ duraverit, vel in statu gloriæ inceperit? Dicendum est enim imprimis, in ipso instanti creationis incepisse quoad diversos gradus perfectionis naturalis secundum dicta genera et species, quia cum omnes Angeli simul creati sint, in eodem instanti prædictam distinctionem necessario habuerunt : et consequenter quoad varios gradus gratiæ, quos simul cum natura et cum proportione ad naturalem inæqualitatem acceperunt, ut, in libro quinto, ostendemus. Unde consequenter fit, eamdem distinctionem Angelorum cum proportione in secundo instanti viæ perseverasse in sanctis Angelis, quia credibile est, omnes illos toto suo conatu uniformiter difformiter conversos esse in Deum et in accepta gratia, ac meritis crevisse. Unde secundum ordinem ad Deum potuerunt etiam tunc habere distinctionem aliquam quoad illuminationes et revelationes, quas pro eo statu receperunt. Nam verisimile est, superiorem Hierarchiam fuisse a Deo immediate illuminatam etiam in via : nam ex innata perfectione sua habet immediatum ordinem ad Deum et consequenter inde fit credibile, per illam inferiores Deum illuminasse et ad perseverandum, ac Lucifero resistendum excitasse, servato etiam debito ordine inter inferiores Hierarchias, et inter omnes choros earum inter se. At vero quoad distinctionem Hierarchiarum et ordinum in ministeriis erga salutem hominum, clarum est, non incœpisse usque ad statim gloriæ, imo neque statim in principio beatitudinis sanctorum Angelorum, cum homines tunc nondum creati essent. Fieri tamen potuit, ut ante hominum creationem Deus ministeria sanctorum Angelorum distribuerit quoad officium et quasi in actu primo, ut sic dicam, licet usus ministrandi usque ad hominum creationem incipere non potuerit.

17. *Tertium incidens dubium.*—Tertio facile etiam satisfit ex dictis alteri interrogationi, an distinctio Herarchiarum et ordinum Angelorum etiam post diem judicii duratura sit ? Dicendum est enim, quoad naturalem distinctionem in essentiali perfectione quoad varia genera, et species perpetuo esse duraturam, quia ipsi Angeli perpetuo durabunt et in essentiali convenientia, vel differentia mutari non possunt, et eadem ratione perpetuo manebit quoad varios gradus perfectionis tam in essentiali gloria, quam in omnibus dotibus, aut perfectionibus gloriæ accidentalis, quæ quasi habituales et permanentes sunt. Poterit etiam manere illa distinctio quatenus per ordinem ad ministeria fit, vel sumpta denominatione ab statu, vel officio quasi permanente, vel ab usu ejus præterito, vel certe a proportione, seu proxima capacitate ad tale ministerium, quam unusquisque ordo angelicus ex se, vel ratione sui status ad tale, vel tale ministerium habet. Cessabunt autem post diem judicii distinctiones illæ quoad actualia ministeria, vel fortasse etiam quoad novas illuminationes et revelationes, quia illæ non erunt pro illo statu necessariæ, ut D. Thomas, dicta quæst. 108, art. 7, docet, ita exponens illud Pauli 1, Corint. 15, dicentis, finem mundi tunc esse futurum, *cum Christus evacuaverit omnem Principatum, Potestatem et Virtutem :* nam si hæc de cœlestibus accipiamus, quoad ministeria horum ordinum intelligenda sunt. Possent etiam de potestatibus et principatibus humanis intelligi, vel etiam de his, quæ inter dæmones inveniuntur, ut jam dicemus.

18. *Quartum incidens dubium.* — Quarto potest ex dictis dubium aliud expediri, an inter dæmones isti ordines inveniantur, et ordo hierarchicus : quia illis etiam hæc nomina tribuuntur. Nam Matthæus 9 : *Princeps dæmoniorum* nominatur, etc., 12, dicitur esse *Beelzebud,* et Joannes 12, dicitur *Princeps hujus mundi,* et Matthæus 25, dixit Christus, ignem esse paratum *diabolo et angelis ejus,* indicans eminentiam illius qui per antonomasiam *diabolus* dicitur, supra cæteros angelos malos. Et Paulus, ad Ephes. 6, vocat *principes et potestates, ac mundi rectores tenebrarum harum.* Unde negari non potest, quin aliquo modo in dæmonibus hi ordines inveniantur. Duobus autem modis id potest intelligi. Primo secundum antiquam (ut ita dicam) appellationem seu fundamentum ejus. Et sic in tantum est certum, hos ordines in dæmonibus inveniri, in quantum verum est, ex ordinibus Angelorum aliquos cecidisse. Nam hoc supposito, clarum est, retinuisse post lapsum eamdem naturæ diversitatem, et convenientiam, et distinctionem, quam in principio habuerint, nam illa immutabilis est. Præterea cum supponamus, Angelos malos priusquam caderent, in gratia fuisse, consequens etiam est, ut secundum statum gratiæ inserti fuerint

cæteris ordinibus Angelorum, atque ita aliquos prius numeratos in ordine Principatuum, Potestatum, Virtutum, etc., nunc esse ex malorum Angelorum turba. Et hanc vocamus antiquam appellationem. Quæ posset absolute verificari, etiamsi nunc inter dæmones non esset prælatio, vel ministerium per illas voces significata. Alio vero modo possunt illa nomina eis nunc attribui propter aliquod fundamentum, quod nunc in eis habent non tantum in gradibus perfectionis naturæ inæqualis, sed etiam in mutuo ordine dæmonum inter se secundum aliquam prælationem et subordinationem. Et hoc etiam modo esse in dæmonibus suum modum principatus et potestatis, docet D. Thomas, 1 part., quæst. 109, et est satis consentaneum verbis Christi et Pauli supra citatis. Et fundari potest vel in naturali ordine, quæ dæmones etiam inter se habent in naturali perfectione, ratione cujus superiores possunt inferioribus imperare. Vel etiam in ordine divinæ providentiæ, quia inferiores peccando imitati sunt superiores, et omnes fuerunt a supremo inducti, et quodammodo superati, et ideo illius potestati traditi sunt etiam in justam pœnam, quæ tamen prælatio non in bonum superiorum redundat, sed in majus etiam malum, quia malis et in malis præesse miserum est, ut dixit D. Thomas, d. quæst. 109, art. 2, in fine.

19. *Quintum incidens dubium.—Certum est, non omnes homines ad Angelorum ordinem ascensuros.*—Ultimo expeditur ex dictis dubium, quod tractat D. Thomas, dicta q. 108, a. 8, an homines prædestinati ad ordines Angelorum assumantur. Dicendum est enim, quod secundum perfectionem naturalem non possunt homines ad ordines Angelorum ascendere, quia naturalis perfectio illorum non potest essentialiter mutari, et ideo quantumcumque in aliis perfectionibus crescant, semper manent inferiores Angelis in natura, quomodo etiam ipsum Verbum incarnatum paulo est minoratum ab Angelis. At vero secundum ordinem gloriæ possunt multi homines ad ordines Angelorum assumi. Imo aliqua persona humana etiam creata supra omnes Angelorum choros ascendit, scilicet Virgo sanctissima. An vero præter illam, aliqui homines futuri sint omnibus Angelis beatiores, incertum est, neque cum fundamento affirmari potest, licet neque possit etiam cum majori fundamento negari. Imo si verum est, Luciferum fuisse perfectissimum omnium Angelorum in natura, et consequenter futurum fuisse supremum in gloria, si perseverasset, quia in majori etiam gratia creatus fuit, probabilissime sequitur, aliquem hominum sedem illam occupaturum esse juxta doctrinam Sanctorum supra traditam, quod homines assumuntur ad reparandas sedes Angelorum, ascendendo scilicet, ad illam celsitudinem gloriæ, quam illi essent habituri. Unde consequenter fit, ut talis homo sit beatior cæteris Angelis. Neque id potest soli Virgini attribui, nam illa multum supra illam sedem gloriæ, et ultra omnem chorum collocata est. Sicque de omnibus sedibus Angelorum, quæ in omnibus ordinibus trium Hierarchiarum vacuæ remanserunt, consequenter dicendum est. Non assumuntur tamen homines ad choros Angelorum, quoad ministeria, quæ circa homines et Ecclesiam exercent, quia animæ humanæ non sunt ex spiritibus administratoriis, qui in ministerium mittuntur secundum communem legem, quia non est ita consentaneum naturæ animæ rationalis, ut postea suo loco dicemus. Denique certum est, non omnes homines esse ascensuros in perfectione gloriæ ad aliquem Angelorum ordinem: nam multi sunt inferiores in gloria omnibus Angelis, ut de infantibus mortuis in gratia, et de aliis peccatoribus, qui sero et imperfecte justificantur, manifestum est. Illi ergo dici possunt, vel novum ordinem constituere, vel infimo ordini Angelorum aggregari, nec de hoc contendere oportet, quia solum ad modum loquendi spectat.

CAPUT XV.

UTRUM OMNES ANGELI SINGULORUM ORDINUM SPECIE DIFFERANT, VEL DENTUR ALIQUI SOLO NUMERO DIFFERENTES ?

1. *Triplex sensus quæstionis.*—Duo vel tria puncta solent de hac quæstione tractari. Primum est, an potuerit Deus de absoluta potentia sua duos, vel plures Angelos ejusdem speciei, et solo numero distinctos producere. Secundum, esto hoc non implicet contradictionem, an saltem dici possit impossibile, vel secundum ordinatam Dei potentiam, vel secundum communem cursum naturæ, seu juxta id, quod substantiæ immateriales connaturaliter exigunt. Tertium, an de facto Deus creaverit plures Angelos ejusdem speciei, vel omnes quotquot sunt, specie differant, et hoc ultimum est, quod principaliter ad hunc locum spectat, nam priora magis Metaphysicam concernunt, et ita in illa sunt a nobis definita, tamen quia sunt necessario prævia, illa præ-

mittemus, non repetentes alibi dicta, sed illa summatim colligentes, eisque aliquid addentes.

2. *Primus sensus.—Prima sententia negans posse de potentia absoluta dari Angelos ejusdem speciei.* — In primo ergo puncto aliqui Thomistæ negant fieri posse, ut sub eadem specie ultima Angeli solo numero multiplicentur : expresseque declarant, id intelligi etiam secundum potentiam Dei absolutam. Et tribuunt D. Thomæ, quia utitur illis verbis, *impossibile est,* ut dicta quæst. 50, art. 4, et latius tract. 3, opusculor. tract. 7, de Ente et Essentia, cap. 4, quæst. 9, ubi licet non utatur verbis *implicandi contradictionem,* vel *de potentia absoluta,* re tamen vera illa est ejus sententia, non solum quia dicit simpliciter esse impossibile, sed etiam quia dicit, annihilato Angelo unius speciei, si Deus velit illam speciem reparare, necessario reproducturum esse eumdem Angelum, et naturam angelicam non magis esse universalem, quam ipsam divinam naturam, ac proinde esse essentialiter incommunicabilem multis individuis naturis, sicut illa est. Citatur etiam pro hac sententia Hervæus in 2, d. 3, quæst. 2, art. 2, quem videre non potui : alii vero Thomistæ antiqui solent pro hac sententia citari, qui id non dicunt. Capreolus enim, qui maxime illam sententiam docuisse videtur, in 2, d. 3, quæst. 1, concl. 5, et in solutionibus argumentorum contra illam, tandem ad 2 Durandi, in solut. 4, contrariam non improbat etiam ex mente D. Thomæ. Eamdem vero sententiam indicat Abulensis, in cap. 21, Matt., quæst. 19, et Paradoxo 4, cap. 34, licet distincte non dicat, implicare contradictionem, nec de absoluta potentia expresse loquatur. Fundamentum est, quia sola materia est principium intrinsecum distinctionis numericæ, deficiente autem principio interno distinctionis, repugnat fieri distinctionem : Angeli autem carent materia, ergo non sunt capaces talis distinctionis. Secundo explicatur, quia Angelus est forma simplex, ergo non possunt duo Angeli distingui nisi per formam, ergo formaliter, ergo essentialiter. Tertio quia essentia abstracta et per se, ac absolute subsistens non potest multiplicari numero, quia habet totam perfectionem suæ speciei, sed Angelus est forma abstracta et per se subsistens, ergo, etc.

3. *Vera est sententia affirmativa.* — Dicendum vero est, posse Deum de absoluta potentia plures Angelos ejusdem speciei, soloque numero distinctos producere. Ita docui in Metaphysica 5, sect. 2, art. 23, et inn. 28, et pro illa allegavi, Scotum, Durandum, Gabrielem, Marsilium et Alensem, quibus nunc addo Bonaventuram in 2, dist. 3, prima parte ejus, et ibidem Richardum, art. 5, quæst. 1, Argentinum, quæst. 2, art. 2, et Albertum, in Sum., p. 2, tr. 2, quæst. 8, Henricum, quodlib. 2, quæst. 8, et quodlib. 11, quæst. 1, Ægidium, quodlib. 2, quæst. 7. Et ex Thomistis præter Capreolum supra citatum, qui saltem dicit, posse hoc admitti, etiam in schola D. Thomæ, constanter id docuit Ferrariensis 2, contra Gent., cap. 93, et ex modernis illam defendunt Bannez, Cumelius et Ripa, ut omittam alios, quos in puncto tertio, nominabo. Retuli etiam supra locum D. Thomæ, quem omnes etiam referunt in opusc. 16, § ult. Restat autem, ubi in fine solutionis primæ objectionis Averrois, ait : *Valde ruditer argumentatur ad ostendendum, quod Deus facere non posset, quod sint multi intellectus ejusdem speciei, credentes, hoc implicare contradictionem.* Ubi D. Thomas sentit, contrariam sententiam non solum esse falsam, sed etiam valde rudem, ac subinde improbabilem. Quod mihi etiam videtur, quia divinæ potentiæ denegat aliquem effectum finitum sine probabili fundamento, quo possit implicatio contradictionis in tali effectu ostendi. Quod late in dicto loco Metaphysicæ declaravi, et probavi, et ideo solum brevi responsione fundamentorum contrariæ sententiæ contentus ero, quia eo ipso, quod ex parte rei non ostenditur, neque ostendi potest impossibilitas, sufficienter probatur id fieri posse a Deo, nam dicere Deum ex impotentia sua id non posse, erroneum esset.

4. *Responsio ad argumenta.* — Ad primum ergo negatur major, si excludat omne aliud principium distinctivum etiam de potentia absoluta, et maxime, si universe intelligatur de tota latitudine entis, quidquid sit de materialibus rebus. Possunt ergo res carentes materia distingui per suas simpliciter entitates, etiamsi sint omnino in essentia integra similes, nulla enim in hoc involvitur repugnantia, et tunc illa distinctio erit tantum numerica, licet non sit per propriam materiam, nec per aliquod subjectum, sed per ipsas entitates, quæ cum a Deo esse recipiant, possunt etiam duo esse numero distincta recipere. Ad secundum respondetur, in secunda, et tertia consequentia esse æquivocationem. Fateor enim Angelos, si creentur solo numero distincti, per suas entitates distingui, et quia entitates illæ sunt formæ quædam, etiam distinguentur suis for-

mis, vel potius seipsis. Non enim dicuntur formæ, quia informant, sed quia sunt naturæ et essentiæ integræ sine materia subsistentes. Unde male, vel ambigue infertur in secunda illatione, distingui illos Angelos formaliter : nam formaliter distingui, proprie significat, distingui in effectu formali, vel in ratione formali, in quo sensu negatur consequentia, quia licet illa sit distinctio formarum subsistentium, non est distinctio formalis, quia non distinguuntur in eo, quod in eis formale est, et essentiale, sed solum in entitate singulari, quæ solum entitative ab alia distinguitur, quamvis in formali ratione cum illa conveniat. Unde si in illo secundo consequente distinctio formalis sumatur late, prout idem esse potest, quod distinctio formarum, sic nulla est ultima illatio de essentiali distinctione : nam duæ formæ possunt in entitate distingui, et non essentialiter, ut in anima rationali constat. Quod si dicatur in animabus esse principium distinctionis propter habitudinem ad corpus, nihil obstabit, quia jam non agimus de principio distinctionis, sed de modo; dicimusque posse salvari distinctionem formarum, sine distinctione essentiali, per solam distinctionem entitatum, quam non repugnat in formis omnino etiam absolutis ab habitudine ad materiam per suas entitates inveniri. Unde ad tertium negatur major, quia nihil repugnat, formam abstractam a materia, et ab habitudine ad illam, multiplicari secundum numerum et cum integra similitudine essentiali. Et ad probationem, quia forma sic abstracta habet totam perfectionem suæ speciei, respondetur id esse verum de tota perfectione essentiali, non de tota perfectione intitativa, seu (quod perinde est) de tota perfectione intensiva, non extensiva. Nam illa abstractio non obstat, quin talis forma posita in rerum natura sit individua, ut recte divus Thomas in dicto opusculo probat, talis autem individua natura creata aliquid addit secundum rationem ipsi speciei, quod non est de essentia ejus : nam sicut actualiter existere non est essentia talis naturæ, etiamsi in re non distinguatur ab illa ita individuatio non est de essentiali conceptu talis naturæ, hoc enim est proprium divinæ naturæ. Et ideo licet in tali forma sit tota species, quoad essentiam, quam vocamus perfectionem intensivam, non est tamen tota perfectio entitativa, quæ in tali specie potest multiplicari, quam perfectionem extensivam appellamus, ut latius in dicto loco Metaphysicæ declaratum est.

5. *Secundus sensus.* — *Prima sententia, negans posse de lege ordinaria dari Angelos ejusdem speciei.* — Secundum punctum est, an secundum ordinariam legem, seu de potentia ordinata, aut secundum ordinem rebus connaturalem sit possibile, Angelos sub eadem specie ultima secundum numerum multiplicari. Prima sententia dicit, licet hoc sit possibile de absoluta Dei potentia, quia non implicat contradictionem, non tamen secundum communem ordinem universi substantiis separatis connaturalem. Hæc videtur fuisse opinio D. Thomæ, nam ita visus est explicare mentem suam in dicto opusculo 16, ut quando in aliis locis dicit, hoc esse impossibile, de hac potentia ordinaria loquatur, non de absoluta. Unde inquit: *quod licet substantiæ separatæ non habeant in sua natura causam distinctionis, nec naturalem cursum multiplicationis, possint tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa, nec esset implicatio contradictionis.* Et in hanc sententiam propendet Capreolus in citato loco, licet eam magis non explicet. At vero Ferrariensis, dicto cap. 93, circa rationem 5, § *Ad hoc dicendum primo,* aliquid amplius addit, putat enim secundum mentem sancti Thomæ, posse Deum absolute facere plures Angelos ejusdem speciei, etiam stante hoc ordine universi. *Et fortasse* (inquit) *de facto sunt in una specie plures, licet nobis causa distinctionis illorum non sit manifesta.* Unde ubi D. Thomas dicit, hoc esse impossibile, ipse exponit, id est, quoad modos multiplicationis naturalis nobis notos, vel quantum ad modum distinctionis numeralis, quem Aristoteles nobis tradidit. Sed divus Thomas nullibi tam ample locutus est, et non tractat, quid Aristoteles docuerit, sed quid in re ipsa sit: et non solum dicit, nos non cognoscere modum distinctionis, sed etiam ait, nos cognoscere, nullum esse naturalem modum talis distinctionis, et ideo in dicto opusculo causam supernaturalem ad talem distinctionem postulat. Denique in hac sententia est Ægidius, dicto quodlib. 2, q. 7, ait enim, *quod Deus hoc potuit, sed secundum istum ordinem, quem videmus, non decuit,* quod prolixo et satis obscuro discursu explicare conatur, et tandem dicit, secundum ordinarium cursum tam perfectum esse dare Deum substantiis separatis, quantum possunt ipsæ recipere : possunt autem illæ substantiæ, quantum ex se est, perfectum esse recipere in sua specie, et ideo si Deus juxta naturalem capacitatem earum illis tribuat esse perfectum, non posse secundum numerum multiplicari. *Posset autem Deus* (ait) *præter cursum*

naturæ non dare totum esse substantiæ separatæ, cujus est capax, sed limitare illud, et sic posset eas in eadem specie multiplicare.

6. *Disquiritur quid sit lex ordinaria in præsenti.* — Ego vero nunquam satis intelligere potui, quomodo in hoc effectu absoluta potentia ab ordinaria distingui possit, nisi confundendo quæstionem de possibili, cum quæstione de facto, quas tamen nunc distinguimus. Unde ut controversia de verbis auferatur, inquiro, an lex ordinaria in præsenti dicatur ipsa voluntas Dei, qua de facto decrevit, has tantum res efficere, tanquam sufficientes ad eam universi perfectionem quam intendebat? vel lex ordinaria dicatur illa, quam res ipsæ secundum modum naturæ suæ debitum postulabant? Prior sensus quæstioni præsenti non inservit, tum quia confundit quæstionem de facto cum quæstione de possibili, quid enim aliud est, inquirere, an sint plures Angeli ejusdem speciei ultimæ, quam quærere, an Deus illos creaverit, et quia Deus nihil creat, nisi quod vult, idem est, ac quærere, an voluerit illos creare: si ergo lex ordinaria est idem, quod voluntas Dei actualis, seu liberum decretum ejus, idem est dicere, hoc esse possibile de lege ordinaria, quod dicere, hoc voluisse Deum facere. Unde fit, ut impossibilitas secundum legem ordinariam in illo sensu tantum sit composita, id est, supposita voluntate Dei, qua statuit non creare plures Angelos ejusdem speciei, illos esse non posse, quod frivolum valde est. Nam eodem modo dicere quis posset, non posse esse plures species Angelorum in quolibet ordine eorum, secundum legem ordinariam, quam modo sint. nec esse possibilem perfectiorem Angelum in natura, quam sit Lucifer (si fuit supremus omnium) quia supposito, quod Deus decrevit non creare perfectiorem, nec plures species in tali ordine, aliud non est possibile.

7. *Quid sit lex ordinaria resolvitur.*—Oportet ergo per legem ordinariam intelligere legem fundatam in ipsis rerum naturis, eisque consentaneam et ita debitam, ut contraria lex præter, vel supra naturas talium rerum sit. Et similiter cum dicitur productio plurium Angelorum ejusdem speciei esse, vel non esse possibilis, secundum communem cursum causarum universi, non debet in illis causis includi decretum liberum Dei absolute spectatum, quia notum est, quod sine illo nihil potest fieri, maxime in his rebus, quæ tantum ab ipso Deo fieri possunt, ut sunt substantiæ separatæ. Atque ita si in hoc etiam fiat sensus compositus, non tantum de lege ordinaria, sed etiam de potentia absoluta, non possunt Angeli multiplicari in eadem specie secundum communem causarum cursum, nisi in hoc causarum cursu divinum decretum liberum includatur. Igitur accipiendus est ordo causarum, includendo in ipsis Deum, ut proximam et unicam Angelorum causam, et in Deo ipso non est supponenda determinatio libera voluntatis ad creandum unum, vel plura individua in singulis Angelorum speciebus, sed consideranda est voluntas divina, quasi in actu primo ad volendum creare universum. Et sic est inquirendum, an secundum communem cursum, id est, secundum modum connaturalem creandi hujusmodi res, potuerit Deus velle creare plures Angelos, in eadem specie, ita ut id volendo, nihil supernaturale, vel modo supernaturali ageret, sed tantum ut causa ordinis naturalis operaretur, sicut, modo creando et multiplicando animas operatur.

8. *Vera sententia affirmativa in hoc sensu.* —Sic ergo bene explicato sensu controversiæ, dico non minus posse Deum creare plures Angelos ejusdem speciei ultimæ de potentia ordinaria, seu operando modo connaturali, et ipsis naturis angelicis consentaneo, quam de potentia absoluta. Ita sentiunt reliqui theologi, quos in puncto præcedenti pro secunda opinione citavi. Et probatur primo, quia vel in Angelis consideratis in esse possibili, prius ratione, quam Deus velit Angelos creare, aut unum, vel plures in singulis eorum speciebus producere, est possibile intrinsecum principium distinctionis individuorum in eadem specie ex parte entitatum possibilium talium Angelorum, vel non invenitur in talibus naturis intrinsecum principium distinctionis. Si primum dicatur, possibilis erit illa individuorum multiplicatio, non tantum de potentia absoluta, sed etiam de ordinaria. Si vero dicatur secundum, non solum de potentia ordinaria, sed etiam de absoluta, impossibilis erit talis multiplicatio, ergo non habet locum in præsenti effectu talis distinctio. Consequentia tenet ex vi sufficientis partitionis, quæ in majori fit, ut ex terminis contradictoriis manifestum est. Probatur ergo prior pars minoris, quia supposita capacitate, seu possibilitate ex parte objecti, sicut potest Deus pro sua libertate velle creare unum tantum Angelum in singulis speciebus, ita pro eadem libertate potuit velle creare plures, cum ex parte illorum possibilitas, et capacitas objectiva supponatur. Et si hoc secundum voluisset, non magis ageret supra ordinariam legem, quam volendo

primum, quia ante liberam determinationem voluntatis Dei nulla lex ordinaria supponitur ex parte ipsius Dei, nec ex parte ipsius speciei angelicæ magis unitas individui, quam pluralitas postulatur, cum utraque sit æque possibilis, seu non repugnans ex parte sua, ergo data illa hypothesi de capacitate ex parte objecti, possibilis est multiplicatio, tam de ordinaria, quam de absoluta Dei potentia. Et declaratur aperte, quia si ponamus Deum velle creare duos Angelos in una specie, tam naturalis esset creatio uniuscujusque illorum, ac si solus, crearetur, et tam connaturali modo, seu secundum ordinem naturæ operaretur Deus creando duos, sicut creando unum tantum, ergo tam est possibilis secundum communem cursum creatio plurium, quam unius. Antecedens patet, quia ex parte Dei non est difficilius creare plures, quam unum, supposita non repugnantia ex parte objecti, neque creando duos aliquid supernaturale efficit in aliquo illorum, vel in utroque, ut distingui possint, quia solis suis entitatibus distinguerentur, quia talis distinctio supponitur possibilis in illis entitatibus simplicibus spectatis in esse possibili. Unde nec in modo productionis necessarium esset aliquid supernaturale, sed sola multiplicatio creationum, quæ nihil supernaturalitatis includit, ergo illa multiplicatio individuorum esset omni ex parte naturalis, ac subinde possibilis secundum communem cursum, vel legem. Atque hoc ex sequenti puncto magis confirmabitur.

9. Probatur ergo altera pars minoris, quia si in natura angelica considerata in esse possibili non præintelligitur possibile intrinsecum principium distinctionis individuorum intra eamdem speciem, per nullam potentiam etiam absolutam Dei fieri poterit talis multiplicatio, quia ex parte ipsius objecti supponitur repugnatia. Quod probatur, quia impossibile est, intra speciem aliquam multiplicari individua, nisi in se recipiant intrinsecum principium distinctionis, neque hoc principium addi potest ab intrinseco, si in ipsa intrinsece non invenitur, ergo si supponamus, in Angelis non esse possibile tale principium intrinsecum, nullo modo poterunt creari distincti numero in eadem specie. Consequentia clara est et antecedens probatur, quia distinctio unius rei ab alia, ex parte ipsarum rerum spectata, est veluti quidam formalis effectus, qui sine propria intrinseca forma,vel quasi forma fieri non potest, nec Deus potest illam supplere, quia non potest supplere causam formalem, aut materialem intrinsecam, nec potest facere, quod ab intrinseco aliquid rei conveniat, quod illi non est nativum. Et declaratur primo, quia sicut res non sunt entia actualia, nisi a Deo fiant, ita non erunt actualiter distincta, id est ut actualia entia, nisi Deus illas distinctas efficiat, ergo sicut res non potest fieri ens actuale, nisi ordine rationis ex se supponatur possibilis, ita non possunt duæ res creari a Deo, ut distinctæ, nisi objective supponantur ex se distinctæ in esse possibili. Non potest enim Deus velle, ut res actu distinguantur, quas non cognosceret in esse possibili, ut distinctas; sicut e contrario non potest facere, ut sint una entitas, quas cognoscit in esse possibili distinctionem entitatum possibilium habere; ergo si non præcognoscit in natura specifica angelica plures entitates in esse possibili distinctas, nullo modo potest illas distinctas producere. Declaratur secundo, quia si entitates illæ non sunt ab extrinseco distinctæ, aliquid eis addere oportebit, quo distinguantur; at vero ut aliquid hujusmodi eis addi possit, oportet ut supponantur distinctæ: quomodo enim illud, quod superadditur, esset distinctum, si supponatur esse unum, et idem illud cui additur, ergo repugnaret prorsus distinctio numerica, si non præintelligeretur possibilis, tanquam intrinseca ipsis entitatibus, et omnino eis connaturalis. Et ideo non recte fit comparatio inter alios effectus, quos Deus facere potest supernaturaliter in rebus, quia solum pendent ab ipso, ut ab efficiente, et fine, et hunc effectum distinctionis numericæ, qui non potest in rebus supernaturaliter fieri, si in ipsis entitatibus intime, et connaturaliter non invenitur.

10. *Probatur tandem vera sententia, impugnando modos alios falsos.*—Ultimo declaratur impugnando alios dicendi modos: nam qui dicunt, angelicam naturam specificam secundum se esse individuam, et incommunicabilem multis, et natura sua carere intrinseco principio multiplicationis numericæ, ac proinde individuum Angelum nunc nihil reale addere supra speciem Angeli, etiam ratione distinctum ab illa, et nihilominus dicunt, posse Deum in eadem specie Angelos multiplicare, plane contraria dicunt, tum quia contradictionem implicat dividi, quod indivisibile est, aut communicari multis individuis, quod per se, ac præcise spectatum, individuum est, sicut de specie angelica isti docent. Tum etiam quia impossibile est, multiplicari ipsam speciem angelicam, quæ ultima omnino, et completa esse supponitur, ergo si singularis Angelus nihil

est, nisi ipsa species præcise posita in rerum natura, non possunt magis multiplicari individua, quam ipsa species, quia quæ sunt omnino idem, eamdem unitatem, vel multitudinem in rebus creatis recipiunt. Tum denique, quia si species angelica ut creata in rerum natura non haberet entitatem de se natam distingui ab alia simili entitate ejusdem speciei, interrogo, quidnam posset addere Deus tali speciei, ut individua fieret, et posset ab alio individuo distingui? Profecto nihil aliud intelligi potest, præter ipsum esse actuale, quo fit talis actualis entitas: nam accidentia omnia supponunt entitatem substantiæ singularem et individuam, imo et subsistentia supponit entitatem individuam naturæ, ipsum autem esse actuale (quod non potest esse nisi individuum, et particulare) constituit individuam entitatem actualem, in ipsa etiam angelica natura. At vero hoc ipsum esse reperitur nunc in qualibet singulari angelica substantia, et si plures ejusdem speciei creatæ sunt, vel creari possunt, nihil aliud singulæ haberent ex vi substantiæ suæ: ergo si talis multiplicatio non est intrinseca ex vi ipsarum entitatum naturalium, per nullam superadditam sive naturalem, sive supernaturalem fieri potest.

11. *Rejicitur modus dicendi Ægidii.*—Modus autem unitatis naturalis, vel multitudinis præternaturalis, quem Ægidius excogitavit, profecto nec probabilis, nec intelligibilis est. Cum enim ait, Deum tantum dare de esse substantiis separatis, quantum possunt ipsæ recipere, non solum id fatemur, sed etiam addimus, supposito quod DEUS vult creare Angelum, necessario tantum illi dare de esse substantiali naturæ ipsius, quantum potest ipsa recipere. Nam quod ait, posse Deum restringere, vel diminuere hoc esse, intelligi non potest, quia hoc esse nihil aliud est, quam ipsa entitas substantialis talis naturæ: illa autem entitas indivisibilis est, ita ut nec intendi, vel remitti, neque augeri, vel diminui in entitate possit, ergo neque in esse existentiæ talis entitatis potest diminutio, vel additio intelligi. Imo (ut abstrahamus a quæstione de distinctione reali existentiæ ab essentia) licet ipsum esse esset res distincta, etiam esset res indivisibilis, neque posset in eo intelligi magis, vel minus ampliatio, vel restrictio. Quocirca, si Deus potest producere plures Angelos ejusdem speciei, quilibet illorum tantum habebit de esse substantiali, quantum potest ipse recipere, quia (ut ostendi) non est capax restrictionis, aut diminutionis. Neque illa multiplicatio fieret quasi per partitionem unius esse perfecti in duo imperfecta: quis enim hoc intelligat? aut quæ cogit necessitas ad id excogitandum, aut fingendum? sed fieret per productionem plurium entitatum, quarum singulæ haberent totum esse, quod secundum naturam suam postulant, quia productio unius non minueret perfectionem alterius. Ac denique quocumque modo cogitentur duo Angeli creati solo numero differentes, essent entitates substantiales simplices et numero distinctæ seipsis, et non per aliud, ergo hæc distinctio connaturalis est illis entitatibus, et unaquæque illarum tantum habebit de esse, quantum nata est recipere, ergo nulla diminutio, vel restrictio in tali esse necessaria est, ut hæc multiplicatio fiat.

12. *Concluditur assertio in hoc secundo puncto, sive sensu quæstionis.*—Concludo igitur, sicut est possibile multiplicari numero Angelos in eadem specie de absoluta Dei potentia, ita etiam de ordinaria, neque ad hanc multiplicationem esse necessariam actionem aliquam supranaturalem, nec præternaturalem, ac proinde fieri posse secundum communem cursum causarum naturalium, ipsam etiam primam causam, ut naturali, et ordinario modo operantem in his causis includendo. Probatur, quia si illa multiplicatio est possibilis de potentia absoluta, supponitur ex parte naturæ angelicæ consideratæ in esse possibili, non repugnare, nec deesse principium intrinsecum distinctionis numericæ sub eadem specie, ergo eadem potestate ordinaria, qua Deus potest creare illam speciem, potest illam producere in uno, vel in multis individuis, prout voluerit. Præterea possumus hoc probare, ostendendo directe, differentiam individualem non sumi necessario ab aliqua entitate distincta ab ipsa re individua, sed in eadem simplici entitate posse fundari differentiam specificam et individualem, secundum diversas comparationes ad alias res similes, sicut in eadem fundatur differentia generica et specifica, ac proinde non minus connaturaliter posse in Angelis inveniri metaphysicam compositionem ex specie, et differentia individuante, quam compositionem ex genere, et differentia. Et consequenter multiplicationem individuorum in eadem specie, si in Angelis fiat, tam connaturalem esse, sicut multiplicationem specierum sub eodem genere. Nam licet fortasse hæc ad majorem perfectionem, et meliorem ordinem spectet, nihilominus utraque in suo perfectionis gradu æque connaturalis est, quia neutra excedit ordinem, vel causalitatem consenta-

neam naturæ : et in hoc solum dicta æquiparatio consistit. Fundamentum autem illud de principio individuationis indistincto physice ab ipsa rei entitate, etiam in simplicibus, in dicto loco Metaphysicæ fuse tractatum est, et ideo de quæstionibus de possibili hæc sufficiunt.

13. *Tertius sensus. — Prima sententia negans de facto, dari Angelos ejusdem speciei.* — Tertium punctum est, quid de facto sentiendum sit, creaveritne Deus plures Angelos sub ultimis speciebus illorum solo numero differentes, an vero unum tantum? D. Thomas ubique negat, et ita in hoc concordant Thomistæ omnes tam illi, qui dixerunt, contrarium esse simpliciter impossibile, quam qui sentiunt, de potentia ordinaria fieri non posse, et consequenter loquuntur, quia creatio Angelorum modo consentaneo naturæ Angelorum, ac proinde secundum ordinarium cursum, qualis in opere creationis spectari potest, facta est. Ex aliis vero, qui neutro modo putant esse impossibile creari plures Angelos ejusdem speciei, de facto non esse creatos, tenuit Argentinus, in 2, d. 3, q. 2, art. 2, in fine. Et potest tribui Ægidio, dicto quodl. 2, q. 7, quatenus ait potuisse quidem id fieri, sed tamen secundum ordinem quem videmus, non decuisse, quod aliis rationibus probat in 2, d. 3, art. 2 et 3, licet interdum misceat rationes, quæ vel probant rem esse impossibilem, vel nihil probant, quibus satis jam responsum est.

14. *Probatur.* — Conjecturæ igitur, quibus suadetur, Deum non multiplicasse Angelos intra eamdem speciem, licet potuerit etiam secundum ordinatam potentiam, sunt. Prima, quia ordo per se nobilior est ordine per accidens ; ergo in gradu angelico major perfectio erit, si totus ordo illorum sit per se, ita ut tota multitudo personarum in illo gradu existentium per se, et essentialiter differat. Quod si dicatur, posito toto numero specierum sufficientium in illo gradu, perfectiori modo extituras, si singulæ in pluribus individuis, quam in uno tantum reperiantur ; contra hoc replicabitur, quia si tota illa multitudo, quæ in omnibus speciebus excogitatur, sit etiam specierum, major erit perfectio. Secunda ratio est, quia multitudo individuorum solum ordinatur ad conservationem speciei, sed propter hunc finem non est necessaria in Angelis, ut per se patet, ergo est superflua, ideoque non est asserenda. Tertio roboratur hæc ratio exemplo cœlorum, in quibus sub specie ultima non multiplicantur, quia sunt incorruptibilia, et ille ordo pulchrior, et perfectior est.

15. *Vera sententia affirmativa. — Probatur primo auctoritate Patrum. — Secundo ex congruitate.*—Nihilominus in re dubia, et incerta incredibilius videtur vel in omnibus, vel in pluribus Angelorum speciebus, plures solo numero differentes creatos esse. Ita tenent frequentius scholastici, Alensis, Albertus, Bonaventura, Scotus, Gabriel, Durandus, Marsilius, in locis supra citatis. Nam licet inter se differant in majori, vel minori multiplicatione talium individuorum asserenda, in hoc vero puncto, quod dentur de facto multa individua sub speciebus angelicis, omnes conveniunt : et cum illis consentiunt ex modernis Molina et Valentia. Vasquez autem solum dicit, esse rem dubiam et incertam. Idemque sentit Pesantius, 1 par., q. 50, art. 4, dicens, utrumque esse probabile. Probatur autem assertio primo auctoritate Patrum, quos capite duodecimo citavimus. Negari enim non potest, quin omnes illi ut clarum supponant, hoc esse possibile, salvo toto ordine naturæ, et multi eorum simpliciter ita factum esse crediderint, quamvis quia nec revelatum est, nec evidentibus rationibus potest ostendi, interdum dicant esse rem dubiam, et nobis incognitam. Nullus tamen invenietur, qui absolute negaverit ita esse, cum tamen multi id simpliciter affirmaverint : ergo signum est, hoc esse verisimilius. Secundo fit hoc probabile, quia supposita sufficienti multiplicatione generum, et specierum angelicarum, etiam multiplicatio individuorum sub speciebus pertinet ad perfectionem, et pulchritudinem universi. Hæc enim perfectio et pulchritudo non est in sola una perfectione majori, sed ex omnium varietate consurgit, et ad hanc pertinet, ut in tanta multitudine omnes modi distinctionum inter personas illas inveniantur.

16. Tertio hæc congruitas augetur ratione politica, quia ad ornatum aulæ Principis pertinet, ut in omni ordine, seu gradu personarum sit aliqua multitudo cum æqualitate, ut cum majori proportione possint eisdem ministeriis inservire. Quarto etiam ad perfectionem amicitiæ, et societatis pertinet habere socios ejusdem gradus, et ordinis. Unde si Angelorum multitudo in puris naturalibus consideretur ad modum unius reipublicæ, vel societatis, convenientissimum videtur, ut singuli Angeli habeant socios sibi perfecte similes in natura specifica, cum quibus majori quadam familiaritate, proportione, et socie-

tate conjungi possint. Quinto addere possumus, inter beatos inveniri aliquos omnino æquales in gratia, et visione beata, non solum in essentia visionis, vel gratiæ, sed etiam in gradu, ut de pueris decedentibus cum solo baptismo, et de sanctis innocentibus videtur certum, ergo majori ratione substantiæ separatæ poterunt esse in essentia specifica omnino similes. Et sexto addi potest, quod valde verisimile est, cum Deus præscivisset per scientiam conditionatam, ex multis speciebus angelicis aliquos fuisse damnandos, non illos tantum in talibus speciebus produxisse, sed alios etiam, quos præsciebat, fore salvandos, si crearentur, ne tota aliqua species periret, id enim ad divinam providentiam, et misericordiam multum pertinere videtur, ut sensit Augustinus, in Enchirid., cap. 29. Et consequenter, etiamsi in multis aliis speciebus præsciret Deus, plures esse salvandos, si omnes crearentur, non propterea debuit unum tantum creare, cum perseverantia de uno præscita aliis nocere non debeat, et plurium similium beatitudo, cæteris paribus, divinam gloriam augeat.

17. *Solvuntur contraria argumenta in numero decimo quarto ad primum.* — Denique conjecturæ contrariæ non videntur tanti momenti, quanti præcedentes. Ad primam igitur respondetur, licet ordo specierum, seu per se sit ex suo genere perfectior, quam ordo per accidens, seu individuorum, non ideo solum priorem ponendum esse in Angelis, quia, ut dixi, perfectio multitudinis, seu corporis mystici non consistit in uno solo modo perfectionis, etiamsi melior, seu major sit, sed in varietate, et complemento omnium, cum sufficientia singulorum. Addi etiam potest, licet ordo specierum sit magis per se, et ex suo genere nobilior, nihilominus in particulari potest in aliquo excedere aliqua multiplicato individuorum multiplicationem, et numerum æqualem specierum, ut numerus duorum Seraphim, etiam ejusdem speciei esse ponantur, est absolute perfectior materialiter, seu entitative, quam similis numerus ex uno Seraphim, et altero Cherubim conflatus. Unde si non fuisset numerus Angelorum, vel Seraphinorum aliunde augendus, melius esset, duo Seraphim ejusdem speciei, quam unum tantum cum uno Cherubim creare. Itaque utraque multiplicatio habet suam perfectionem, et se habent aliquo modo sicut excedens, et excessum, et ideo in utraque per se spectata in tali genere entium sufficiens ratio invenitur, ob quam fieri potuerit, nec debuerit propter aliam omitti.

18. *Ad secundum.* — Ad secundum negatur antecedens, quoad particulam exclusivam, si universaliter de omnibus individuis intelligatur, ut in argumentum accipi debet, ut non procedat ex puris particularibus. In solis ergo speciebus rerum corruptibilium habet locum illa peculiaris causa postulans multiplicationem individuorum propter conservationem speciei. Ex qua solum inferri potest, non esse tam necessariam talem multiplicationem in substantiis immaterialibus, sicut in materialibus, ut recte animadvertit Ferrariensis, 2 contr. Gent., dicto capit. 93, circa rationem 3. Inferri etiam potest, multiplicationem individuorum in substantiis immaterialibus non posse fieri per generationem, vel per emanationem unius individui ab alio individuo, sicut sit in speciebus corruptibilibus. Inde tamen non sequitur, non posse individua illarum substantiarum altiori modo multiplicari, scilicet, immediate ab ipso creatore, a quo solo producibiles sunt, ac proinde simul, quia nulla ratio successionis intercedit, cum creator tam facile possit plura simul, sicut unum creare, et conservare. Ac denique licet desit illa conservandi species, non deest multiplex alia convenientia, ob quam isto etiam modo Angelos multiplicare oportuit, ut ex dictis constat, et magis ex sequenti solutione declarabitur.

19. *Ad tertium.* — Ad tertiam sumptam ab exemplo cœlorum respondetur imprimis, id, quod assumitur, exploratum non esse : nam de differentia specifica inter omnia cœlestia corpora, magna est inter philosophos controversia. Et quamvis ipsa corpora integra esse diversarum specierum, et similiter planetas specie differre, probabile sit, de stellis firmamenti non est improbabile, vel omnes, vel saltem plures esse ejusdem speciei, quia nec repugnat, nec ex effectibus aliud constat. Deinde dicimus esse longe diversam rationem de corporibus, et spiritibus : nam in corporibus distinctio individuorum fit media quantitate, et in corporibus inanimis, et homogeneis, ut ex majori parte sunt cœli, multitudo individuorum consistit in partium discontinuatione, et ita in corruptibilibus corporibus per divisionem partium quantitativarum ordinarie fit. Quia ergo corpora incorruptibilia incapacia sunt talis divisionis, et nativa unio, et continuatio partium ad majorem ipsorum perfectionem pertinet, ideo in eis non est ita necessaria, vel conveniens individuorum multiplicatio, sed hæc per magnitudinem corporis,

et per potentialem multitudinem similarium partium unitatum suppletur. In rebus autem spiritualibus distinctio numerica non consurgit ex divisione continui, sed ex natura talium entitatum, et ideo in illis multo major ratio talis multiplicationis reperitur. Denique intercedit notanda differentia inter cœlos, et angelicos spiritus : nam cœli non ita sunt propter se creati, sicut Angeli, cœli enim creati sunt præcipue propter hujus universi integritatem, et propter necessitatem influentiæ illorum ad generationem inferiorum corporum, quæ tandem ad prædestinatorum numerum complendum ordinata sunt. Et ideo in tanto numero creati sunt, quantus ad illum finem necessarius, et sufficiens fuit. At vero substantiæ spirituales sunt multo aliter per se intentæ, et immediate ad laudem, et gloriam Dei ordinatæ, et ideo in eis non tantum species, sed etiam individua sunt per se intenta ad perfectionem universi, sicut de individuis speciei humanæ dixit D. Thomas, 1 p, q. 23, art. 7, et ideo numerus etiam individuorum in speciebus angelicis non limitatur ex utilitate aliqua, vel necessitate ad finem extrinsecum, quia licet multa sint, omnia, et singula sunt aptissima ad laudandum Deum, et quo plura fuerint, eo magis gloriam Dei augent, cæteris paribus, ideoque solus Deus per consilium voluntatis suæ potest illi numero certum terminum præfigere : nulla autem ratio invenitur, cur non potius aliquam proportionatam multitudinem, quam singularitatem individuorum in illis etiam speciebus elegerit.

FINIS LIBRI PRIMI DE ANGELORUM NATURA.

INDEX CAPITUM LIBRI SECUNDI

DE INTELLECTIVA POTENTIA ANGELORUM, NATURALIQUE COGNITIONE.



LIBER SECUNDUS.

DE INTELLECTIVA POTENTIA

ANGELORUM, ET DE OMNIBUS, QUÆ AD NATURALEM EJUS COGNITIONEM PERTINENT.

Consecutio tractandorum. — In superiori libro simul cum essentia substantiave Angelorum, et attributis omnibus, quæ illam proxime concernunt, causas etiam eorum declaravimus, quamvis de illorum creatione nonnulla in sequentem tractatum remiserimus, quæ in libro illius primo, capite sexto, complebimus. Nunc ergo de aliis eorum proprietatibus dicendum sequitur. Solent autem theologi, præsertim divus Thomas, prius de loco, et motu Angelorum, quam de superioribus facultatibus disputare, fortasse quia ut ab universalioribus, et quæ majorem convenientem cum rebus physicis habere videntur, ad altiora progrediantur. Nihilominus tamen nobis visum est, hanc partem de facultatibus, seu proprietatibus Angelorum ad tria capita revocare, scilicet de intellectu, voluntate, et potentia motiva tam sui, quam aliorum, seu (quod perinde est) de potentia operativa ad extra. Sic enim tractantes de Deo similia attributa positiva ad illa tria reduximus, scientiam, voluntatem, et potentiam : eamdem ergo partitionem Angelis adaptamus, quia purum gradum intellectualem Dei participant, et per eamdem participationem eadem habent attributa positiva, quæ per modum operativarum facultatum intelliguntur. Incipimusque ab intellectu, quia nobilior est, et deinceps de voluntate dicemus, et postea de potestate, quia etiam in hoc Angeli Deum imitantur, quod nihil nisi per intellectum, et voluntatem operantur. Et consequenter ibi etiam dicemus de illorum motu locali, quia est actus illius potestatis, ac subinde de termino ejus, qui est ubi, seu locus.

Oportet autem ulterius advertere, sicut Angelus, et anima in gradu intellectuali aliquo modo conveniunt, ita etiam multa de intelligendi facultate, ejusque objecto, et actibus, ac principiis ad illos necessariis utrisque communia disputari, et eamdem fere rationem in utrisque habere. Quæ igitur hujusmodi fuerint, non erunt ex professo in præsenti tractatu disputanda, sed in tractatum de Anima rejicienda sunt : et de his tantum, quæ propria fuerint Angelorum, seu specialem rationem in eis habuerint, ex professo dicemus. Præsertim vero de his, quæ aliquo modo rationis naturalis discursum excedunt, nisi principiis fidei juvetur, nam de aliis, quæ mere naturalia sunt, quæ, in disput. 35 Metaphysicæ, sect. 4, diximus, sufficere posse videntur : quæ tamen ex propriis locis, et principiis theologicis pendent, magis in præsenti confirmabimus, ac declarabimus.

CAPUT I.

UTRUM ANGELUS POTENTIA, ET ACTU A SUA SUBSTANTIA DISTINCTIS AD INTELLIGENDUM INDIGEAT?

1. *Supponenda.* — Suppono imprimis, Angelos esse pure intellectuales in natura sua. Hoc in superiori libro satis declaratum, et probatum est. Dico autem *pure,* ut excludam ab Angelis omnem inferiorem cognoscendi modum, quia non habent sensus, cum corpora non habeant, et præter sensus non est alius modus cognoscendi, nisi per intellectum. Unde suppono secundo esse in Angelis facultatem intelligendi et principalem, et proximam. Quia cum intelligere sit actus vitæ, actionem requirit. At vero actio sine dictis principiis esse non potest, quia ad agendum necessaria est virtus principalis, quæ est veluti radicale principium ex parte agentis, et virtus proxima, quæ ipsam actionem aliquo modo intime attingat, ut in Metaphysica, disp. 7 et 8, latius dictum est. An vero hæ duæ facultates in re sint distinctæ, necne, in illa disputatione octava, sectione

tertia, late tractatum est, ubi partem affirmantem veram esse regulariter in creaturis, resolvimus.

2. *Prima conclusio. — Intellectus angelicus est a substantia Angeli distinctus.—Rejicitur Durandus.* — His positis dico primo. Præter substantiam, quæ in rebus spiritualis est principale intelligendi principium, datur in Angelis intellectus, quæ est facultas proxima intelligendi, et potentia a substantia distincta. Ita docet D. Thomas, 1 p., quæst. 54, art. 3, et tota ejus schola, et Alensis, et omnes scholastici, qui de anima et intellectu ejus ita sentiunt idem de Angelis docent, uno excepto Durando, in 2, d. 3, quæst. 5, qui cum in anima distinctionem admittat, quia est actus corporis, in Angelo, quia est substantia integra, illam negat. Quæ ratio est impertinens, et ideo non est dubium, quin eodem modo de Angelis, quo de anima philosophandum sit. Et ita Dionysius, cap. 11, de cœlesti Hierarch., etiam in summis spiritibus creatis distinguendo dicit esse tria, substantiam, virtutem et operationem. Quem imitatur Anselmus, de Casu diabol., capit. 8, dicens, voluntatem Angeli non esse substantiam, licet sit aliqua essentia, eademque ratio est de intellectu. Et ibi evidenter supponit, quoad hoc eamdem esse rationem de Angelis, et de anima nostra. Unde mihi semper persuasum habui, necessitatem hujus potentiæ a substantia distinctæ oriri ex limitatione substantiæ creatæ, et ideo in omni spiritu creato, quantumcumque perfecto, illam distinctionem ponimus. Atque hinc merito Cajetanus id extendit ad omnem etiam spiritum creabilem, quia si creabilis esset Angelus, qui connaturali modo intelligere posset sine intellectu distincto a sua substantia, nulla probabili ratione divinare possemus, talem Angelum non esse factum, imo credibilis esset, vel omnes, vel plures Angelos creatos hujusmodi esse. Unde non videntur mihi constanter loqui, qui admittunt, fieri posse spiritus intelligentes per suam substantiam et probantes, Angelos factos non esse tales, quia creaturæ limitatæ sunt. Sed de hac re dixi late dicta disp. 18, Metaphysicæ, sectione 3, et infra tractando de anima aliquid addemus.

3. *Secunda conclusio.—Actus intelligendi est distinctus a substantia Angeli.*—Dico secundo, etiam actum intelligendi esse rem distinctam a substantia Angeli. In hoc major est concordia inter theologos cum D. Thoma, dicta q. 54, art. 1 et 2, et Magistro, in 2, d. 3. Et sumitur ex citato loco Dionysii distinguentis in Angelis operationem a substantia et a virtute, sicut etiam Anselmus supra, et de Concord. grat., et lib. arbr. paulo ante finem, distinguit voluntatem instrumentum et voluntatem usum, id est, potentiam et actum, quod etiam de ratione attingit, lib. de conceptu Virgin., capit. 4, idemque Damascenus tradit, lib. 2, de Fide, cap. 6. Et Leo papa, epist. 91, alias 93, ad Toribium, cap. 5, ait: *Neminem esse suam sapientiam*, et quamvis ibi de hominibus loquatur, statim addit: *Solus autem Deus nullius participationis indigus est.* Et similia fere habentur in Concilio Toletano 15, parum a principio. Quam vero efficacia hæc sint ad suadendam assertionem et in quo gradu illam probent, ex puncto sequenti constabit. Est autem hæc veritas communis etiam rationali animæ, unde potest rationibus generalibus probari, quas in tractatum de Anima relinquimus. Quia vero Commentator et nonnulli philosophi, licet concedant, in anima rationali intellectionem esse aliquid distinctum a substantia ejus, de intelligentiis contrarium docent, ut disput. 35 Metaphysicæ, sectione 4, *in principio* retuli, ideo specialiter de intelligentiis veritatem hanc paucis ostendam, et quæ in dicto loco Metaphysicæ, numero decimo et sequentibus dixi, amplius declarabo.

4. *Explicatur conclusio præcedens. — Probatur.*—Nam duobus modis intelligi potest, substantiam aliquam spiritualem esse suum intelligere. Primo formaliter, et essentialiter, secundo identice tantum, non tamen essentialiter, nec formaliter, sicut motus est idem realiter cum mobili, licet de essentia ejus non sit. Et e contrario duobus modis potest intelligere distingui a substantia rei, primo tanquam modus extra ejus essentiam existens, licet non sit res, vel qualitas omnino distincta, secundo potest distingui realiter tanquam entitas condistincta. De priori modo identitatis certum omnino videtur, Angelum non esse suum intelligere. Quia si intellectio actualis esset de essentia Angeli, tam immutabilis esset in intelligendo, quantum est in essendo, seu in essentia, quia non posset mutari in intellectione, quin mutaretur in essentia. At constat, Angelum mutari in sua intellectione, non mutata essentia, vel substantia sua, ergo. Probatur minor, tum quia multa cognoscit in habitu, quæ non semper actu considerat, quia vel non potest simul ad omnia attendere, vel quia non vult, tum quia futura contingentia non cognoscit, prius quam fiant, et postea illa potest intueri.

5. *Quid aliqui respondeant ad proximam probationem.*—Ad hoc autem responderi potest primo secundum doctrinam Aristotelis 12, Metaphysicæ, cap. 7, et sequentibus, non esse necessarium, ut intelligant omnia alia a se in particulari, sed unamquamque intelligentiam tantum cognoscere seipsam, et ea, quæ sine mutatione aliqua per seipsam cognoscere potest. Sic enim de primo motore ipse philosophatur 12, Metaphysicæ, cap. 9, text. 51, ubi de cæteris intelligentiis eodem modo sentire videtur. Quo posito cessat vis rationis factæ. Ad hoc autem dicimus imprimis, non constare, Aristotelem idem in hoc sentire de cæteris intelligentiis, quod de prima, quia de sola prima dicit esse perfectissimam, in qua perfectione modum illum cognoscendi fundat. Alias vero intelligentias dicit esse inferiores, et quomodo se habeant ad suum intelligere, non satis declarat. Deinde dicimus, si fortasse ita de Angelis sensit, et in hoc inferiores intelligentias primæ æquiparavit, et graviter errasse, et sine fundamento, id dixisse, cum non sint æqualis perfectionis, ut ipse fatetur. Alia vero ratio, quam inducit, frivola est, nimirum, quod si intelligentia non esset suum intelligere, defatigaretur intellectione perpetua. Negatur enim sequela, quia intelligendi actus, licet sit ab Angelo distinctus, illi connaturalis est, et nihil lædit spiritualem naturam, et ideo sine defatigatione, imo cum jucunditate continuari semper potest, ut de visione beatifica fides docet.

6. *Altera responsio.* — Secundo responderi potest, licet Angelus intelligat omnia per suam substantiam, ita ut intelligere ejus sit ipsius essentia, ac proinde tam invariabilis, et immutabilis sit ejus intellectio, sicut ejus substantia: nihilominus posse ex parte objectorum variationem, vel augmentum, aut diminutionem admittere sine mutatione, vel augmento in entitate sua, vel aliquo reali modo intrinseco per solam habitudinem rationis ad talia objecta, quæ intentionaliter attingit. Sic enim vera theologia docet, Deum intueri præsentia, vel futura, quæ non intueretur, si futura non essent, sine variatione intrinseca in suo intelligere. Quod Averroes, et alii non intellexerunt, et ideo ignorationem aliquarum rerum mutabilium, et contingentium Deo tribuerunt, et ut illi concederent perfectionem immutabilitatis in cognoscendo, eidem perfectionem universalissimæ scientiæ denegarunt, vel, quod perinde est, ignorantiam, vel inscitiam aliquarum rerum in eo cogitarunt. Decepti autem sunt, quia utraque perfectio est ad excellentiam divinæ intelligentiæ necessaria, et non sunt illæ perfectiones simul repugnantes, seu incompossibiles, ut contra eosdem philosophos docui disp. 30 Metaphysicæ, sect. 16, n. 40. Ergo pari ratione in cæteris intelligentiis duæ illæ perfectiones componi poterunt, et consequenter ex eo, quod cognitio Angeli ad ea extendatur, quæ variabilia sunt, non sequitur esse in se mutabilem, et consequenter nec sequitur esse extra essentiam vel substantiam Angeli.

7. *Dicta responsio rejicitur.* — Respondetur, comparationem et æquiparationem nullius esse momenti, est enim in hoc puncto inter Deum et Angelos ratio longe dissimilis. Primo quidem quia illa perfectio, et eminentia divinæ intellectionis convenit Deo ex infinita perfectione sua, estque adeo excellens, ut humanus intellectus capere non possit, quomodo eadem intellectio in se omnino necessaria et immutabilis, plura libere repræsentare possit, nulla mutatione, vel additione, aut diminutione facta in ipsa. Intellectio autem angelica non attingit illam infinitatem, vel simplicitatem divinæ intellectionis, ergo nec potest illi cum fundamento, aut verisimilitudine tribui illa perfectio. Deinde proprium est Dei, ut solam substantiam suam tanquam primarium, et (ut ita dicam) directum objectum intueatur, alia vero, quæ extra ipsum sunt, secundario et quasi per resultantiam ex sui comprehensione intelligat, ergo etiam est proprium Dei, ut eodem actu intelligendi in se immutato objecta variabilia et diversos eorum status futuri, præsentis, aut præteriti intueatur, ergo non potest Angelus tantam varietatem habere in cognitione ex parte objecti sine aliqua mutatione ex parte sui actus. Primum antecedens probatur, quia sola substantia divina est causa suprema eminenter continens rationes omnium rerum, sed ex hac eminentia provenit, ut comprehendendo se, omnia alia comprehendat et sicut sunt, intueatur, ergo etiam est illi proprium, omnia in se dicto modo cognoscere. Angelus enim cum non contineat eminenter omnia, nec sit necessaria causa cæterarum rerum, non potest ex vi cognitionis sui reliqua omnia cognoscere, ut infra latius dicemus. Prima vero consequentia probatur, quia intellectio divina inde maxime habet, ut in se invariabilis existens omnia variabilia immutabiliter intueatur, quod sese immutabiliter videt, et se comprehendendo, cætera omnia prout sunt, naturaliter repræ-

sentat. Altera vero consequentia ex dictis nota est. Aliud argumentum fieri potest, quia Deus habet illum cognoscendi modum ex vi suæ æternitatis per essentiam, quia ejus intellectio etiam est per essentiam æterna, quod non habet intellectio creata, eo ipso quod creata est. Denique nec Deus ipse posset illam immutabilitatem in suo actu habere, si posset denuo considerare, et actu intueri, quod antea non intelligebat actualiter, vel non actu intelligere, quod semel consideravit : quia vero ratione suæ immutabilitatis, quæ nunc videt, ab æterno intellexit, et quod semel vidit, semper, ac necessario actu intuetur, ideo omnia mutabilia immutabiliter intelligit. At vero Angelus non habet hanc excellentiam, sed nunc videt, quod antea non videbat, et e contrario nunc non considerat actu, quod antea considerabat, quia non potest simul omnia actu intelligere, ut infra videbimus, ergo non potest sine aliqua mutatione in actibus suis illam varietatem habere.

8. *Tertiæ responsionis tripartitæ.* — Tertio responderi potest, ex hac mutatione in angelica intellectione ad summum sequi distinctionem modalem, seu formalem inter substantiam Angeli et actum intelligendi ejus, quia illa distinctio ad hujusmodi mutationem sufficit, et major distinctio non est absque necessitate admittenda, cum ad perfectionem non pertineat. Adde, neque in omni actu intelligendi colligi ex sola mutatione distinctionem ex natura rei inter illum, et substantiam Angeli, quia licet in aliarum rerum consideratione actuali varietatem et mutationem patiatur, seipsum perpetuo immutabiliter intuetur, ergo saltem seipsum per seipsum intelligit, sine ulla entitate, vel modo suæ substantiæ super addito quia non superest via, qua inter talem actum et substantiam distinctionem colligamus. Denique si potentia intellectiva non distinguitur realiter, sed formaliter tantum a substantia Angeli, non est, cur actus ab utraque amplius distinguatur. Si vero potentia est res distincta licet consequenter fatendum sit, actum etiam realiter ab substantia distingui, cum non insit substantiæ, nisi media potentia, nihilominus ab ipsa potentia non oportet, ut plusquam modaliter distinguatur, quia non sunt tot entitates sine causa multiplicandæ.

9. *Tractatur prima pars prædictæ responsionis.* — Circa priorem aliqui censent, licet sit certum, intelligere Angeli non esse de essentia ejus, nec formaliter pertinere ad substantiam ejus, nihilominus satis esse, quod ab illo distinguantur formaliter. Ita docet ex modernis Daniel Malonius, in 2, d. 3, disp. 5, sect. 2, et dicit alios ita sentire, quos non refert. Fundaturque quia certum putat, non posse intellectionem separatam ab Angelo existere. Contrarium vero sentit D. Thomas, 1 p., q. 54, art. 1, et ibi omnes Thomistæ. Et idem sentit Scotus, in 4, d. 1, q. 1, § *Secunda propositio*, ubi ex professo probat, intellectionem Angeli non esse substantiam, sed accidens quia *potest Angelus habere intellectionem aliam et aliam realiter*, in quo indicat, intellectiones in uno Angelo esse accidentia realiter inter se distincta, et consequenter etiam a substantia. Gregorius etiam in 2, d. 7, q. 2, art. 2, docet, intellectionem Angeli esse essentialiter distinctam a substantia, Marsilius vero, in 2, q. 7, art. 1, in secunda illius parte dicit, Angelum intelligere per intellectionem superadditam. Idem sentit Gabriel, in 2, d. 3, q. 1, art. 2, concl. 1, cum Ochamo, in 2, q. 14 et 15, et aperte supponunt Ægidius, Argentina et alii in 2, d. 3, nam licet expresse non declarent modum distinctionis, semper de intellectione loquuntur tanquam de re ab Angelo distincta. Eamdemque sententiam probavi in dicta disp. 35 Metaphysicæ, sect. 4, n. 12, tum ex eo, quod intellectio est forma perfecta, et ideo habet suam propriam entitatem et non est modus tantum, tum etiam quia repræsentat formaliter rem intellectam, et ideo ab objecto et potentia nascitur : tum præterea quia intellectiones supernaturales, ut visio beata, fides, etc., sunt actus realiter distincti a substantia Angeli, nec aliter possunt convenienter intelligi, ut generaliter in materia de gratia probavimus. Denique quod contraria sententia in suo fundamento supponit, intellectionem non posse extra substantiam existere, si intelligatur de potestate naturali, verum est, sed illatio est nullius momenti, nam idem verum est de accidentibus panis, quæ sine substantia naturaliter esse non possunt, et nihilominus sunt entia distincta, ut mysterium Eucharistiæ comprobavit. Si autem antecedens illud de potentia absoluta Dei intelligatur, falsum est et principium petit.

10. *Tractatur secunda pars.* — Circa secundam partem Durandus, in 2, d. 3, quæst. 5, ad 1, cum de intellectionibus Angeli fateatur distingui realiter a substantia ejus, addit hanc limitationem, *quando intelligit rem aliam a se*, per quam indicat, intellectionem, qua se intelligit, non distingui ab ejus substantia, et fortasse fundatur, quia in sui cognitione non

potest recipere mutationem, sed necessario semper est sibi præsens, ut ibidem quæst. 8, docet. Verumtamen hæc sententia falsa est, ut in dicto loco Metaphysicæ, dixi, et bene docet Henricus, quodl. 15, quæst. 8, Marsilius, in 2, quæst. 7, art. 2, et ibi omnes, nam si Durandus opinatus est, Angelum intelligere se per suam substantiam formaliter et essentialiter, ita ut de essentia Angeli sit se intelligere in actu, improbabilis profecto, et absurda est ejus opinio, tum quia est contra omnes alios theologos, qui quoad hanc partem de actu intelligendi unanimiter docent, Angelum non cognoscere se per suam substantiam, tum etiam quia potest Deus conservare substantiam Angeli existentem, et se non actu intelligentem. Quis enim hoc negare audeat, cum nullam contradictionem implicet, tum denique quia in Angelo eadem est facultas, qua se, et alia, intelligit, ergo si intelligere alia a se in actu non est de essentia ejus, nec intelligere se, erit de ejus essentia. Denique intellectio, qua se Angelus intelligit, est actio vitalis, quæ ab ipso Angelo efficitur, ergo non potest esse formaliter et essentialiter ejus substantia, quam ipse non facit. Si vero Durandus intellexit, non esse tantam distinctionem realem in Angelo inter actum intelligendi se, et suam substantiam, quanta est inter eamdem substantiam et actus, per quos alias res intelligit, sic non est tam absurda sententia, tamen etiam est sine fundamento, quia ratio intellectionis creatæ eadem est in utraque intellectione, et ideo tam intellectio sui habet propriam entitatem, existentiam et separabilitatem a substantia, quam intellectio quælibet alterius rei. Nec refert, quod fortasse intellectio sui sit magis necessaria et naturaliter immutabilis, quia hæc major connexio cum æquali distinctione reali esse potest, ut per se notum est.

11. *Tractatur tertia pars.*—In tertia parte illius responsionis petitur, an sicut distinguitur intelligere Angeli ab essentia, ita etiam ab intellectu ejus distinguatur. Ad quod breviter affirmando respondemus. Quod imprimis certum est, juxta opinionem dicentem, intellectum non distingui realiter a substantia Angeli, quia si substantia, et intellectus sunt una res (etiam si ponantur formaliter distincta) et intellectio est res distincta a substantia, necesse est, ut etiam sit res distincta ab intellectu, quis in rebus creatis non possunt aliqua duo esse idem realiter uni tertio, quin sint eadem realiter inter se. Si vero intellectus Angeli est res distincta ab ejus substantia, sic etiam est evidens, intellectionem distingui realiter a substantia, cum inter substantiam, et actum potentia interveniat: et similiter est certum, actum intelligendi Angeli ab ejus intellectu esse distinctum ex natura rei, quia eadem potentia diversis actibus afficitur, et ab uno ad alium mutatur, et secundum actus illuminatur, aut elevatur ad superiorem ordinem cognoscendi, cum tamen potentia in se eadem omnino maneat. Et hinc etiam concluditur juxta argumentum factum, actum respectu talis potentiæ esse formam perfectam, et rem, seu qualitatem distinctam, et non tantum modum, ac proinde distinctionem inter illa duo esse vere realem duarum rerum mutuo separabilium de potentia saltem absoluta, et non tantum modalem.

12. *Corollarium ex proxime dictis consonum D. Thomæ. — Probatur. — Ad idem rationes D. Thomæ quales.*—Ex quibus infero, tam potentiam intellectivam, quam actum intelligendi esse res ab existentia Angeli distinctas. Sumitur ex D. Thoma, dicta q. 54, art. 2, quatenus in eo definit, intelligere Angeli ab ejus esse distingui, et ab omnibus communiter recipitur. Et in nostra sententia non indiget nova probatione, supra enim ostendimus, essentiam, seu substantiamAngeli non esse suum intelligere, sed esse res distinctas. Id autem de essentia, et substantia, ut est actualis entitas, intelligendum est, quia essentia in potentia non est principium actualis operationis, sed essentia actu existens, ergo intellectio Angeli est res distincta ab actuali entitate suæ essentiæ, seu substantiæ. At vero juxta sententiam, quam veram omnino existimamus, essentia actualis idem est cum existentia sua, qua formaliter, et intrinsece constituitur in esse actualis entitatis, ergo necesse est, ut intelligere Angeli æque a suo esse, seu existentia sua, ac a substantia, seu essentia realiter distinguatur. At vero D. Thomas, in dicta q. 54, art. 1, 2 et 3, aliis rationibus utitur ad probandam distinctionem intellectionis, et potentiæ intellectivæ Angeli ab illius esse, et essentia, quæ difficiliores sunt, et in eis explicandis, ac defendendis multum laborat Cajetanus, et copiosissime scribit. Et in scholis aliquando disputationem illam prolixe suscepimus, nunc autem utilius fore duximus ab illa abstinere, tum quia rationes illæ non sunt demonstrationes, et aliqua generalia principia supponunt, quæ alibi tractata sunt, et illa hic repetere operosum esset, et molestum, tum etiam quia rationes illæ ad summum probant, intelligere non esse formaliter de essentia Angeli, quod

fere extra controversiam est: distinctio autem modalis, vel realis clarius, et facilius suadetur rationibus a nobis factis, quæ pro materiæ capacitate sufficiunt, et qui illis non acquieverit, multo minus obscurissimis rationibus, quæ majores difficultates patiuntur, persuadebitur.

13. *Tertia conclusio, in Angelo datur una tantum potentia cognoscitiva.*—Dico tertio. Potentia intellectiva, seu cognoscitiva in Angelo tantum est una. Hæc assertio est etiam communiter a theologis recepta, et in ea supponimus, omnem cognitionem Angeli esse spiritualem, et immaterialem, quia, ut diximus, non habet cognitionem sensitivam, nec corpus, per quod tanquam per organum possit cognoscere, ergo omnis cognitio Angeli abstrahit a corpore, et spiritualis, seu immaterialis est, sed omnis cognitio spiritualis est intellectiva, ergo omnes actus cognoscendi cujuscumque Angeli sunt intellectiones, sed ad omnes intellectiones ejusdem personæ sufficit una potentia intellectiva, ergo in quolibet Angelo tantum est unus intellectus, seu una potentia intellectiva. Minor probatur primo ex nobis, seu nostra anima rationali: nam illa tantum habet unum intellectum ad omnes suos actus intelligendi eliciendos, ergo multo magis Angelo unus intellectus sufficiet, quia est perfectior, et in perfectiori agente virtus magis unita, et universalior est. Secundo quia intellectus ex generali ratione sua est potentia, quæ ordinatur ad cognoscendum verum, ut verum est: verum autem cum ente convertitur, ergo intellectus ex se ad omnes ens, quatenus intelligibile est, extenditur; ergo unus intellectus sufficit in omni intelligente ad omne objectum intelligibile ab ipso, et consequenter ad omnem actum intelligendi, quem elicere potest. Propter quod dixit D. Thomas, dicta quæst. 54, art. 2, intelligere, ut sic, habere quamdam infinitatem, quia quantum est ex se, ad omnia entia, quatenus veri rationem habent, extenditur. Ergo Angelus per unam, et eamdem potentiam est capax rerum omnium a se intelligibilium. Neque obstat, quod actus intelligendi in Angelo multiplicentur, ut diximus, quia potentia est universale principium actuum, et ita una potentia ad plures actus sufficit, qui possunt sub specialibus rationibus objectivis differre, licet in generali ratione objecti adæquati potentiæ conveniant, ut latius de Anima dicemus.

14. *Objectio postulant an in Angelo sit duplex intellectus. — De intellectu possibili. — Probatur.* — Hic vero objici potest, quia in nostra anima duplex est intellectus, agens, et possibilis, ergo etiam erit in Angelo, quia multiplicatio talium potentiarum spiritualium ad perfectionem pertinet, quæ Angelo deesse non potest. Maxime cum necessitas specierum intelligibilium, propter quas efficiendas intellectus agens nostræ animæ tribuitur, etiam in Angelis locum habeat. Quæ objectio dubitationem postulat, quam D. Thomas, dicta q. 54, art. 4, tractat, an in Angelis sit intellectus agens, et possibilis, quam breviter expediemus, quia explicatis terminis, facillimam habet resolutionem, et si quid difficultatis continet, ex infra dicendis de speciebus Angelorum pendet. Primum ergo nomen intellectus possibilis, explicandum est. Potest enim significare illam potentiam intellectivam, quæ de se est in pura potentia ad omnes actus intelligendi, quos habere potest, et ad omnia principia talium actuum, quæ in se etiam recipere potest, sive sint species intelligibiles, sive habitus. Et in hac significatione solet intellectus, quo anima rationalis intelligit, possibilis appellari, ex Aristotele 3, de Anim, c. 4 et 5, ubi docet, intellectum nostrum in principio, quando creatur, esse tanquam tabulam rasam, in qua nihil est depictum. Tunc autem non dicitur possibilis eo modo, quo ens modum factum possibile dicitur, quia loquimur de intellectu jam creato, sed dicitur possibilis quoad fieri alia in esse intelligibili, seu intentionali, et sic dicit non tantum potentiam passivam absolute, sed ut includit privationem omnis actus, ratione cujus privationis dicitur esse in potentia, juxta modum loquendi Aristotelis, in 9 Metaphysicæ, text. 17. Sic ergo loquendo de intellectu possibili, intellectus Angeli non est possibilis simpliciter, quia ex natura sua habet nunquam esse in pura potentia passiva intellectuali, nec quoad actum primum, quia a principio habet concretas species intelligibiles, nec quoad actum secundum, quia semper aliquid intelligit, ut infra dicemus. Alio vero modo dici potest intellectus possibilis, omnis ille, quid est potentia passiva intellectualis, sive sit potentia ad actum, quem potest recipere, sive illum semper habeat, vel partim actu habeat, partim in potentia, et sic intellectum Angelorum possibilem vocant Alexander Alensis, Bonaventura, Scotus et alii infra allegandi, imo et D. Thomas 2, contr. Gent., c. 96, ration. 6. Ratio est, quia in prædicto sensu omnis intellectus creatus est possibilis, quia revera est potentia passiva, id est, receptiva actuum informantium ipsum, vel in actu pri-

mo, ut sunt species, vel in actu secundo, ut sunt actus intelligendi. Nam licet talis potentia sit semper suo actu conjuncta, nihilominus vere est passiva et receptiva, talis actus, sicut materia cœli est potentia passiva ad suam formam, licet illi semper conjuncta sit. Eo vel maxime quod Angelus non habet semper omnem actum suum, nec semper eumdem : nam in actibus secundis recipit mutationem, et ab uno ad alium transit, et aliquas etiam species intelligibiles potest de novo accipere, vel infusas, vel acquisitas, ut infra videbimus.

15. *De intellectu agente. — In Angelis non datur intellectus agens. — Contraria sententia rejicitur.* — Secundo explicandum est nomen intellectus agentis. Nam secundum propriam impositionem significat quamdam spiritualem potentiam activam, quæ, ut talis est, solum est activa specierum intelligibilium in intellectu possibili carente illis. Et hoc modo ponitur a philosophis intellectus agens in anima rationali, per quem possit species intelligibiles a phantasmatibus accipere, de quo an sit potentia realiter distincta ab intellectu possibili in anima nostra, res est controversa inter philosophos, quam suo loco tractabimus. Certum tamen apud omnes est, intellectum agentem sub hoc præciso conceptu sumptum non esse potentiam cognoscitivam, nec productivam actuum intelligendi, sed tantum specierum, quæ sint principia proxima talium actuum. Sic ergo sumpto intellectu agente non invenitur in Angelis, tum quia cum habeant concreatas species, non indigent intrinseca facultate productiva illarum, tum etiam quia non possunt abstrahere species a phantasmatibus ; cum sensu et phantasmata non habeant. Unde intellectus agens hoc modo sumptus, licet perfectionem aliquam afferat rationali animæ, tamen supponit imperfectionem repugnantem naturæ angelicæ, scilicet, esse actum corporis, et carere innatis speciebus, illasque per corpus acquirere,et ideo talis perfectio non est naturæ angelicæ consentanea. Contra hanc vero partem sentiunt Scotus, in 2, d. 3, q. ult. et ibi Richardus, art. 6, q. 2, ad 1, et Bassolus, q. 4, art. 3, et videtur idem sentire Alensis, infra citandus, Bonaventura vero, in 2, d. 3, 2 p. distinctionis, art. 2, q. 1, in prima parte corporis hanc sententiam maxime defendere videtur, et nihilominus in fine corporis ejus destruit fundamentum, quo sublato ruit opinio. Illi enim auctores supponunt, Angelum sumere species a rebus materialibus quod falsum est, ut infra ostendemus, et ita nituntur falso fundamento. Dico autem *a rebus materialibus*, quia licet fortasse ab objectis spiritualibus posset Angelus species accipere, non indigeret intellectu agente, quia ipsum objectum actu intelligibile esset per se talium specierum effectivum, ut infra explicabo.

16. *Quo sensu admitti posset sententia nunc rejecta.*—At vero si nomine intellectus agentis significetur potentia illa, quæ est effectrix actuum intelligendi, sic intellectus angelicus vocari potest intellectus agens, quia cum sit potentia vitæ, revera est potentia activa sui actus. Quia vero illa vox non est in illa significatione usita, non est sine sufficienti explicatione ita loquendum. Sic autem sumptus intellectus agens, non est potentia distincta ab intellectu possibili in secunda acceptione superius declarat in n. 14, unde licet in his significationibus admittatur in Angelo intellectus agens et possibilis, non multiplicantur intellectus, seu potentiæ intellectivæ, sed una et eadem est activa, et respectiva, quia per actionem immanentem agit, et ita agit in seipsam, et agendo recipit, quia ex se educit, quod agit. Quod quidem ad completam rationem potentiæ vitalis pecfectæ pertinet, et ideo omnibus potentiis tam cognoscentibus, quam vitaliter appetentibus id commune est. Atque in hoc sensu posset exponi Alensis, 2 p. q. 22, memb. 3, vocans intellectum Angeli agentem, valde autem dubito, an hæc fuerit mens ejus, non enim ita illum appellat, quia efficit ipsum actum intelligendi, quo cognoscit, sed *quia educit potentiam intellectus possibilis in actum per acceptionem quamdam specierum*, et ita videtur ponere in Angelo intellectum producentem species intelligibiles et sic agentem, quod non admittimus.

17. *Aliter inducit Albertus intellectum agentem in Angelis. — Confutatur.* — Alio tandem modo Albertus 3, de Anima, tr. 2, c. 18, et in summ., 2 p., tract. 4, q. 14, memb. 3, art. 1, ad 1, et de Quatuor coæquævis, l. 4, 1 p., q. 5, art. 11 et 12, tribuit intellectum agentem Angelis non ad producendas species, sed ad illuminandas species etiam concreatas et innatas. Sicut aliqui tribuunt nostro intellectui agenti illuminare prima principia. Hic tamen modus aut distinguit illuminationem specierum ab actu intelligendi per illas, aut eamdem actionem intelligendi vocat illuminationem specierum : at priori modo frustra fingitur talis illuminatio, et specialis potentia ratione illius, posteriori autem modo sole nomine ponitur in

Angelo intellectus agens. Prior pars declaratur et probatur, quia si talis illuminatio est actio distincta ab actu intelligendi, erit prævia ad illum tanquam causa illius, et dispositio ad illum, talis autem actio frustra fingitur, et intelligi non potest. Quia si est specialis actio realis, necesse est, ut terminum realem habeat, maxime cum non sit actio immanens. Quid ergo est, quod per illam actionem sit? aut in quo recipitur? Neutrum certe explicari potest, quia nec in ipsa specie potest immediate recipi, cum illa non sit subjectum accidentis, neque in intellectu, quia in intellectu passivo nihil sit præter actus, vel species, vel habitus. Item ille terminus nec esse potest aliqua nova qualitas, ut per se notum videtur, nec modus qualitatis præexistentis, scilicet, ipsius speciei intelligibilis, quia non est intensio, nec extensio, vel aliquid simile: nam qua ratione non potest Angelus in se efficere species intelligibiles, eadem non potest illas intendere, aut alio modo augere, vel mutare, sed solum potest eis ad intelligendum uti, nulla est ergo talis illuminatio. Sicut etiam in nobis intellectus agens nullam talem illuminationem habere potest circa prima principia, ut infra suo loco dicemus. Altera vero pars manisfesta est, quia illuminatio illa non est aliud, quam cognitio objecti per speciem repræsentati, hæc autem actio non sit ab alia potentia, nisi ab intellectu passivo, seu a potentia intellectiva, quæ ut efficiens talem actionem potest vocari intellectus agens, ut supra dixi. Unde per illam actionem non proprie illuminatur species, sed illuminatur objectum per illam repræsentatum, quia illud per talem actum manifestatur et omne, quod manifestatur, lumine manifestatur. Ac denique propter talem illuminationem, non multiplicantur intellectus Angelo, quod hic præcipue intendimus.

CAPUT II.

QUOD SIT ADÆQUATUM OBJECTUM INTELLECTUS ANGELICI, A QUO POTENTIA INTELLECTIVA ANGELI PROPRIAM SPECIEM SUMIT.

1. *Objectum adæquatum intellectus angelici dari supponitur.* — In capite præcedenti fere tantum expedivimus quæstionem, an in Angelis sit intellectiva potentia, et solum in generali, ac veluti per quædam transcendentalia prædicata naturam ejus exposuimus: nunc ergo ad tradendam distinctiorem illius notitiam, oportet naturam ejus magis in particulari exponere, et quia potentia solet ab objecto speciem sumere. Ideo ab illo initium sumimus. Solent autem Scriptores objectum hoc declarare, in particulari tractando de rebus singulis, quæ sub Angeli cognitionem cadunt, prius tamen, quam ad illas descendamus, supponere oportet, intellectum angelicum aliquod habere objectum adæquatum, quia omnis potentia objectum habet, in quo et unitatem aliquam, et adæquationem requirit: unitatem quidem, quia cum ipsa sit una, licet plura attingat, necesse est, ut sub aliqua una ratione illa respiciat, adæquationem vero, quia omnia, quæ sub illa una ratione comprehenduntur, et non alia, per talem potentiam attingi poterunt, quia nec potentia ferri potest extra suum objectum, nec aliquid sub objecto contineri potest, in quod potentia ferri non possit. De hoc ergo objecto adæquato intellectus angelici prius dicere necesse est, quia omnis potentia ab hujusmodi objecto sumit speciem, et differentiam, per quam ab aliis distinguatur.

2. *Prima difficultas quæstionis, quodnam sit prædictum objectum.*— Videri autem potest difficile adæquatum objectum intellectui angelico designare. Quia vel illud est ens aliquod particulare, seu cum aliqua determinatione sumptum, vel est ens in communi, et abstractissime sumptum: neutrum autem dici posse videtur, ergo. Prior propositio per se patet, quia disjunctio adæquata est, et per membra immediate, et contradictorie opposita sit. Minor autem quoad priorem partem probatur, quia sub quacumque determinatione ens sumatur, ullam extenditur intellectus angelicus: nam si ponatur esse ens creatum, non est adæquatum, cum Angelus etiam Deum increatum ens cognoscat, et e contrario ens increatum non potest esse adæquatum, quia neque in illud solum, neque primo et per se circa illud versatur. Item non est ens spirituale, quia etiam materialia Angelus intelligit et e converso. Neque est ens possibile, quia etiam cognoscit actualia, neque est solum ens in actu, quia etiam possibilia cognoscit, et sic de cæteris.

3. Altera jam pars probatur primo, quia si ens in communi esset adæquatum objectum intellectus angelici, quidquid sub ente continetur, sub objecto adæquato intellectus angelici comprehenderetur. Consequens est falsum, ergo. Major ex ipsa ratione adæquationis manifeste est, adæquatam enim dicitur, quia nec excedit, neque exceditur. Minor autem probatur, quia multa sunt entia, quæ Angelus non

potest cognoscere. Illa ergo comprehenduntur sub ente, et non sub objecto potentiæ, quia si sub objecto potentiæ continerentur, possent per potentiam attingi, et cognosci. Antecedens probatur inductione : nam imprimis Deus ut in se est, seu Trinitas comprehenderetur sub adæquato objecto angelici intellectus, et consequenter posset naturaliter videri, et attingi ab ipso, quod dici non potest. Item alias omnia entia possibilia, et creabilia caderent sub naturalem cognitionem Angeli, quia sub objecto illo comprehenduntur, et sic Angelus omnium entium possibilium species ex natura sua postulabit, quod credibile non est. Item gratia, et mysteria supernaturalia entia sunt, et tamen sub objecto angelici intellectus non cadunt, quia supra vires sunt intellectus angelici. Item cogitationes cordium videri non possunt ab Angelo. Ad hæc, singularia materialia, et maxime futura contingentia sub vires intellectus angelici non cadunt, ergo multa sunt genera entium, quæ sunt extra objectum angelici intellectus, ac proinde non potest ens constitui adæquatum objectum talis potentiæ.

4. *Secunda difficultas. — Non videri unum adæquatum, ne una tantum species angelici intellectus absurde colligatur.* — Secunda difficultas principalis est, quia si objectum adæquatum intellectus angelici esset ens abstracte sumptum, omnes intellectus Angelorum idem objectum adæquatum haberent : consequens non videtur dici posse, quia alias omnes intellectus angelici ejusdem speciei essent, quia speciem sumunt ab objecto, ideoque ab eodem objecto eamdem speciem sument. Consequens autem admitti potest, quia Angeli differunt specie, ut supra vidimus, ergo habent proprietates connaturales specie diversas, sed proprietas prima, et maxime propria uniuscujusque substantiæ spiritualis est intellectus ejus, ergo, etc.

5. *Vera resolutio.* — Nihilominus ex dictis certum est, aliquod esse objectum adæquatum angelici intellectus, ut ratio supra facta numer. 1, probat. Hoc autem objectum vel potest unum, et idem respectu omnium Angelorum assignari, vel unicuique proprium, et ab aliis diversum. Et utrumque secundum diversas rationes necessarium videtur. Cum enim omnes Angeli in una communi ratione substantiæ intellectualis conveniant, necesse est, ut aliquod unum adæquatum objectum intelligibile commune habeant : et cum in particularibus, et propriis intellectibus differant, consequenter etiam videtur necessarium, ut in propriis objectis adæquatis aliquam diversitatem habeant, ut ratio ultimo loco facta, n. 4, persuadet. Ut ergo hæc explicemus, advertere oportet, duobus modis posse objectum adæquatum potentiæ assignari, videlicet, aut in esse rei, seu secundum convenientiam realem, aut in esse objecti, seu in aliqua ratione formali, sub qua totum illud objectum attingitur. Quod aliis verbis solet hoc objectum in materiale, et formale distingui, seu in objectum formale, quod potentia attingit, et rationem formalem, sub qua illud attingit, quæ distinctio generaliter traditur in Metaphysica, et in tractatu de Anima, et in præsenti est cum proportione applicanda, et explicanda. Utroque enim modo adæquatum objectum intellectui angelico assignandum est.

6. *Prima conclusio. — Objectum materiale est ens simpliciter, ut verum est.* — Dico ergo primo. Objectum adæquatum intellectus angelici in esse rei, sed quod ab ipso attingitur est ens, simpliciter, et in tota sua latitudine sumptum, quatenus verum est. Hæc assertio in omni intellectu creato etiam humano locum habet, ut infra suo loco dicemus. Et sumitur ex D. Thoma, quæst. 54, art, 2, dicente, intelligere habere pro objecto verum, quod convertitur cum ente, et ideo quantum est de se, extendere se ad omnia. Sumit enim intelligere pro adæquata operatione intellectus : idem autem est objectum adæquatum potentiæ, quod est objectum operationis ejus, quia potentia non nisi media operatione objectum attingit. Idem expressus docet, quæst. 55, art, 1, et 1 p., quæst. 79, art. 7, et sæpe aliis in locis. Probatur autem ratione facta, quia intellectus Angeli omnia entia cognoscere potest, ergo omnia continentur sub ojecto adæquato ejus, quia quidquid cognoscitur a potentia ad ejus objectum pertinet, cum nihil aliud sit actu objici, quam cognosci. Sed res omnes intelligibiles ab Angelo non habent inter se communem convenientiam realem, nisi in communi ratione entis, ergo ens hoc modo sumptum est objectum adæquatum talis potentiæ. Nam objectum adæquatum debet omnia complecti, quæ potentiæ objici possunt. Consequentiæ et per se claræ sunt, et obiter sunt satis probatæ.

7. *Ac primum quoad ipsos Angelos respectu sui.*—Primum vero antecedens brevi inductione ostenditur : nam quilibet Angelus primo cognoscit se ipsum, ut omnes theologi pro comperto habent cum D. Thoma, dicta q. 56, art. 1. Quia unusquisque Angelus cum sit substantia spiritualis, est de se actu intelligibilis,

et est maxime conjunctus suo intellectui, et commensuratus illi, ergo maxime potest Angelus seipsum intelligere. Quin potius hæc cognitio sui est quasi fundamentum aliarum cognitionum, præsertim naturalium, ut infra explicabimus, ergo uniusquisque Angelus tam secundum substantiam suam, quam secundum omnia accidentia, quæ in se habet, continetur sub objecto adæquato sui intellectus. Dices : ergo etiam eidem intellectus est objectum saltem partiale sui ipsius, ut intellectiva potentia est. Respondeo concedendo sequelam, neque id est inconveniens, quia potentia illa spiritualis est, et consequenter reflexiva in seipsam, et ideo simul esse potest et intelligendi facultas, et unum ex realibus objectis suis. Verum est tamen, non esse primarium objectum, in quod potentia ipsa per se primo, et directe fertur, sed esse concomitanter cognitum ab Angelo cum sua substantia, quam primario intuetur et comprehendit.

8. *Secundo quoad unum quemque respectu aliorum.*—Secundo unus Angelus omnes alios a se distinctos directe, ac proprie cognoscere potest, et ideo omnes comprehenduntur sub objecto adæquato cujuslibet intellectus angelici. In hoc etiam theologi conveniunt cum D. Thoma, dicta quæst. 56, art. 2. Et patet, quia omnis Angelus est actu, cum immaterialis sit, ergo quilibet est intelligibilis a quolibet. Probatur consequentia, qui quilibet intellectus est capax omnium intelligibilium actu ejusdem ordinis, quales sunt omnes Angeli. Et confirmatur illatio, quia si comparentur Angeli inferiores ad intellectus superiorum in ratione objecti, et potentiæ, sunt illis non solum proportionati, sed etiam inæquales et inferiores, ergo facile potuerunt inferiores a superioribus cognosci, imo et comprehendi. Si vero superior Angelus in ratione objecti intelligibilis ad intellectum inferioris comparetur, sic videri potest aliquo modo excellens, et improportionatum. At hic excessus, cum sit finitus, non excludit sufficientem proportionem in ratione objecti, et potentiæ cognoscitivæ illius, quamvis fortasse minus perfecte illud cognoscat, id tamen non satis est, ut sub objecto ejus non comprehendatur. Et confirmatur : nam Angeli indigent hac mutua cognitione inter se, alias nihi inter se communicare, aut agere possent, nec civiliter (ut sic dicam) inter se communicare, aut unam veluti rempublicam inter se componere possent, quod est contra ea, quæ Scriptura docet de Angelis, et contra naturam et perfectionem illorum, quia natura intellectualis non minus, quam humana, de se sociabilis est, et mutuæ communicationis capax.

9. *Objectio prima contra proxime probata.—Secunda.—Tertia.*—Objici vero solet, quia intus existens prohibet extraneum, teste Aristotele 3, de Anim., tex. 4, ergo intellectus angelicus se, et suam substantiam intuens est incapax cognitionis aliorum. Item quia alias non posset unus Angelus se aliis occultare, etiamsi vellet, quod videtur inconveniens : nam si unus hodo potest se aliis occultare, et interdum ita expedit, cur non Angelus ? Tertio objici possunt verba Justini ubi dicit : in libro Responsion. ad Christian. de diversis quæstionibus, ubi in quæst. 76, dicit : *Nec intelligit, nec videt animus animum, nec Angelus Angelum, nec dæmon dæmonem.*

10. *Solvitur prima objectio.*— Ad primum negatur consequentia, quæ duobus modis potest fundari. Unus est, quia Angelus non potest simul multa cognoscere, et ideo cum semper, ac necessario se intueatur, non potest circa alios considerandos occupari. Quæ ratio æque probaret, nihil posse Angelum cognoscere, nisi seipsum, quod absurdissimum est. Duobus ergo modis potest qui de intellectione Angeli erga seipsum sentire, uno modo quod sit actio adæquata suæ virtuti et libera, et tunc respondere poterit, indigere Angelum cessatione a tali actu, ut alium intelligat, posse tamen cessare, et ita non procedere argumentum, quia neque unus Angelus fortasse potest omnes alios simul intueri, sed ut de uno cogitet, necessarium est, ut ab alio considerationem avertat. Secundus et melior modus est, quod Angelus necessitate quadam naturali se intueatur ; illa vero actio non sit adæquata virtuti sui intellectus, secundum quam potest simul ad alia libere intelligenda applicari et sic cognoscere simul potest alios Angelos plures, vel pauciores, juxta perfectionem intelligentiæ et proportionem ad objecta, ut infra videbimus. Aliud fundamentum illius primæ consequentiæ esse potest axioma Aristotelis in antecedenti allegatum, de quo in tractatu de Anima dicturi sumus. Nunc breviter dicitur, id habere locum in naturis corporeis et valde limitatis, et contractis, et in potentiis materialibus, quæ accipiunt species a rebus per materiale medium : in natura vero spirituali non habet locum, quia est de se abstracta a materia, ac proinde capax, ut pure et sine impedimento possit alia intelligibilia in se recipere et maxime illa, quæ sunt sibi affinia et ejusdem ordinis, ut dixit D. Thomas, dicto art. 2, ad 1.

11. *Solvitur secunda objectio.* — *Angelus non potest se aliis occultare.* — Ad secundum respondetur imprimis, negando sequelam : nam esto posset unus Angelus se alteri occultare, nihilominus comprehenderetur sub objecto intellectus alterius, quia si se non occultet, ab alio videbitur : unde potius posset argumentum retorqueri, quia si unus Angelus non esset objectum intelligibile ab alio, non posset se illi manifestare, nec ab illo videri, consequens est falsum, ergo. Secundo respondetur, admittendo sequelam, nimirum, non posse unum Angelum se alteri occultare, utique quoad substantiam suam et omnia, quæ in ipsa sunt, solis exceptis cogitationibus cordium, de quibus infra dicturi sumus. Hoc patebit ex infra dicendis de speciebus intelligibilibus, per quas Angeli cognoscunt. Nam si unus Angelus habet speciem innatam alterius, non potest alter impedire, quin substantiam ejus cognoscat. Quod enim impedimentum apponet ? homo enim potest se occultare, ne videatur ab alio, quia visio sensibilis ex medio pendet, quod potest interjecto corpore opaco et ablato luminoso impediri. Angeli vero cognitio nec a medio corporeo, nec a præsentia locali pendet, nec alio lumine indiget præter intellectuale et proprium intelligentis. Nec etiam unus Angelus in usu sui intellectus, suarumque specierum ab alterius voluntate pendet. Ergo nullo modo potest unus Angelus impedire alium, ne ipsum videat vel quoad essentiam et substantiam, et proprietates illi connaturales, vel quoad actualem existentiam, vel quoad localem præsentiam : nam de his omnibus eadem est ratio. Et a cogitationibus cordium optimum argumentum sumitur: nam illa tantum excipiuntur in Scriptura propter specialem rationem, unde est illa veluti specialis exceptio, quæ regulam in contrarium respectu omnium aliorum firmat. Neque hoc est ullum inconveniens, quia nulla est in Angelis necessitas talis occultationis in cæteris rebus extra cordium cogitationes : nam sunt longe alterius conditionis ab hominibus, ut per se patet. Scio auctorem imperfecti hom. 5, in Matth., in fine, scripsisse, Angelum sanctum posse se abscondere et invisibilem reddere ante diabolum, etiamsi a loco non recedat : *Quoniam* (inquit) *nisi voluerit Angelus bonus, a diabolo non videtur.* Sed hoc imprimis ab illo auctore non asseritur fieri virtute naturali, sed virtute divina, ut indicat, tum quia dicit fieri *secundum dispensationem Dei,* tum etiam quia sentit, id esse speciale de bonis Angelis respectu malorum. Et præterea hoc ipsum incertum est et sola conjectura illius Patris fundatum.

12. *Solvitur tertia objectio.* — Ad tertium dico imprimis, a multis dubitari, an quæstiones illæ sint Justini Martyris, vel si sint, an sint puræ et in omnibus veram illius sententiam contineant, et exprimant. Maxime vero in quæstione illa perplexa sunt verba et vel contraria continent, vel citata verba alium sensum habent, quam præ se ferant. Nam proxime ante illa verba dicit, quod *animi* (utique separati) *intelligentiæ sensu et seipsi vident, et quæ sunt sub ipsis, et præterea Angelos, atque dæmones.* Et iterum post verba in objectione allegata ait : *Sed intelligentiæ sensu, quem dixi et seipsi vident, et alii alios, ultro, ac citro et præterea omnia, qua ad corpus pertinent.* Loquiturque tam de animis, quam de Angelis et dæmonibus. Quapropter vel priora verba mendosa sunt et in eis superfluit verbum *intelligit,* ut de visione corporali exponi possint, vel referenda sunt ad intelligentiam animorum, quoad cogitationes eorum, alioqui vera non sunt.

13. *Tertia progreditur inductio quoad Deum.* — Tertio, etiam Deus ipse sub objecto intellectus angelici continetur. Hæc assertio æque certa est, ac præcedentes. Quia certissimum est, Angelos cognoscere Deum, vel naturaliter abstractiva cognitione, vel supernaturaliter intuitiva : neutrum autem posset fieri, nisi Deus sub objecto adæquato intellectus angelici comprehenderetur, ergo. Probatur minor, tum quia potentia sive perfecte, sive imperfecte rem cognoscat et sive rem immediate, et per seipsam, vel propriam speciem ejus, sive mediate et per aliud concipiat, et attingat, nunquam potest extra suum objectum ferri, quia semper res cognita ab intellectu aliquo modo sub adæquato objecto intellectus comprehenditur. Unde si DEI cognitio in Angelo sit mere naturalis, Deus ut sic cognitus, seu cognoscibilis continetur sub adæquato objecto naturæ angelicæ proportionato. Si vero cognitio Dei sit supernaturalis, qua perfectiori modo Deus cognoscitur, necesse est, ut supponat in DEO saltem generalem rationem objecti adæquati intellectus, quia non posset intellectus elevari ad Deum perfecto illo modo cognoscendum, nisi inter ipsum intellectum et Deum aliqua proportio objecti, et potentiæ supponeretur, quia potentia vitalis non potest elevari ad operandum omnino extra suum objectum, quamvis confortari supernaturaliter possit ad cog-

noscendum perfectiori et altiori modo objectum suum, quam naturalibus viribus posset illud attingere, ut latius in præcedenti tomo explicavi, tract. 2, lib. 2, cap. 7, n. 19 et 20.

14. *Quarto quoad res materiales.* — Quarto, res etiam materiales tam in genere, quam in specie et individuo sub objecto adæquato intellectus angelici continentur. Hoc etiam est extra controversiam, quia hæc omnia ab Angelo cognosci possunt. Probatur, quia sunt intelligibilia saltem in potentia, ut est per se notum, et non requiritur infinita virtus, ut cognoscantur, cum quælibet talium rerum finitæ perfectionis sit. Unde ex hac parte facilius cognosci possunt, quam res spirituales, quæ perfectiores sunt. Neque propterea quod materialia sint, intellectui angelico a materia omnino abstrahenti sunt improportionata, quia res cognita potest esse altiori modo in cognoscente, quam in seipsa, ergo nihil obstare potest, quominus hæ res materiales ab Angelo cognosci possint, ergo sub objecto ejus comprehenduntur, ergo majori ratione continentur sub objecto intellectus angelici. Probatur consequentia, quia intellectus angelicus altior et universalior est, quam humanus et licet sit a materia elevatior, hoc non potest obstare, quandoquidem multo elevatior est divinus intellectus, qui omnia materialia etiam infima distinctissime cognoscit. Confirmatur ab effectibus : nam Angeli movent cœlos, præsunt huic universo corporeo et homines custodiunt : quæ sine cognitione materialium rerum etiam singularium facere non possent : quæ omnia ex sequentibus notiora fient. Ex his ergo satis probatum est, non posse esse aliud adæquatum objectum intellectus angelici, nisi ens abstractissime sumptum, quia neque illa omnia, quæ enumeravimus, sub ratione entis minus abstracta comprehenduntur : neque ens sic abstractum aliquid comprehendit, quod sub cognitione angelica aliquo modo non cadat. Recte igitur illud pro objecto adæquato constituitur. Addidimus autem, ens, quatenus verum est, esse objectum intellectus, ut distingueremus illud ab objecto voluntatis et ut designaremus formalem proprietatem entis, sub qua ad intellectum pertinet, de qua re latius in Metaphysica diximus, disputat. 8, sect. 7, num. 24, et sequentibus.

15. *Secunda conclusio tripartita. — Probatur prima pars conclusionis.*—Dico secundo. Hoc objectum absolute sumptum non est proprium angelici intellectus, nec est specificum respectu diversorum intellectuum angelicorum, et ideo non est formale, sed potius quasi materiale, vel genericum, ac proinde sub aliqua ratione specifica, magisque formali singulis intellectibus adaptari necesse est. Prima hujus assertionis pars supponit, intellectum angelicum ab humano specie distingui. In qua parte (licet videatur Scotus dubitare, in 2, d. 1, p. 6), reliqui theologi conveniunt. Omnes enim indubitanter asserunt, Angelum, et animam specie differre, ut in præcedenti libro tactum est, et docet D. Thomas, 1 p., q. 75, art. 7 et 2, contra Gentes, cap. 94, Alensis, 2 p., quæst. 20, membr. 5, Ægidius, in 2, d. 3, p. 2, quæst. 2, a. 5, Bonaventura, dist. 1, 2 p. distinctionis, artic. 2 toto, et alii *ibi* communiter et ad doctrinam de Anima magis spectat. Ex hoc autem principio recte colligitur, etiam intellectus Angeli et hominis specie differre, nam quorum essentia est diversa, etiam proprietas, præsertim prima, et maxime propria est specie diversa, sed intellectus est hujusmodi proprietas, ergo. Item argumentantur nes dicti auctores, præsertim D. Thomas, ex diversitate operationis intellectivæ Angeli, et omanimæ colligendo diversitatem in substantia, at vero operatio immediatius ostendit diversitatem in potentia quam in essentia, ergo si Angelus et anima differunt specie in substantia, a fortiori in intellectu. Et ita fere argumentatur D. Thomas, dicto cap. 94, ration. ult. Denique argumentatur idem D. Thomas, 1 p., quæst. 79, art. 2, ex majori, vel minori potentialitate illorum intellectuum. Nam humanus intellectus est pura potentia in genere intelligibilium, angelicus vero natura sua postulat, ut sit semper in actu vel primo completo, vel etiam secundo, magna ex parte; nam hæc diversa proprietas naturalis differentiam essentialem satis ostendit. In articulo autem octavo, ejusdem quæst., ad 1, ait : *Quod vis cognoscitiva Angelorum non est alterius generis a vi cognoscitiva rationis, sed comparatur ad ipsam ut perfectum ad imperfectum.* Intelligit autem de perfecto et imperfecto essentialiter sub eodem genere, ut aperte constat ex doctrina ejus, dicta quæst. 75, art. 7 et 1, contra Gentes, cap. 3.

16. *Aliquorum responsio ad proximam probationem.* — Dicunt vero aliqui, intellectum humanum, et angelicum, ut sunt proprietates fluentes a diversis essentiis, esse specie diversas, et hoc tantum dictis rationibus concludi : nihilominus tamen ut respiciunt idem adæquatum objectum, esse unius speciei. Quam distinctionem de ipso intelligere Angeli, et homi-

nis, tradit Ferrariensis, dicto cap. 94, § ult., dicens, non repugnare, eosdem actus, ut respiciunt operantes diversarum naturarum, esse diversos in specie, quatenus a naturis specie diversis profluunt, et nihilominus convenire in specie, quatenus ad idem formale objectum tendunt. Adducitque exemplum de visionibus hominis, et leonis ejusdem objecti visibilis : eademque distinctionem adhibet de ipsis potentiis visivis eorumdem, unde idem de intellectibus Angeli, et hominis sentit. Et hanc distinctionem generaliter approbat Cajetanus, 1 p., quæst. 77, art. 3, circa corpus articuli, ubi cum explicasset generatim, quomodo potentiæ speciem ab objectis sumant, addit, illam doctrinam esse intelligendam de potentiis, ut potentiæ sunt. Nam ut proprietates naturæ sunt, sic distinguuntur juxta diversitatem naturarum. Nihilominus tamen idem Cajetanus, eadem 1 p., quæst. 79, art. 7, licet illam distinctionem in potentiis sensitivis externis admittat, in intellectibus eam negat, dicitque intellectum Angeli, et hominis esse omnino specie diversas, non solum ut proprietates sunt diversarum naturarum, sed etiam ut potentiæ sunt habentes ordinem ad objecta. Ejusque fundamentum est, quia diversitas intellectum non sumitur ex diversitate objecti. Quod probat, quia duplex est objectum intellectus, motivum et terminativum. Primum (ait) non est adæquatum potentiæ, et ideo ad distinguendas potentias sufficiens non est: secundum vero est idem in omnibus intellectibus, scilicet, entis ratio, et ideo non potest ab illo distinctio potentiarum sumi.

17. *Rejicitur dicta responsio, et impugnatur primo.* — Mihi vero distinctio illa de potentiis, quod, ut potentiæ sunt, habeant unitatem specificam, et ut proprietates specie differant, intellecta de unitate specifica propria, et ultima, et de distinctione illi opposita semper displicuit. Primo, quia talis potentia est una simplex entitas, quæ unam tantum habet differentiam specificam essentialem; quod si aliqua alia ratio formalis per modum speciei ultimæ in illa consideratur, erit accidentalis tali entitati, ut in disp. Metaphysicæ, sect. 1, ostendi. Si ergo eadem qualitas, quæ est potentia, et proprietas secundum illas rationes in duabus speciebus ultimis ex natura rei distinctis constituitur, peto, quæ illarum sit essentialis, quæ vero accidentalis. Certe species illa, quæ sumitur ab objecto, non potest dici accidentalis, nam talis qualitas per se primo instituitur propter suum actum, quo tendit ad tale objectum, et ita per habitudinem ad illud sumit primam differentiam essentialem, et specificam, ut in priori loco recte declarat Cajetanus, et in tractatu de Anima ostendemus. Ergo altera differentia, quam fingitur habere talis entitas, ut est proprietas talis naturæ, erit accidentalis, quia solum erit differentia, in modo emanationis a tali natura, vel unionis ad tale subjectum. Sicut calor ignis, et aeris, si in absoluta essentia caloris ejusdem speciei sint, solum possunt accidentaliter differre in emanatione a tali, vel tali forma aeris, aut ignis, et lumen aeris, ac lunæ a sole producta, cum sint in ratione luminis ejusdem speciei essentialis, et in actione per quam a sole dimanant, etiam conveniant, solum possunt cogitari accidentaliter diversa in modo unionis ad hoc, vel illud subjectum, ut omittam differentiam in intensione, et remissione, quam habere possunt, quæ multo magis accidentalis est. Ergo applicando distinctionem ad intellectum angelicum et humanum, profecto si comparatione ad objectum sunt ejusdem speciei ultimæ, simpliciter sunt ejusdem essentiæ specificæ, et diversitas in modo emanationis extrinseca est, quatenus non est in ipsa qualitate, et potentia, sed tantum in modo emanationis a tali, vel tali principio. Consequens autem est per se incredibile, et contra theologos allegatos, dicentes, intellectus ipsos in sua essentia, et entitate esse differentes in Angelis, et hominibus, et non tantum emanationes eorum.

18. *Impugnatur secundo.* — Accedit, quod si intellectus in se sunt ejusdem specie, etiam emanationes erunt ejusdem speciei, quia terminum ejusdem speciei producunt, licet ex diversis principiis procedant: nam hoc non facit diversitatem specificam in actione, si terminus est ejusdem rationis. Et idem cum proportione est de unione ad subjectum. Quod vero in qualitate ipsa, quæ est potentia, et passio, ut est res distincta ex natura rei a modo unionis, vel emanationis, non possint intelligi plures differentiæ specificæ propter habitudines transcendentales, et quasi aptitudinales, quas habent ad naturam, et objectum, probatur, quia illæ duæ habitudines licet ratione per inadæquatos conceptus a nobis distinguantur, utraque est de ratione essentiali et specifica talis entitatis, et inter se intrinsecam, ac necessariam connexionem habent, quia intellectus, verbi gratia, humanus non manat ab anima, nisi ut est potentia habens talem habitudinem ad tale objectum media tali operatione, et ideo

ut est talis potentia, habet connaturalem proportionem cum tali essentia, et postula, ut ab illa dimanet. Et e contrario ipsamet potentia secundum suam differentiam ultimam talis potentiæ a tali essentia dimanat, ergo non possunt secundum illas habitudines duæ species qualitatis in illam et entitate distingui, ergo si duo intellectus ut potentiæ respicientes objecta sunt ejusdem speciei, etiam ut proprietates, seu passiones in eadem specie erunt. Eo vel maxime, quod passio, ut passio, seu proprietas ut sic, non constituit speciem qualitatis distinctam a potentia, sed facit, ut potentia sit naturalis, ergo si in ratione potentiæ sunt ejusdem speciei, et utraque est naturalis suo subjecto, nulla differentia specifica potest ibi cum fundamento cogitari.

19. *Impugnatur tertio. — Concluditur probatio primæ partis assertionis.* — Atque hæc doctrina non solum in intellectibus, sed etiam in voluntatibus, nec tantum in potentiis spiritualibus, sed etiam in sensibus, seu aliis principiis materialibus procedit. Unde non video, cur Cajetanus in posteriori loco rejiciat opinionem, quæ distinctione illa utitur in intellectibus humano, et angelico, at in visu, vel aliis sensibus externis illa utatur, imo in priori loco generaliter illam admittat. Melius profecto Scotus, in 2, d. 1, q. 6, ad argumenta attingens distinctionem illam in operationibus, dicit, quod licet duæ operationes dicantur ejusdem speciei ex parte objecti, et diversæ ex parte naturæ, seu principii, a quo procedunt, nihilominus simpliciter concedendum esse, tales operationes distingui specie, et tantum secundum quid esse ejusdem speciei. Quia convenientia illa in tali objecto non potest dare unitatem simpliciter, sed ad summum secundum quid, quando aliunde datur principium faciens diversitatem in specie, quia (ut optime adjungit) quælibet diversitas specifica sufficit ad distinctionem simpliciter, non autem quælibet identitas in aliquo sufficit ad identitatem simpliciter, quia identitas simpliciter requirit integram causam, ad distinctionem autem sufficit quæcumque diversitas. Quo circa si intellectus humanus et angelicus eo ipso, quod manant a principiis specie diversis, habent sufficientem rationem specificæ, et essentialis diversitatis inter se, etiamsi inde objectum adæquatum habeant, non habebunt ab illo identitatem simpliciter, id est, specificam, sed ad summum habebunt unitatem genericam in ratione potentiæ intellectivæ, per quam distinguentur a sensibus, non tamen inde habebunt propriam speciem talis, vel talis intellectus. Et hoc tantum suadet ratio Cajetani, nimirum, tales potentias non habere diversitatem ab illo objecto; non tamen probat habere ab illo unitatem specificam simpliciter, id est, ultimam, nec etiam probat, non habere ab illo unitatem aliquam genericam, seu subalternam. Atque hinc probata relinquitur assertio secunda quoad primam partem ejus, quia illud objectum, scilicet ens, in tota latitudine sua est etiam adæquatum intellectui humano, ergo non est proprium angelici intellectus. Unde ulterius infertur, neutrius esse objectum specificum, id est formale dans intellectui ultimam speciem ejus, imo contraria ratione posse dici genericum, et quasi materiale, quia ab ipso sumitur differentia generica, quæ ad specificam quasi materialiter comparatur.

20. *Probatur secunda pars intellectus Angelorum diversæ speciei, specie differunt.*—Secunda vero pars ejusdem assertionis eodem fere modo explicanda, et probanda est. Nam supponit intellectus Angelorum specie differre, nimirum eorum Angelorum, qui inter se specie differunt: nam si qui sunt ejusdem speciei substantialis, in eis non habebit locum hæc distinctio, nec de illis est ulla difficultas, nam in objecto adæquato tam materiali, quam formali convenire poterunt, sicut intellectus humani inter se conveniunt. Quod autem in Angelis specie differentibus intellectus etiam specie differant, ex dictis in præcedenti puncto cum proportione ostendi potest, quia tanta est distinctio inter proprietates consequentes naturam, quanta est in ipsa natura, ergo si Angeli in substantiali natura specie differunt, etiam intellectus, qui sunt proprietates maxime connaturales talibus substantiis, specie distinguentur. Item operationes intellectuales Angelorum specie diversorum specie differunt ex subtiliori, universaliori, et immaterialiori modo cognoscendi, ut in sequentibus videbimus, ergo etiam potentiæ intellectivæ specie differunt. Neque in hac parte locum habet distinctio de intellectu ut potentia, vel ut proprietate talis Angeli: nam quæ diximus de intellectu angelico, et humano inter se comparatis, eodem modo procedunt in intellectibus Angelorum diversarum specierum. Nam differentia constituens unumquemque intellectum angelicum in sua specie essentiali unica est, et considerari debet in tali qualitate, vel potentia secundum se spectata, et præcisa ab omni modo dimanationis, vel unionis. Si ergo

intellectus in tali differentia conveniant, simpliciter erunt potentiæ ejusdem speciei, et sive dimanent ab hac, sive ab illa substantia, vel huic, aut illi inhæreant, eamdem speciem retinebunt in essentia sua, etiamsi in principiis, vel subjectis distinguantur. Unde etiam e contrario si ab essentiis substantialibus distinctis manant proprietates specie diversæ, et tales proprietates sunt potentiæ, seu intellectus, etiam in ratione potentiarum, seu intellectuum specie distinguentur. Ita ergo distinguuntur intellectus Angelorum specie distinctorum inter se.

21. *Objectum intellectus angelici in communi commodo se habeat ad singulas ipsius intellectus species.* — Ex quo tandem fit, ut ens in communi prout est objectum adæquatum intellectus angelici respectu singulorum intellectuum in specie, non sit objectum specificum, neque formale in esse objecti, sed tantum sit genericum, et quasi materiale in esse rei. Patet ratione facta, quia est objectum commune omnibus intellectibus angelicis, unde ab illo ut sic non possunt habere, quod tales, vel tales sint, sed solum quod intellectus angelici sint. Imo si quis recte consideret, neque communis ratio, seu differentia intellectus angelici potest ab illo objecto sumi, nisi illud aliquo formaliori modo determinetur. Etenim objectum illud adæquatum est intellectui creato, ergo ex vi illius non magis determinatur ad intellectum angelicum, quam ad humanum. Antecedens supra probatum est, et consequentia probatur, quia intellectus creatus immediate dividitur in intellectum humanum, et angelicam, tanquam in species essentialiter diversas, ut probatum est. Ex quibus una, scilicet intellectus humani, est species ultima, et altera subalterna, scilicet angelici intellectus. Sed hanc distinctionem non possunt habere ex illo objecto, cum utrique membro commune sit, ergo oportet, ut illud objectum aliquo alio modo ad singula illa membra determinetur. Unde a fortiori sequitur, intellectus angelicos inter se specie differentes non posse habere suas species ultimas ab illo objecto non solum ut communi intellectui creato, verum etiam neque ut aliquo modo magis determinato, communi tamen respectu intellectus angelici in genere sumpto.

22. *Circa tertiam partem conclusionis varii dicendi modi.* — *Primus modus dicendi.* — *Diversitas specifica non semper ex objecto, sed aliquando a modo tendendi desumitur.* — *Hic dicendi modus probabilis est.*—Hinc ergo sequitur tertia pars conclusionis, in qua dicebamus, necessarium esse, ut illud commune objectum sub aliqua ratione magis formali ad singulas species intellectuum cum proportione adaptaretur. Circa quam partem varii possunt esse dicendi modi. Unus est, non esse necessarium, ut omnis specifica differentia intellectuum ab objecto sumatur, sed posse aliunde provenire, præsertim ex modo tendendi in tale objectum, sicut non est necesse, ut motus, vel actiones semper distinguantur ex terminis: nam diversæ actiones possunt ad eumdem terminum diverso modo tendere, ut creatio, et generatio, etc. Sic ergo licet diversi intellectus in idem objectum adæquatum tendant, possunt inter se distingui specie ex modo tendendi in illud, quæ varietas in modo tendendi potest multipliciter contingere. Primo quia unus tendit cum majori actualitate, et immaterialitate, quam alius, quomodo distingui potest intellectus humanus ab angelico, quia intellectus humanus in ordine ad ens intelligibile est magis potentiale, quam intellectus angelicus, quia prior potest esse in pura potentia tam ad actum, quam ad totum objectum: intellectus autem angelicus semper est in actu aliquo modo, ut capite præcedenti declaratum est. Item cum ens intelligibile sit duplex, scilicet in potentia, et in actu, intellectus humanus, qui natura sua medio corpore in actum reducitur, majorem quamdam proportionem habet cum ente intelligibili in potentia, quod materiale est et per illud incipit, et ad modum ejus cætera cognoscit. Angelicus autem intellectus ens intelligibile actu per se primo cognoscit, et ab illo incipit, et reliqua ad illum ordinem aliquo modo elevat, ut ea intelligat, et ita hi duo gradus, seu ordines intellectum, licet in adæquato objecto conveniant, possunt ex modo intelligendi distingui, in quo etiam addi potest diversitas, in modo intelligendi simplici, vel composito cum discursu, vel sine illo, et similes. Nam ex his colligunt theologi allegati diversitatem specificam inter Angelum, et animam, ergo cum proportione inde etiam sumi potest diversitas specifica intellectuum. At vero inter ipsos angelicos intellectus considerari potest diversitas in modo simpliciori, et universaliori cognoscendi intelligibilia objecta tam in actu, quam in potentia, quam diversitatem quoad modum universalitatis postea latius explicaturi sumus: quoad simplicitatem vero, seu immaterialitatem intelligi potest ex proportione ad ipsas substantias angelicas; nam una est in sua entitate

subtilior, purior, et immaterialior alia, ut libro præcedenti declaravi : virtus autem proportionata est substantiæ, et actus virtuti, quod in sequenti puncto magis exponetur. Hic ergo dicendi modus probabilis est et illum insinuat Cajetanus, dicto art. 7, et saltem verum habet respectu objecti adæquati in esse rei, seu in ratione formali cognita, et abstracta ex aliqua convenientia reali inter ipsa particularia objecta sub communi comprehensa. Sic enim sumendo objectum adæquatum sine dubio possunt diversi intellectus habere idem adæquatum objectum, et ex aliis modis distingui.

23. — *Secundus modus dicendi. — Diversitas specifica ab objecto motivo maxime proprio desumitur.* — Secundo addi potest, quando specifica differentia intellectuum non potest ex objecto terminativo adæquato assumi, accipiendam esse ex objecto motivo maxime proprio, et intrinseco. Quæ doctrina sumi potest ex D. Thoma, 1 p., q. 12, art. 4, ubi tres gradus intellectuum, supremum, infimum, et medium ponit, id est, divinum, humanum, et angelicum, eosque ex objectis maxime proportionatis, et quasi motivis singulorum distinguit. Nam intellectus divinus a sola sua essentia, quæ est suum esse subsistens, quasi connaturaliter movetur ad intelligendum, et per illam solam omnia cognoscit. Humano vero intellectui connaturale est moveri ad cognoscendum a rebus in materia existentibus, licet abstractiori, et immaterialiori modo illas cognoscat, quam in se sint, et per illas ad immaterialia ascendit. Angelicus vero intellectus per se primo intelligit naturas immateriales creatas, quæ sunt mediæ inter Deum, et res materiales, et per illas ad Deum ascendit, materialia vero objecta quasi ex abundantia virtutis suæ altiori modo, quam homo cognoscit. Potestque hic modus distinctionis ad varias species intellectum in illo medio gradu contentas applicari. Nam in supremo gradu propter summam ejus perfectionem nulla est multiplicatio, in tertio vero propter infimam conditionem non est multiplicatio specifica, licet sit numerica in medio vero gradu distincti specifica reperitur, quæ per directa motiva intrinseca, et maxime connaturalia cum proportione declarari potest. Unusquisque enim intellectus angelicus connaturaliter postulat suam propriam substantiam, a qua manat, intime intueri, et illi immediate conjungi, ac proinde ab illa per se primo ad intelligendum seipsum moveri, et excitari, et ideo unusquisque intellectus angelicus in sua specifica, et essentiali perfectione est commensatus essentiæ, a qua dimanat, et in modo intelligendi quasi adæquatur suæ substantiæ tanquam primo objecto intelligibili, ideoque ab illo accipit differentiam specificam. Unde non obstat, quod objectum hoc non sit adæquatum (quod Cajetanus objiciebat) quia satis est, quod sit maxime proportionatum.

24. *Tertius modus dicendi. — Hæc diversitas specifica a variis rationibus formalibus, sub quibus desumitur. — Objectio. — Solutio. — Declaratur.* — Tertio potest hinc declarari hæc specifica diversitas intellectuum juxta sententiam quorumdam dicentium, quod licet omnes intellectus angelici, vel creati conveniant in objecto adæquato intelligibili, ut quod cognoscitur, nihilominus in illo objecto considerari debere plures rationes formales, sub quibus a variis intellectibus cognosci potest, quia secundum illas induit varias rationes formalis objecti, per quas possunt intellectus essentialiter distingui. Nam licet objectum, quod intelligitur, sit idem, attingibile est sub diversis rationibus, et ita secundum diversas attingibilitates (ut aiunt) potest varias species intellectibus tribuere. Qui dicendi modus in hoc potest displicere, quod principium petere, aut circulum committere videtur. Quia illæ diversæ rationes, seu attingibilitates, quæ in objecto illo adæquato considerantur, in hoc tantum consistunt, quod potest perfectius, vel minus perfecte intelligi, aut per se, vel per aliud, primario, vel secundario, aut aliis similibus modis, at vero hæ omnes et similes diversitates, seu attingibilitates solum sunt denominationes extrinsecæ a potentiis, quæ illis variis modis possunt talia objecta attingere, ergo non distinguuntur potentiæ ex diversis rationibus, seu attingibilitatibus ejusdem objecti adæquati, sed potius ex diversitate intellectuum provenit, quod idem objectum diversis modis attingibile sit. Propter quam rationem multis non placet modus hic distinguendi intellectus ex objecto, quando alioqui in objecto reali et adæquato conveniunt. Sed nihilominus responderi potest, negando illas diversas rationes, seu attingibilitates, quæ in objecto considerantur, esse tantum denominationes extrinsecas a potentiis distinctis, vel actibus earum provenientes : nam ante has denominationes consideranda est aptitudo ex parte objecti, ut tali, vel tali modo attingibile sit. Nam sicut ipsum ens, in quantum ens supponitur esse verum et intelligibile ante denominationem extrinsecam a potentia intellectiva,

ut in Metaphysica, loco supra citato, diximus, ita etiam supponitur esse variis modis intelligibile, scilicet, in se, vel in alio, adæquate, vel inadæquate, etc. Et declaratur exemplo : nam voluntas et intellectus distinguuntur ex objectis, non quia in re sit distinctum objectum, quod ab eis attingitur (nam idem ens cognoscitur et amatur), sed quia sub diversis rationibus ab illis potentiis attingitur, quæ rationes non sunt denominationes a potentiis, sed sunt aptitudines objectivæ, ut hoc, vel illo modo attingantur : ita ergo in eodem ente intelligibili possunt distingui diversæ aptitudines, ut hoc vel illo modo repræsentetur et secundum illas possunt plures intellectus distingui.

25. *Confirmatur. — Ad difficulates in n. 2, 3 et 4, adductas.* — Et ad explicandas has varias aptitudines possunt induci, quæ de proportione requisita ad intelligendum inter modum essendi objecti et potentiæ dixi in superiori tomo, tract. 1, libro 2, cap. 9. Et applicari etiam possunt dicta in duobus proximis paragraphis præcedentibus. Nam intellectus humanus, quia natura sua inest animæ petenti conjunctionem cum materia, ideo omnia intelligit cum aliqua habitudine, aut proportione ad materialia : hic autem intelligendi modus supponit ex parte ipsarum rerum etiam immaterialium convenientiam aliquam, vel conjunctionem cum rebus materialibus, ratione cujus de se aptæ sint tali modo cognosci. Et ita licet noster intellectus habeat pro objecto adæquato terminativo ens, in quantum ens, nihilominus respicit illud, prout de se aptum est tali modo intelligi. Idemque est cum proportione in intellectu angelico : nam omnia intelligit juxta modum suum et per species accommodatas suo modo cognoscendi et ita ex parte rerum supponit aptitudinem, ut per tales, vel tales species aliter, et aliter repræsentabile sit. Et Deus ipse licet ab omni intellectu sit cognoscibilis, non tamen eodem modo ab omnibus, sed aliter a se, aliter ab intellectu creato et ab hoc aliter ut elevato, et aliter ut per suas vires operante, et aliter per hoc medium, quam per illud. Qui omnes modi licet per varios actus, et principia intelligendi exerceantur et quasi compleantur, nihilominus in Deo ipso habent fundamentum, quatenus est intelligibilis, vel secundum se, vel ut causa creaturæ, et ut repræsentabilis per talem speciem, vel ut participabilis per tale, vel tale lumen. Sic ergo licet ens in quantum ens sit objectum adæquatum intellectus angelici, in eo possunt diversæ rationes, sub quibus attingibilis est considerari, secundum quas intellectibus vel specie, vel quasi genere differentibus objici potest et ad illorum distinctionem, seu specificationem in genere objecti concurrere. Et per hæc satis responsum est ad rationes duas dubitandi in principio positas.

CAPUT III.

UTRUM ANGELI SPECIEBUS INTELLIGIBILIBUS AD INTELLIGENDUM INDIGEANT.

1. *Generalis quæstio ad angelos hic restringitur.* — Explicato objecto communi intellectus angelici aliquid etiam generatim præmittendum est de concursu ejus ad actus intelligendi angelicos, ut deinde ad explicandum in particulari modum cognoscendi singula objecta, seu scientiam, quam de singulis habet, accedamus. Coincidit autem talis quæstio cum hac quæ proposita est, de necessitate specierum in Angelo ad actum cognoscendi : nam si tales species necessariæ sunt, solum est, ut suppleant vicem objectorum, quando hæc per se non possunt potentiæ cooperari, et ita simul de utraque dicemus, et quæstionem restringemus ad species illorum objectorum, quæ per se non possunt intellectui angelico uniri. Denique solet hæc quæstio generatim tractari in materia de omnibus cognoscitivis, potentiis, nimirum sensibus externis, et internis, et humano intellectu : nunc autem ab illis abstrahemus, solum enim de Angelis agimus.

2. *Prima opinio negativa generatim.* — Est igitur prima opinio, quæ negat in universum, species esse necessarias ad cognoscendum. Ita docet Durandus, in 2, d. 3, q. 6, Gabriel, q. 2 ubi in art. 1, notab. 4, de sensibus externis, et internis per varias conclusiones loquitur : in art. autem 2, plures de Angelis multiplicat. Sequitur Bassolus, ibi q. 3, art. 2, in fine, Gregorius, d. 7, q. 5, art. 1, Ochamus, in 2, q. 14, 15 et 16, et de sensibus addit plura, q. 17 et 18, inclinat etiam Baccarius, dicta d. 3, q. 4 et 5, et d. 6, q. 1, Gregorius aliqua ex parte d. 7, q. 3, art. 3, qui fere omnes generatim loquuntur. Unde opinio hæc probari potest rationibus communibus homini, et Angelis. Et duæ videntur esse præcipuæ. Una est, quia non sunt res multiplicandæ sine necessitate, sed propter cognitionem nulla est necessitas ponendi species, vel aliquid, quod loco objecti concurrat ad cognitionem, ergo. Major supponitur ex illo axiomate vulgari, frustra fit per

plura, quod fieri potest per pauciora. Minorem autem expendemus probando veram sententiam, et refellendo varios modos explicandi cognitionem sine concursu objecti per species. Secunda ratio Durandi supra nu. 17, est, quia species intentionalis est ejusdem speciei cum re, quam reprensentat, sed in mente Angeli non possunt esse formæ, ejusdem speciei cum rebus cognoscendis ab Angelo, ergo. Minor cum consequentia notæ sunt. Majorem probat prius de colore, et ejus specie rationibus particularibus, quæ et in se parvi momenti sunt, et ad præsens non spectant, et ideo illas omitto. Ratio ergo ejus generalis est, quia species non ducit in cognitionem alterius, nisi ratione similitudinis : similitudo autem non est inter ea quæ sunt ejusdem speciei.

3. *Secunda opinio singularis Henrici.* — Secunda opinio referri potest singularis Henrici, quodlib. 5, q. 14, ubi prius præcedenti opinioni consentire videtur. In principio enim quæstionis ait, frustra fingi species impressas : nam licet ponantur, nihil operari possunt ad actum intelligendi, et illis positis adhuc necessarium est aliud motivum ad actum intelligendi, quod æque potest movere ad actum sine illis, ideoque superfluæ sunt. Assumptum probat, quia species maxime ad hoc ponitur, ut objectum fiat præsens potentiæ in esse intelligibili, sed hoc non potest præstare species, ergo. Probatur minor, quia vel species imprimitur ab objecto, ut in visu, et tunc supponit præsentiam objecti, vel sit ab alia causa, quia objectum habes, et sic non facit objectum præsens, quia non potest res fieri præsens, nisi ut singularis, et species impressa ab alio non potest repræsentare rem ut singularem, sed ut universalem. Ex quibus inferius a quadam littera Richardus concludit, in solis sensibus dari species, in intellectu vero humano non dari, quia præcedit repræsentatio in phantasmate, quæ illi sufficit, ut inchoet cognitionem, per quam acquirit habitus, quibus postea ad res cognoscendas in earum absentia uti potest. De Angelo vero addit, licet nec species habeat, nec a phantasmatibus moveatur, aut de potentia in actum reducatur, nihilominus indigere quodam habitu scientiali, quem habet a natura congenitum, ut perfectus sit, possitque sibi præsentia facere omnia naturaliter a se cognoscibilia, quæ in illo habitu virtute continentur. Atque ita hunc habitum putat esse necessarium, ut intellectus Angeli sit constitutus in actu primo sufficiente ad intelligendum. Eamque differentiam inter hæc constituit, quod si Angelus haberet species, semper ac necessario actu intelligeret omnia quorum species haberet, illo autem habitu scientiali non necessario, sed sua libertate utitur. Quam differentiam prolixo discursu probare conatur, quem omitto, quia et obscurissimus est, et nullius efficacitatis, sicut plane sunt cætera, quæ retuli, ut patebit. Unde hanc opinionem late refutant Scotus, in 1, d. 7, q. 6, et in 2 d. 3, q. 8 et 10, Capreolus, ibi, q. 2, ad argum. Henrici cont. 4. concl. ubi alios refert.

4. *Tertia opinio admittens species in hominibus, non vero in Angelis.* — Tertia opinio in conclusione negativa convenit cum prima, quod ad Angelos attinet, etiamsi in hominibus species sensibiles, vel intelligibiles non neget. Fundarique potest, quia licet sensus, vel intellectus hominis sit potentia activa sui actus inchoata tantum, et imperfecta, et ideo indigeat cooperatione objecti mediante specie ad suum actum efficiendum, nihilominus intellectus Angeli per solam suam entitatem est potentia activa completa sui actus, et ideo neque concursu aliquo ex parte objecti, neque specie impressa ad suum actum efficiendum indiget. Quæ opinio ratione sui fundamenti tribui potest Altissiodorensis, lib. 2, Sum. tract. 5, c. 4, ait enim, Angelum videre rem existentem in proprio genere per solum suum intellectum, tanquam per medium, quod, quia intellectus Angeli per seipsum est sufficiens imago omnium, quæ ab ipso naturaliter cognosci possunt, et ideo ut illas intueatur, seu actu cognoscat, solum indiget, ut velit dirigere aciem mentis supra res ipsas. Quam directionem vocat medium quo, nihil vero aliud est, quam libertas Angeli, vel usus ejus. Hanc etiam opinionem cæteris præfert P. Vasquez, 1. p. disp. 200. Movetur fere ratione facta, quia sine speciebus facile intelligi potest in intellectu Angeli integra et universalis virtus effectiva sui actus saltem respectu connaturalium actuum, non est ergo illi deneganda. Item hoc posito vitantur omnes difficultates, quæ circa species intelligibiles inveniuntur, si admittantur : ergo non est, cur tales species in Angelis ponantur. Neque obstabit, quod objectum sit ad cognitionem necessarium, quia esse potest necessarium, non ut concausa actus, sed ut determinans causam universalem per modum termini, seu materiæ, circa quam talis causa versatur. Intellectus enim est causa universalis suorum actuum, et ideo ut determinetur ad talem speciem actus faciendam, aliquo deter-

minante indiget, quod non est, nisi objectum: non oportet autem, ut illa determinatio fiat per efficientiam objecti, sed solum per modum termini, nam eo ipso, quo Angelus vult circa tale objectum operari, non potest, nisi tales actus habere. Sicut etiam voluntas est causa universalis sui actus, et determinatur ad hunc, vel illum actum efficiendum ab objecto, non ut a coefficiente, sed tantum ut a terminante talem actum.

5. *Quarta opinio. — Substantiam Angeli per modum speciei ad alia objecta concurrere.* — Quarto, et ultimo loco potest hic referri opinio, quæ licet generaliter fateatur, objectum intelligibile concurrere ad intellectionem sui per se, vel per aliquod supplens vicem ejus, nihilominus negat esse Angelis necessarias species quorumcumque objectorum, etiam a se distinctorum, quia sua substantia propria potest unicuique Angelo sufficienter deservire per modum speciei, ut rem quamcumque possit cognoscere. Quæ opinio solet tribui Averroi, et Alexandro Aphrodisis, 12, Metaphysicæ, text. 44 et 51, et Altissiodorensis supra et Uldaricus, libr, 4, Summæ, ut refert Carthusius, in 2, d. 3, q. 5. Potestque suaderi, quia hoc non repugnat, neque excedit perfectionem finitæ substantiæ, ergo non est, cur Angelis denegetur. Major probatur, quia substantia divina est repræsentativa omnium, ergo illa perfectio non repugnat substantiæ ut sic. Quod autem nec substantiæ finitæ repugnet, probatur ex minori, quia illa perfectio non est infinita. Quod probatur, quia illa repræsentatio secundum alios fit per species, quæ sunt finitæ et perfectione, et numero, imo posset fieri per unam speciem accidentalem supremi Angeli, ergo est finitus effectus, et facilius fieri poterit per formam nobiliorem, qualis est angelica substantia. Unde probatur prima consequentia, quia substantia angelica nobilissima est, et forma actu intelligibilis, ergo est proportionata ad hanc intentionalem repræsentationem, ergo non est illi deneganda hæc perfectio. Et confirmatur, quia nisi Angelus per suam substantiam hoc modo informaret in esse intellectuali suum intellectum, et in actu primo ad cognoscendum omnia illum sufficienter constitueret, ex natura sua esset veluti cæcus, et impotens ad cognoscendum in actu secundo , quia non haberet naturalem viam obtinendi species omnium objectorum, ut in sequentibus latius objiciemus.

6. *Quinta est vera sententia affirmativa.* — Nihilominus communis et vera sententia est, Angelos indigere speciebus a suis intellectibus distinctis, eisque superadditis, ad concipiendum quidquid a se distinctum proxime, ac directe intelligunt. Hæc est sententia D. Thomæ, 1 p., q. 55, art. 1, quæ cum dicta limitatione accipienda est : nam de modo, quo Angelus seipsum et Deum cognoscit, postea disputat. Et ita illam opinionem intelligunt, et sequuntur Cajetanus et alii, Ferrariensis 2, contr. Gent., cap. 96, Capreolus, in 2, d. 3, q. 2, art. 1, concl. 4 et in 3, ad argumenta contra 3 et 4, concl. et ibi Hervæus, q. 4, art. 2, Ægidius, 2 p., ejusdem distinctionis, q. 2, art. 1 et 2, per varia dubia : et ibidem Argentina, q. 2, art. 4, Richardus, art. 6, q. 1. Bonaventura, 2 p., distinctionis, art. 2, q. 2, Scotus, q. 8 et 10, Major, q. 3, Albertus art. 15, et in summa, tract. 4, q. 19, art. 11, Alensis, 2 p., q. 24, memb. 2 et 3, Marsilius, in 2, q. 7, art. 1, Aureolus, in 2, d. 11, q. 2, quamvis enim speciem cum actu confundere videatur, nihilominus ipsas species supponit. Imo etiam Henricus, quodlib. 4, q. 7, videtur has species in Angelis supponere, saltem ad alias res extra se ipsos cognoscendas, et quodlib. 1, q. 12, sentit ab objectis illas desumere, quod postea videbimus. Præterea de his speciebus exponit D. Thomas, lect. 10, in libro de causis, propositionem illius auctoris 10 : *Omnis intelligentia plena est formis,* quam dicit esse 177 : apud Proclum sub his verbis : *Omnis intellectus plenus est specierum.* Similemque sententiam colligit idem D. Thomas, dicta q. 55, art. 1 et 2, ex Dionysio, de divin. Nominib., cap. 4 et 7, in utriusque principio, nam per rationes rerum, quas ibi dicit Dionysius esse in Angelis, non a rebus divisibilibus, aut sensibilibus acceptas, sed a divina sapientia inditas, species intelligibiles D. Thomas intelligit. Allegari etiam solet cap. 5, ejusdem libri, quia in fine illius dicit, exemplaria, et rationes rerum unite, et simplicissime esse in divina mente, et inde inferioribus communicari. Tribui etiam solet Augustino, in libris maxime de Genesi ad litteram, quatenus dicit, fecisse Deum in mentibus angelicis intelligibili modo omnia, quæ in propria existentia creavit, cujus loca infra tractando de cognitione vespertina et matutina Angelorum latius expendemus, et in sequentibus nonnulla obiter attingemus.

7. *Enundatur vera sententia per sex propositiones.—Prima propositio.*—Ut ergo ratione et discursu hanc sententiam confirmemus, paulatim per varias propositiones procedendum est. Et imprimis supponimus, de ratione

intellectionis, imo et cognitionis esse, ut per quamdam assimilationem intra mentem intelligentis fiat. Hoc fundamentum videtur esse veluti dogma, et principium in philosophia, et theologia communi consensu receptum, et ab ipsa experientia acceptum. In sensibus enim externis, præcipue in visu, qui maxime est sensus disciplinæ, experimur, visionem fieri per quamdam intentionalem assimilationem videntis ab objectum visum : idem fieri videmus in interiori sensu, seu phantasia et consequenter etiam in intellectu humano corpori conjuncto, non enim cognoscit, nisi convertendo se ad phantasmata, et ad instar eorum aliquam in se similitudinem formans. Propter quod philosophi animam locum formarum appellarunt, quos in hoc laudat Aristoteles 3, de Anima, capite quarto. Ubi etiam ait, intellectum intelligendo fieri ipsum intelligibile, utique per quamdam assimilationem. Et Augustinus, lib. 11, de Trinit., cap. 2, dixi, visum videndo, re visa, media ejus similitudine informari, quod idem cum proportione in intellectu, et re intelligibili invenitur. Præterea in ipso etiam intellectu divino cognitio est per quamdam assimilationem, et ideo ideæ omnium rerum in intellectu divino ponuntur, et divino verbo, quod per intellectum procedit, specialiter attribuuntur. Et ex eodem principio theologi potiorem rationem reddunt, ob quam verbum divinum procedit. ut filius, nimirum, quia procedit per intellectum, et intellectus processio est quædam assimilatio, seu repræsentatio, ut tradit D. Thomas, 1 p., q. 27, art. 2 et 4, et late exposuimus, lib. 11, de Trinit., c. 5 et 6. Hinc ergo aperte concluditur, etiam Angelos intelligere per quamdam assimilationem et intelligendo fieri id, quod intelligunt in quodam esse repræsentativo, seu assimilativo. Probatur, quia intellectus angelicus est medius inter divinum et humanum, ergo si in extremis intelligere illo modo fit, etiam in medio. Probatur consequentia, tum quia de intellectu angelico nos judicare non possumus, nisi vel ex nostro, tribuendo illi perfectiori modo ea, quæ ad intelligentiam, et cognitionem pertinent, vel ex divino, tribuendo illi excellentiorem quamdam participationem et imitationem ejus : tum etiam, quia illa proprietas intellectionis, quod assimilativa sit, non provenit ex particulari conditione hujus, vel illius intellectus, sed ex proprietate naturali intellectivæ facultatis, ut intellectus est, quæ in hoc consistit, ut perficiatur et in actu constituatur, trahendo ad se res intellectas per rationes earum, sicut e contrario voluntatis proprietas naturalis est ferri, et inclinari ad res amatas, ut recte tradit D. Thomas, 1 p., ubi supra, et q. 16, a. 1, et q. 82, art. 3, unde, sicut Angelus amat, efficiendo pondus in rem amatam, ita intelligit, efficiendo in se aliquam similitudinem rei intellectæ.

8. *Secunda propositio.*—Secundo huic principio adjungendum est aliud, quod ex illo infertur, nimirum, angelicum intellectum, ut præexistentem actuali intellectioni, vel ordine durationis, vel naturæ debere supponi in actu primo constitutum, sufficiente ad formandam in se expressam similitudinem rei intellectæ. Probatur, quia actus secundus supponit actum primum proportionatum, sed actus secundus intelligendi consistit in actuali assimilatione, etiam in intellectu angelico, ergo supponit ordine naturæ intellectum angelicum sufficienter constitutum in actu primo ad formandam in se similitudinem expressam rei intellectæ. Et declaratur præterea ex extremis ut in priori puncto factum est, nam in intellectu humano, quia est tale in pura potentia, præcedere debet actus aliquis primus, quo reddatur potens ad eliciendum actum secundum, sicut Aristoteles demonstrat, lib. 2, de Anima, c. 4 et 5, et ibi latius tractatur. In divino autem intellectu secundum se spectato non invenitur proprie actus primus et secundus, quia essentialiter et formaliter est suum intelligere, quod intelligere eminentissimo modo omnia repræsentat et rerum omnium exemplaria continet. Tamen si secundum rationem præintelligamus Deum quasi in actu primo constitutum ad eliciendam nostro concipiendi modo intellectionem, concipi necessario debet, ut constitutus per suam essentiam eminenter continentem omnia in actu primo perfectissimo, et eminentissimo ad formandum in sua mente conceptum repræsentantem omnia, et omnium exemplaria, et ideas in se continentem. Ergo idem cum proportione tribuendum est medio intellectui angelico, propter rationes prius factas.

9. *Tertia propositio.*—Hinc tertio addimus, commune esse intellectui angelico cum aliis, ut ad intellectiones suas non tantum potentia intellectiva, sed etiam res intellecta aliquo modo cum illo concurrat. Ita ut axioma illud philosophorum, *ex objecto et potentia oritur notitia*, etiam in Angelis locum habeat. Est autem illud axioma de nobis traditum ab Augustino, lib. 9, de Trinitate, cap. 12, ubi, *liquido* (in-

quit) *tenendum est, quod omnis res, quamcumque cognoscimus, congenerat ex nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, cognoscente et cognito.* Et loquitur aperte de notitia intellectus, et de visione idem dicit, l. 11, c. 2. In Deo autem quia non est intelligere factum, sed intelligere per essentiam, ipsum potius est causa rerum extra Deum intelligibilium, quam effectus earum, nihilominus tamen, si modo nostro concipiendi ipsum intelligere divinum per modum actus secundi eliciti ab intellectu concipiatur, etiam intelligitur esse ab objecto cognito, nimirum ab ipsa essentia divina, ut continente formaliter vel eminenter quidquid intelligibile est, quæ ut sic est adæquatum objectum actu intelligibile a divino intellectu, ergo eo modo, quo sine imperfectione, et secundum rationem concipimus, intellectionem divinam esse ab intellectu divino, cum proportione concipere debemus esse simul ab objecto intelligibili ejusdem intellectus. Dico autem *cum proportione*, tum quia excludenda est omnis imperfectio, et intelligenda emanatio secundum rationem tantum et modum concipiendi nostrum, non secundum rem: tum etiam, quia Deus seipsum tantum intelligit, ut primarium objectum, cætera ut secundarium, et ideo sola essentia divina est proprium objectum, a quo cum intellectu concipitur esse intellectio divina, reliqua vero objecta secundario intelligibilia, non secundum se, sed prout in essentia eminenter continentur, notitiam sui pariunt, licet illam terminent secundario, etiam prout in se sunt. Ergo etiam in intellectu angelico intellectio procedere debet ex objecto et notitia aliquo modo ipsi proportionato, qui a nobis consequenter explicandus erit. Consequentia probatur, tum rationibus factis in primo puncto, quia de intellectibus mediis non possumus non nisi per aliquam proportionem ad extrema judicare: tum etiam quia dictum est, intelligendi facultatem antequam concipiatur actu intelligens, debere præintelligi sufficienter constituta in actu primo, ad formandam in se similitudinem rei intellectæ: non potest autem ita constitui, nisi per ipsum objectum aliquo modo ipsi conjunctum, utique vel per seipsum, vel per aliquam ejus similitudinem, aut eminentiam, ergo. Minor nunc solum probatur, quia non potest alius modus cum fundamento cogitari, patebit autem magis ex dicendis.

10. *Quarta propositio.* — Quarto hinc concludo, non posse intellectum angelicum per seipsum solum esse constitutum in sufficienti actu primo per modum proximi principii ad intelligendum omnia intelligibilia ab ipso. Probatur proportionali discursu, quia intellectus humanus per se nude sumptus non est integrum activum principium suæ intellectionis, ut ex tractatu de anima supponimus, et infra dicemus, et ex tertia suppositione sufficienter probari potest. Item intellectus ipse divinus, si modo nostro concipiendi apprehendatur, ut principium quo proximum intellectionis suæ, non est principium integrum, sed cum illo concurrit ipsa divina essentia, ut objectum actu intelligibile, ergo signum est, hunc modum eliciendi intellectionem quasi partialiter in ratione principii proximi non convenire intellectui, quatenus talis, vel talis intellectus est, sed simpliciter ex præcisa ratione intellectus, ac subinde convenire omni intellectui, et consequenter etiam angelico, licet unicuique secundum suum modum, et secundum gradum perfectionis suæ conveniat. Præterea argumentor in hunc modum, quia de ratione intellectionis generaliter est, ut sit ab objecto et potentia, ut probatum est, ergo in Angelis non potest esse a sola potentia, ut a principio proximo, nisi ipsa potentia intellectiva Angeli virtute in se contineat omnia objecta intelligibilia ab ipsa, sed non potest hoc illi attribui, ergo neque activitas completa suarum intellectionum. Utraque illatio est per se clara.

11. *Progreditur ipsa secunda probatio.* — Minor vero, nimirum non posse illam continentiam virtualem intellectui angelico attribui, probatur, quia illa eminentia esse non potest, nisi vel in essendo, ratione alicujus virtutis; vel in repræsentando, ratione alicujus assimilationis, nullus enim alius modus excogitari posse videtur: neuter autem illorum est verisimilis. Non prior, quia substantia Angeli non continet eminenter res omnes intelligibiles ab ipso: neque etiam posterior, quia intellectus, ut intellectus, non habet per seipsum illam virtualem repræsentationem, quia nec intellectus humanus illam habet, nec intellectus divinus præcise spectatus, et non ut includit essentiam, nec per illam quasi actuatur, ergo non potest cum fundamento intellectui angelico tribui. Accedit, quod licet in intellectu divino talis virtus repræsentativa intelligeretur, conveniret illi ratione substantiæ divinæ eminenter continentis omnia, cujus velut proprietas concipitur: angelicus autem intellectus est potentia manans a substantia ita limitata, ut extra se nihil eminenter contineat, ergo non est, unde habeat tam eminentem virtutem ac-

tivam ac repræsentativam. Tandem confirmatur hoc, quia alias intellectus angelicus nudus et carens omni alia forma vel habitu, esset sciens in actu primo omnia intelligibilia ab ipso, ac subinde sciret in actu primo, et posset contemplari in actu secundo omnes res possibiles etiam nunquam futuras, sicut cæteras, quæ futuræ sunt. Et quamcumque rem, etiam Deum ipsum posset immediate ac directe contemplari, imo etiam omnia actu consideraret necessario, quia non posset per voluntatem magis ad hæc, quam ad illa consideranda applicari, quæ omnia falsa sunt: quomodo autem sequantur et quomodo improbanda sint, pendet ex sequentibus, et ideo postea dicetur.

12. *Quinta propositio.* — Quinto addo, nullum intellectum angelicum constitui in actu primo completo et proximo ad intelligendum res alias ab Angelo intelligente distinctas per solam substantiam Angeli intelligentis. Supponimus enim substantiam Angeli esse distinctam ab intellectu, et ideo hanc propositionem addimus, quam docet D. Thomas, dicta q. 55, art. 1, et consentiunt omnes auctores pro nostra sententia allegati, et Gregorius et alii, qui saltem aliquas species in Angelis admittunt. Dixi autem, *ad intelligendum res alias extra intelligentem*, quia de cognitione sui est specialis ratio, ut capite sequenti videbimus: loquimur autem de cognitione rei directe et in se immediate, nam si per alium medium cognoscitur, tunc species et cognitio ejus sunt principium cognitionis alterius, ut infra de cognitione Dei dicemus. Ratio ergo assertionis sic expositæ est, quia substantia Angeli cujusque finita est, et non continet formaliter, nec eminenter res a se distinctas, ergo non est per se sufficiens, ut per modum objecti vel habentis vicem objecti, constituat suum intellectum in actu primo et proximo ad intelligendum res alias a se distinctas. Probatur consequentia, quia objectum intelligibile comparatur ad intellectum, qui illud intelligit, per modum formæ: at vero potentia non actuatur per formam, nisi quoad ea, quæ in ipsa continentur, ergo cum substantia Angeli res a se distinctas nullo modo contineat, non potest per illam in actu primo sufficienter constitui, ut illas propria cognitione, et prout in se sunt intelligat: de hac enim cognitione præcipue agimus. Atque hæc est in summa ratio D. Thomæ, in dicto articulo primo.

13. *Objectio contra rationem D. Thomæ. — Sustinetur ratio D. Thomæ, distinguendo duplicem modum concurrendi loco objecti.*—Aliquibus autem non satisfacit, quia ad repræsentandum omnia intentionaliter et per modum objecti, aut quasi instrumenti vices ejus gerentis, non est necessaria perfectio simpliciter infinita, et ideo nec necessaria est continentia eminentialis omnium. Sic enim est species intelligibilis substantiæ repræsentare potest illam, licet ipsam eminenter non contineat. Et posset Deus facere unam speciem intelligibilem, quæ ex parte objecti esset principium intelligendi omnia, quæ unus Angelus intelligere potest, etiamsi non haberet infinitam perfectionem, nec continentiam eminentialem, sicut nunc fecit unam potentiam intellectivam, quæ omnia illa cognoscere valet, ergo ad talem repræsentationem nec infinita perfectio, nec continentia eminentialis necessaria est, ergo poterit unicuique Angelo per suam substantiam convenire. Nihilominus existimo, rationem D. Thomæ optimam, ac fere demonstrativam esse, si recte expendatur. Explico autem et urgeo illam hoc modo. Nam duobus modis intelligi potest, quod una res sit principium proximum ex parte objecti, seu medium, quod incognitum vocant ad cognoscendas res alias. Primo per modum seminis, seu instrumenti ad hoc principaliter instituti, ut vicem alterius subeat et loco illius concurrat, et ita sit medium ad cognoscendum illud. Secundo potest res aliqua esse principium cognoscendi alia, non quia per se primo sit instituta ad repræsentandum illa, sed quia cum sit res omnino absoluta ab hac transcendentali habitudine, ex perfectione sua vim habet ducendi in cognitionem aliorum per modum principii proximi in ratione objecti intelligibilis et medii sufficientis ad res alias directe et perfecte cognoscendas.

14. *Primo modo concurrendi procedit objectio.*—Objectio ergo procedit de medio prioris generis. Tales enim sunt species accidentales sensibiles, vel intelligibiles, sunt enim quasi instrumenta, vel semina objectorum, et ideo non oportet, ut illa eminenter contineant, neque ut habeant æqualem perfectionem cum illis. Et eadem ratione posset Deus efficere unam speciem intelligibilem repræsentantem plura, vel etiam infinita intelligibilia ab aliquo Angelo sine eminentiali continentia illorum, quia solum haberet instrumentalem, seu quasi seminalem concursum, et consequenter sine infinita perfectione, nisi valde secundum quid, nimirum in modo illo repræsentandi, qui simpliciter imperfectus est, ut in sequentibus latius dicetur. Et hoc etiam tantum pro-

bat exemplum de intellectu, nam unus potest esse principium proximum ad intelligendum plura, et infinita saltem successive sine continentia eminentiali objectorum intelligibilium, quia respectu illorum magis ut passiva potentia, quam ut activa comparatur, nam ut activa est, non est virtus rei intellectæ, sed intelligentis, et ideo nec infinita perfectione ad illam efficientiam indiget, nisi tantum secundum quid, et in tali genere potentiæ. Et eadem ratione substantia ipsa unius Angeli intelligentis potest esse principium radicale et principale intelligendi innumeras res a se distinctas sine continentia eminentiali earum, quia in eo influxu non operatur quasi loco ipsarum rerum intelligibilium, nec quia eas contineat, sed operatur virtute sibi connaturali et consentanea gradui talis naturæ, ad quam propria formalis perfectio sufficit, utique quoad influxum principalem ex parte intelligentis ad intelligendum requisitum, ultra quem necessarius est influxus potentiæ et objecti, ut declaratum est.

15. *De secundo modo non item. — Confirmatur.*—At vero si substantia Angeli intelligentis esset sufficiens principium intelligendi omnia a se distincta etiam quoad influxum necessarium ex parte objectorum, id non haberet dicto priori modo, id est, per modum instrumenti aliorum objectorum per se instituti ad supplendam vicem illorum, ut per se notum est: quia una substantia præsertim perfecta et integra, spiritualis ac simplex, qualis est substantia angelica, non est per se et ab intrinseco ordinata ad inserviendum alteri substantiæ creatæ, neque est instituta, ut sit quasi semen, vel instrumentum ejus; ergo ut substantia unius Angeli esset medium ad cognoscendas res distinctas, oporteret, ut esset tale medium posteriori modo supra declarato, scilicet, quod ex vi suæ absolutæ perfectionis ad hoc sufficiat. Hic autem modus intelligi non potest, nisi talis substantia eminenti aliquo modo res alias contineat; cur enim vicem aliorum objectorum intelligibilium, quorum non est instrumentum, neque semen, supplere poterit, nisi illa in se contineat aliquo modo? Non continet autem formaliter, ut per se patet, nec instrumentaliter (ut supponitur,) ergo non superest, nisi eminentialis modus: quis enim alius excogitari potest? Et declaratur accommodato exemplo: nam una substantia non potest supplere vicem alterius ad generandum, vel aliquid aliud agendum, nisi vel sit instrumentum, seu semen ejus, vel illam eminenter contineat, ergo similiter non potest una substantia vicem alterius gerere in ratione objecti intelligibilis nisi illam eminenter contineat, cum ejus semen intellectuale, aut instrumentum non sit, ut supponitur. Et confirmatur, nam ipsa divina substantia non esset ratio sufficiens intelligendi omnia, nisi omnia eminenter contineret, ergo multo minus id esse potest substantia creata, cum cætera eminente non contineat.

16. Accedit, quod notandum est, quia illa substantia, quæ est medium cognoscendi alia hoc posteriori, et eminenti modo, non est medium incognitum, sed oportet ut sit medium cognitum, ita enim Deus per suam substantiam omnia cognoscit, ut illam per se primario cognoscendo, secundario cætero cognoscat. Et videntes Deum per essentiam ejus loco speciei intelligibilis, ita per illam quasi speciem vident creaturas, ut in ipsa essentia cognita illas videant, neque aliter illas videre possint per tale medium, ut ostendi in superiori tomo, libr. 2, de attributis Dei negativis, cap. 25, præsertim a num. 50. At vero Angelus non potest per seipsum tanquam per medium cognitum alia omnia a se distincta cognoscere, ut in sequentibus videbimus, ergo neque potest per suam solam substantiam, tanquam per speciem, seu per medium incognitum illa cognoscere. Unde e contrario fit, ut si quid possit Angelus cognoscere per suam substantiam, tanquam per medium cognitum, ad talem modum cognitionis non indigeat propria specie talis rei, sed per suam substantiam in actu primo sufficienter constituatur, sicut de proprietatibus, vel actionibus ejusdem Angeli postea dicemus. Denique hic etiam facile intelligitur, cur, et quomodo ex limitatione angelicæ substantiæ optime inferatur, non esse sufficiens medium ad omnia alia cognoscenda, qui oporteret, ut alia eminenter contineret; non posset autem Angelus eminenter continere omnia cognoscibilia ab ipso, nisi esset infinitæ perfectionis simpliciter, tum quia illa sunt infinita, seu in infinitum multiplicabilia, tum etiam, quia si eminenter illa contineret, posset illa efficere, cum tamen multa sine virtute infinita fieri non possint, cum non nisi per creationem fieri possint. Denique fieri non potest, ut substantia minus perfecta eminenter perfectiorem contineat: unus autem Angelus cæteros omnes cognoscere potest propria cognitione, et in seipsis, ergo, ut per eminentialem continentiam omnes cognoscat, oportet ut nullum superiorem habeat, aut habere possit, ac proinde, ut infinitæ perfectionis sit.

17. *Sexta propositio.—Notationes pro pro*

banda propositione. — Probatur jam materialia objecta non cooperari effective cum Angelis ad suam cognitionem.—Sexto dico, intellectum Angeli non juvari immediate ab aliis rebus omnibus, quas extra se cognoscit, tanquam ab objectis immediate cooperantibus ad sui cognitionem cum intellectu Angeli. Hæc assertio est contra nonnullos ex auctoribus citatis, præsertim in prima opinione, qui cum supponant, cognitionem non fieri sine concursu objecti cogniti etiam in genere causæ efficientis, nihilominus negant esse necessarias species, quia objectum ipsum per seipsum potest cum intellectu Angeli intellectionem sui efficere. Ita sentiunt Gabriel, Ochamus, Gregorius et latius, ac expressius Bassolus, distin. 3, quæst. 3, art. 3, § *Dico igitur*, et quæst. 4, art. 2, imo etiam Scotus, quæst. 10, ante solutionem argumentorum in hoc consentit, licet alias species non neget. Ut ergo assertionem probemus, accipere oportet solas res intelligibiles ab Angelo ab ejus substantia distinctas : nam (ut jam monui) a cognitione sui nunc abstinemus, item proprie loquimur de aliis substantiis creatis : quia de divina est specialis difficultas infra tractanda. Et præterea hic solum loquimur de rebus, quas Angelus potest immediate in seipsis, ac directe cognoscere : sic autem non potest intelligere substantiam Dei naturaliter, nec per Dei speciem, nec per essentiam, ut postea dicemus. Agimus ergo de substantiis creatis, sub quibus accidentia comprehendimus, quæ in ipsis, et cum ipsis cognoscuntur, vel quomodocumque cognoscantur, eadem ratio cum proportione de illis est, ac de substantiis, ut postea etiam dicemus. Denique distinguere oportet inter spiritualia, et materialia objecta : nam illa sunt actu intelligibilia, hæc vero in potentia tantum, et ideo in prioribus peculiaris est difficultas, an objectum intelligibile actu, etiamsi sit substantia distincta ab intelligente, possit per seipsum coefficere actum quo ab alio intelligitur, simul cum intellectu ejus : quam questionem de possibili, et de facto in capite sequenti tractabimus. At in substantiis materialibus non solum videtur clarum posse cognosci ab Angelis sine effectiva cooperatione ipsorum objectorum, sed etiam videtur evidens, talem cooperationem secundum naturæ ordinem non esse possibilem. Prior pars probari potest, tum quia est magna imperfectio, quod Angeli in suis actibus ab objectis materialibus efficienter pendeant : tum etiam, quia alias non possent videre hujusmodi objecta, nisi intra certum spatium, seu distantiam, quod est contra omnes, et contra perfectionem Angelorum. Sequela patet, quia res materialis non potest efficere ad quamcumque distantiam, sed intra certum spatium. Imo juxta communem sententiam necessarium esset, ut Angelus esset indistans, seu substantialiter præsens, et propinquus rei cognoscendæ : quia non posset res materialis habere talem efficientiam per medium, alias non per seipsam, sed per aliquam speciem ab ipsa manantem influeret in actum intelligendi angelicum, quod est contra hypothesim, quia de hoc influxu nunc tantum tractamus : nam de alia specierum efficientiam non esset capax medium talis actionis, ergo oporteret objectum esse omnino proximum, et indistans, quia juxta communem philosophorum sententiam res saltem materialis non potest agere immediatem distans.

18. *Probatur deinde imo talem cooperationem esse impossibilem. — Confutatur aliquorum responsio.*—Ulterius vero probatur altera pars, quod talis efficientia sit impossibilis, quia non potest res materialis immediate, et per se efficere in rem spiritualem, præsertim virtute innata, ac mere naturali, etiamsi talis efficientia sit partialis, ergo non potest materiale objectum per se influere in spiritualem actum intelligendi Angeli. Ad quam rationem respondent aliqui, materiale objectum illuminari ab ipso Angelo, ut possit in actum ejus influere. Verumtamen hæc illuminatio ficta est, nullo enim fundamento, vel indicio nititur, et præterea vel est insufficiens, vel impossibilis. Nam si materialis sit, erit æque insufficiens, ut objectum efficiat spiritualem actum, et aliunde est præter naturam spiritualis objecti materiale lumen efficere, si autem sit spiritualis illuminatio, oportebit per illam produci aliquod lumen spirituale, quod in objecto materiali, imo etiam in medio recipiatur, quod impossibile est vel omnino, vel saltem secundum naturæ ordinem, de qua re iterum infra sermo redibit.

19. *Responsio Durandi. — Rejicitur primo.* — Propter quod Durandus, quem alii sequuntur negat esse necessariam hanc efficientiam objecti intelligibilis in actum intelligendi angelicum. Sufficere tamen putat, solam præsentiam objecti in se, vel in causa sua, aut effectu, ut ab Angelo cognoscatur eo modo, quo est. Nam eo ipso, quod hoc objectum est intelligibile, et hæc potentia est intellectiva, posita sufficienti præsentia objecti per existentiam objecti, vel aliquam propinquitatem (si

fuerit necessaria) ad intelligentem, sequetur intellectio sine efficientia objecti. Quia necessitas objecti præsentis non infert causalitatem ejus, præsertim effectivam, ut Gabriel, Gregorius, et Bassolus colligere videntur, sed infert vel esse conditionem necessariam, vel ad summum esse causam quasi materialem, non ex qua, sed circa quam talis actus versatur, quæ potius est terminus necessarius habitudinis ejus. Sed hæc responsio imprimis destruit principium supra positum, quod ex objecto, et potentia notitia procedit : nam illud de processione, tanquam a principio efficiente intelligitur. Et in hoc sensu probatur ratione supra facta, quia potentia cognoscitiva, vel intellectiva per se non sufficit similitudinem actualem objecti intelligibilis in se efficere, cum illud in sua præcisa entitate non contineat, et ideo indiget objecto, ut ab eo juvetur ad formandam in se expressam imaginem ejus. At vero ad hoc non juvatur potentia per solam præsentiam extrinsecam rei intelligendæ, secundum realem existentiam ejus, vel localem propinquitatem, si nihil cum ea efficit, ergo non sufficit illa objectiva præsentia, ut sequatur in Angelo intellectio, nisi vel supponatur in potentia aliqua objecti similitudo, vel per ipsum objectum fiat. Et hoc possumus ex sensibilibus confirmare, per quæ nos ad intelligibilia manu ducimur. Nam ut visus noster videat, non satis est, ut objectum visibile sit præsens, et sensus ipse visivus sit, sed oportet, ut visus a visibili ad videndum juvetur, coefficiendo aliquo modo, et quia non potest per seipsum concurrere cum visu, emittit formam aliquam, quæ vice sui visum actuet, et cum illo visionem efficiat, ergo pari ratione in objecto intelligibili necessaria est cooperatio præter præsentiam, et ad illam cooperationem non sufficit præsentia extrinseca objecti, nisi aliquo modo ipsi potentiæ intime uniatur.

20. *Secundo.* — Accedit, quod in actuali cognitione non potest satis explicari, quomodo hæc præsentia extrinseca objecti et necessaria, et sufficiens sit ad cognitionem. Nam in intellectu quædam est intuitiva cognitio, alia abstractiva. Ad priorem supponi quidem debet realis existentia objecti aliquo modo, sed hæc non satis est, ut eo ipso, quod res est, Angelus illam intueatur, alias semper necessario intueretur actu omnia, quæ sunt, quia juxta contrariam sententiam ut sequatur visio, satis est, quod hoc sit visibile, et illa potentia sit visiva. Nec potest dici aliqua non videri propter nimiam distantiam, quia in visione intellectuali non est necessaria localis propinquitas, sufficit ergo realis præsentia existentiæ. Nec etiam dici potest, licet objectum intelligibile sit ex se sufficienter præsens, non statim necessario videri ab intellectu, quia non applicatur per liberam voluntatem, cui subest. Nam licet hæc libertas cognoscendi vere asseratur, nihilominus in illa sententia explicari non potest usus ejus. Nam si objectum præsens non excitat intellectum, nec in eo supponitur aliquid repræsentativum talis objecti, quomodo poterit voluntas libere applicare intellectum, ut ex multis objectis ex parte sua æque præsentibus, hæc consideret potius, quam illa? Nam hæc electio, sine aliqua præcognitione eorum, inter quæ sit, intelligi non potest, ergo vel ex necessitate naturæ sequitur intellectio, et tunc omnia necessario videbuntur, vel per voluntatem non poterit applicari intellectus ad hæc potius, quam ad illa actualiter intuenda. Quomodo autem hæc difficultas cesset, positis speciebus, infra dicemus.

21. *Responsio adversariorum.* — In abstractiva vero cognitione certum est, non requiri præsentiam objecti existentis, quia talis cognitio ab hujusmodi præsentia abstrahit, unde abstractiva dicitur, et tamen illa etiam cognitio non est præsentia. Respondent, abstractivam cognitionem supponere intuitivam ejusdem rei, vel saltem causæ ejus, aut effectus, quo viso cognoscitur, et hoc modo aiunt objecti præsentiam sufficere ad intuitivam cognitionem, sine alia efficientia objecti ; ex intuitiva vero cognitione relinqui abstractivam, ac subinde objecti præsentiam mediate sufficere ab abstractivam cognitionem.

22. *Refutatur.* — *Effugium.* — *Obstruitur.* — Sed contra hoc est primo, quia Angeli non solum habent abstractivam cognitionem eorum, quæ aliquando viderunt intuitive, aut ex his, quæ intuiti sunt, agnoverunt, sed multa etiam directe intelligunt abstractive, quorum cognitionem per nullam intuitivam cognitionem assecuti sunt. Alioqui Angeli ex natura sua tantum haberent eam scientiam de rebus, quam actibus suis consecuti essent, quod esse falsum, infra videbimus. Secundo ut cognitio abstractiva fundetur aliquo modo in præcedenti existentia objecti, non satis est, quod illud extiterit, sed oportet, ut ex illius præsentia aliquid in intellectu relictum sit, per quod possit abstractive cognosci : nam si desiit esse, et nihil in intellectu reliquit, non poterit postea magis cognosci, quam si nunquam fuisset, ut patet manifeste in memoria : nam licet ob-

jectum existat, si dum existit, non videtur, non potest magis relinquere sui memoriam, quam si nunquam fuisset. Si autem aliquid elinquit, ergo per illud postea concurrit effective ad cognitionem sui abstractivam, ergo majori ratione ad cognitionem intuitivam necessarius est ejus concursus. Dices, objectum ut in memoria relictum, non concurrere ad cognitionem abstractivam active, sed tantum per modum objecti terminantis, sicut dicitur concurrere objectum ad cognitionem intuitivam : ita ut differentia solum in hoc sit, quod intuitio terminatur ad objectum, ut in se existens, abstractiva vero cognitio ad objectum ut repræsentatum in specie relicta in memoria. Ita enim respondent plures ex citatis auctoribus. Sed impugnatur hoc facile, quia in cognitione directa rei alicujus sive abstractiva, sive intuitiva, species impressa non est objectum proxime terminativum talis cognitionis, ut recte probat Durandus, in 2, d. 3, quæt. 6, num. 10, et sequentibus, et in tractatu de Anima videbimus, quia non potest species habere rationem objecti, quin immediatus cognoscatur : at non cognoscitur per directam cognitionem abstractivam rei repræsentatæ, ut est evidens per experientiam, ergo non habet rationem termini, sed principii, ac subinde efficiendo cooperatur tali cognitioni, ergo signum est, potentiam esse per se insufficientem ad efficiendum talem actum, nisi juvetur ab objecto, ergo majori ratione idem dicendum est de intuitiva cognitione.

23. *Ultima propositio.— Dantur in Angelis species intelligibiles ad alias res a se directe, et proprie cognoscendas.* — Ultimo ex dictis concluditur, dari in Angelis species intelligibiles, quibus ad objecta extra se directa, et propria cognitione intelligenda juventur. Hanc assertionem sic ex dictis concludimus : intellectus angelicus non est per se solum sufficienter in actu primo constitutus ad intelligenda omnia objecta a se intelligibilia, sed indiget cooperatione objecti : sed non constituitur in actu primo, nec juvatur per objecta extranea immediate per seipsa, seu per solam suam essentiam, ergo juvatur per species. Antecedens quoad omnes partes discursu facto probatum est. Consequentia vero probatur, quia nullus alius modus concurrendi inventus est, nec cogitari cum fundamento potest. Nam si objectum non juvat potentiam per seipsum, necesse est, ut per aliquid aliud in ipsa potentia immissum illam juvet, et illud quidquid sit, speciem intelligibilem vocamus. Deinde propter similem discursum posuerunt philosophi species in sensibus, et intellectu humano, ut suo loco dicemus. Est autem in Angelis servata proportione eadem ratio, quatenus etiam ipsi per assimilationem intelligunt, ad quam efficiendam eorum nuda intellectiva potentia non est sufficiens principium proximum, ut jam probatum relinquitur, ergo est in Angelis eadem specierum necessitas. Præterea quoad cognitionem abstractivam, et illam, quæ per memoriam est de rebus præteritis, nemo est, qui tales species Angelis neget, licet fortasse illis non tribuant eumdem cooperationis modum, ut in auctoribus allegatis in prioribus opinionibus videre licet. Et convincit illa ratio, seu experientia : nam Angelus recordatur præteritorum, quæ vidit, ut supponitur, et infra probabitur, et non recordaretur illorum jam præteritorum, nisi, cum erant præsentia, illa cognovisset, quia respectu illius perinde se haberent, ac si non fuissent, ergo signum est aliquid fuisse relictum in intellectu, seu memoria Angeli ex re præsenti, seu ex illius cognitione, illud autem vocamus speciem. Quo argumento ad species in nobis ponendas utitur Augustinus, lib. 10 Confess., cap. 15, et lib. 11, cap. 18, et sæpe alibi, et æque in Angelis urget. Item ad novas futurarum rerum cognitiones, quas Angeli habere possunt per illuminationes, et locutiones omnes fere ponunt species, quia sine illis intelligi non possunt, ut infra suis locis videbimus, et indicat Dionysius, cap. 3, de cœlesti Hierarch. Tandem quod ad cognitionem etiam intuitivam necessarium sit aliquid in potentia angelica, quod objectum præsens repræsentet, in præcedenti puncto satis probatum est, et in singulis objectis postea latius explicabitur. Ergo ad omnes cognitiones extraneorum objectorum Angelo species habere necessarium est.

24. *Ad fundamenta primæ opinionis.* — Ad rationes aliarum opinionum responsio facilis est ex dictis. Nam ad primam Durandi negamus, species frustra poni : earum enim necessitas, et activitas etiam Angelis satis declarata jam est. Ad secundam vero negatur, speciem intentionalem esse ejusdem speciei cum re, cujus est species, quod in sensibus, et intellectu nostro verissimum esse, in tractatu tertio, ostendemus, eademque ratio est de speciebus angelis. Nec refert, quod species sint principia aliquo modo simila suis objectis, quia non sunt similia in esse naturali (ut sic dicam) sed in esse repræsentativo, vel non sunt similia realiter, sed intentionaliter,

nec per formalem convenientiam, sed virtualem, et quasi seminalem efficientiam. Sicut virtus seminis non est ejusdem speciei cum animali generante, et nihilominus est effectiva similis animalis per modum instrumenti generantis, ita ergo cum proportione species ad objectum comparatur.

25. *Expugnatur secunda opinio adducta numero tertio, duplici ex capite.—Ex primo capite.* — Henricus autem primo nec probabile argumentum affert, quo vel in nostro intellectu, vel in angelico species non dari persuadeat: secundo nec consequenter loquitur, cum ablatis speciebus, habitum scientialem in Angelis confingit. Priorem partem probo, quia imprimis falsum est, quod sumit, species nihil posse cooperari ad actum intelligendi. Cum autem in probatione sumit, species ad hoc præcipue poni, ut faciant objecta præsentia in esse intelligibili, dicimus, duplex esse munus objecti intelligibilis, scilicet, cooperari potentiæ, et terminare actum ejus : per speciem autem non fieri objectum præsens in ratione termini, sed in ratione principii, quod alias dici solet, non ut terminativum, sed ut motivum. Hoc autem modo sit præsens objectum per speciem, sive illa fiat ab objecto, sive ab alio superiori agente. Nam cum sit priori modo, ut in visu, licet supponatur objectum sufficienter præsens vel ad efficiendam speciem, vel ad terminandum actum, non tamen ad efficiendam visionem ipsam, quia extra potentiam existens non valet cum illa concurrere, ut ostensum est, et ideo ad hoc sit illi præsens, id est, conjungitur illi per speciem. Atque eodem modo sit objectum præsens potentiæ, quando species sit ab alia causa, etiamsi objectum sit res singularis, et particularis : nam etiam species ab alia causa impressa potest rem singularem repræsentare, et esse proximum principium cognoscendi illam, ut infra videbimus, immeritoque contrarium in illo discursu sine probatione sumitur, cum falsum sit.

26. *Ex secundo capite.* — Alteram partem de habitu scientiali ostendo, quia prout ab Henrico fingitur, nihil aliud est, quam quædam species intelligibilis universalissima, quæ sit principium intelligendi omnia intelligibilia ab Angelo. Unde (si recte expendatur) solum a nobis differt in numero specierum, nos enim dicimus, non oportere, ut in singulis Angelis sit tantum una species intelligibilis, quod ex sequentibus fere evidens fiet : ille autem contendit, unum tantum habitum esse in singulis. Quod quidem quoad singularitatem talis qualitatis nulla ratione probat, nec probare potuit. Quod vero ille habitus sit species intelligibilis, probatur : nam et ille, et species intelligibiles possunt habitus vocari, quia permanenter durant in intellectu, suntque actus primi respectu ejus, ut bene Scotus supra notavit : et tunc habitus aliquis intellectualis dicitur, et est species intelligibilis, quando non ponitur ex parte potentiæ ad facilitandam, vel confortandam illam in activitate sua, sed ex parte objecti, ut vim repræsentandi illud conferat. At vero in Angelis non dantur habitus intellectuales facilitantes potentiam ex parte ejus in ordine ad actus naturales, ut infra ostendemus, ergo ille habitus, quem ponit Henricus, non potest esse proprius habitus ex parte potentiæ necessarius, vel utilis. Solum ergo potest ex parte objecti aliquid conferre, ergo est species intelligibilis. Eo vel maxime quod habitus facilitantes potentiam naturalem non solent esse absolute necessarii, nec congeniti cum natura, sed actibus acquiruntur : ille autem habitus, quem Henricus excogitavit, dicitur esse necessarius, congenitus, et antecedens omnem intelligendi actum, ergo non potest esse nisi intelligibilis species. Denique ipse Henricus docet, illum habitum virtute continere objecta intelligibilia, et illa repræsentare intellectui. Unde tandem fatetur, sub ea ratione posse vocari speciem. Cur ergo magis unam, quam plures admittit ? Differentia enim illa, quam confingit inter habitum, et species, quod usus illius habitus sub est voluntati liberæ Angeli, non vero specierum si plures sint, voluntaria omnino est, nec ex ipso colligere possum rationem probabilem, qua id suadeat, neque posse reddi existimo. Tum quia nos utimur libere speciebus intelligibilibus, etiamsi plures habeamus, tum etiam quia unitas, vel pluralitas instrumentorum ad eorum liberum usum impertinens est. Imo facilius quodammodo utimur uno, vel alio instrumento pro nostra libertate, quando distincta sunt, quam uno, et eodem ad hoc, vel illud opus, quando ad plura utile est.

27. *Ad fundamenta tertiæ opinionis in numero quarto.* — Tertia opinio nihil novum affert, cui respondere necesse sit. Jam enim data est a nobis ratio, ob quam intellectus creatus, nec ratione substantiæ, a qua profluit, et a fortiori nec ratione suæ limitatæ perfectionis possit esse sufficiens proximum principium repræsentativum omnium rerum intelligibilium. Unde falsum est, esse per se imaginem omnium, licet sit capax talium imaginum intentionalium, quas species vocamus. Difficultates

vero circa species intelligibiles Angelorum occurrentes adeo insuperabiles non sunt, ut propter illas sit et communis sententia, et probabilior naturalis ratio, et magna ex sensibilibus manuductio deneganda. Illæ vero difficultates particulares quæstiones de his speciebus attingunt, ideoque commodius in sequentibus capitulis tractabuntur. Quod vero illa opinio addit, determinationem potentiæ intellectivæ ad talem actum sufficienter fieri ex præsentia objecti, posset fortasse habere locum quoad aliquam determinationem cognitionis intuitivæ, vel abstractivæ, supposita sufficienti constitutione intellectivæ potentiæ in actu primo, ut infra declarabimus, non tamen habet locum respectu intellectus nudi, et in pura potentia existentis respectu objecti, ut declaratum est. Neque æquiparatio inter intellectum, et voluntatem quoad hoc procedit : tum quia voluntas non est potentia, quæ operetur per modum assimilationis, sed tantum per modum impulsus, et ideo præsentato objecto est principium integrum activum sui actus, quod non habet intellectus propter contrariam rationem, ut declaravi : tum etiam quia voluntas supponit objectum præsens non extra, sed intra animam, vel Angelum media cognitione, et ideo potest ab illo sine propria efficientia intimo quodam modo excitari, et metaphorice moveri tanquam a fine : intellectui vero non ita conjunguntur extrinseca objecta, ut sine interventu specierum illum movere, aut determinare possint.

28. *Ad fundamenta quartæ opinionis in numero quarto.* — Tandem ad fundamentum ultimæ sententiæ jam reddita est ratio, ob quam substantia finita non sit per se repræsentativa intelligibiliter, seu intentionaliter aliarum rerum intelligibilium ab ipsa distinctarum, quas nec eminenter continet, nec earum est instrumentum, vel quasi semen ad earum repræsentationem ordinatum. Et ideo non procedit comparatio cum specie intelligibili, quæ ibi sit : nam substantiis finitis hoc est familiare, et proprium, ut mediis accidentibus multa efficere valeant, quæ per seipsas non possunt. Ad confirmationem autem, in qua infertur, Angelum fore natura sua quasi cæcum, si per suam substantiam cætera videre non posset, negatur consequentia, quia non est cæcus qui caret speciebus, sed qui caret potentia capaci visibilium specierum, vel illam omnino impeditam habet : Angelus autem ex natura sua habet facultatem capacem specierum intelligibilium, et nullum habet impedimentum recipiendi illas, imo fortasse illas habet connaturales, ut dicemus. Et ideo sequela illa nullam verisimilitudinem habet.

CAPUT IV.

QUOMODO UNUSQUISQUE ANGELUS SEIPSUM, ET OMNIA, QUÆ IN EO SUNT, VIDEAT ?

1. *Genera quatuor objectorum cognoscibilium ab Angelo.* — Explicavimus in generali objectum, et medium angelicæ intellectionis, nunc ad particularia objecta descendendum est. Possumusque ad quatuor capita hæc objecta revocare, quæ sunt vel Angelus seipsum cognoscens, vel alii Angeli, et immateriales omnes creaturæ, vel corpora, et materialia omnia, vel Deus ipse, quem ultimo loco ponimus, quia non per se, sicut res creatæ, sed per cætera omnia objecta creata naturaliter cognosci potest. Et quia in capite primo, obiter ostensum est, hæc omnia posse ab unoque Angelo cognosci, duo supersunt circa singula declaranda, scilicet, principium, seu medium, per quod cognoscitur, et actus, seu modus, quo cognoscitur. De Angelo ergo seipsum cognoscente videndum est, an indigeat specie intelligibili, ut proximo principio, seu medio cognitionis sui, vel quo medio ad se cognoscendum utatur. Et in hoc sensu proponitur hæc quæstio a theologis, his verbis, utrum Angelus se per suam essentiam cognoscat? Quam male intellexit Marsilius, in 2, quæst. 6, art. primo, et ideo imponit D. Thomæ quod asseruerit, Angelum cognoscere se per suam essentiam tanquam per actum cognoscendi, quod valde alienum est a mente, et doctrina ejus : nam de omni intellectione angelica definivit esse rem distinctam ab ejus essentia, quæst. 54, art. primo. Cum ergo quæritur, utrum Angelus se cognoscat per suam essentiam, non est sensus, an se cognoscat per illam tanquam per actum, sed tanquam per proximum principium actus, quod solet esse species.

2. *Prima opinio Angelum indigere propria specie ad sui cognitionem.* — In quo puncto prima opinio est, Angelum indigere propria specie intelligibili suæ substantiæ, ut illam intelligere possit. Solet hæc opinio tribui Alensi, 2. part., quæst. 23 et 24. Sed ibi nihil apud illum reperio : nam in quæst. 23, solum agit de cognitione matutina, et vespertina creaturarum. Et licet præter matutinam, quæ est in Verbo, distinguat duplicem vespertinam, unam, quæ est de creaturis, ut sunt in

mentibus angelicis per species impressas, et aliam, quæ est de creaturis, prout sunt in seipsis per species a rebus acceptas, nunquam tamen dicit Angelum habere de seipso hanc duplicem cognitionem vespertinam, quamvis illam etiam non excludat, sed indifferenter loquatur. In quæst. 24, tractans, quomodo Angelus Deum, alios Angelos, et res materiales cognoscat, nihil de modo, quo seipsum Angelus cognoscit, disputat. Unde dubia est ejus sententia : nam vel idem sentit de cognitione sui, et aliorum, vel certe supponit tanquam notum, Angelum se per seipsum cognoscere. Allegari etiam potest pro hac sententia Marsilius, sed ille solum negat, Angelum per suam essentiam tanquam per intellectionem se cognoscere. Parum vero ibi distinguit inter speciem, et intellectionem, et ideo non multum alienus ab hac sententia esse videtur, quæ tribuetur etiam Scoto. Sed non est hæc ejus opinio, ut infra dicam, imo ille hanc tribuit Henrico, et impugnat : Vasquez autem Henricum excusat, dicens, docuisse illum, unum Angelum per habitum scientialem cognoscere alios, non autem seipsum.

3. *Quid sentiat in hoc puncto Henricus.* — At Henricus in quolib. 5, quæst. 14, circa finem, sub littera V, hæc verba expressa addit. *Dico, quod Angelus non intelligit res alias a se per essentiam suam, et quod plus est, neque essentiam suam propriam, ut jam dicetur, sed solum per aliquid additum suæ essentiæ re differens ab illa.* Per hoc autem additum evidenter intelligit habitum scientialem, de hoc enim dixerat, quod licet Angelus intelligat per suam essentiam tanquam per potentiam intellectivam (quam non putat esse aliud ab essentia,) nihilominus ad actum intelligendi requiri ultra essentiam *aliquid differens ab ipsa, quod sit ex parte intelligibilis*, scilicet, scientialem habitum. Et de hoc addit, non solum ad alia cognoscenda, sed etiam ad propriam essentiam esse necessarium. Et in eodem sensu subjungit : *Per suam essentiam tanquam per rationem intelligere primo, et per se, sive seipsum, sive alia a se, hoc soli Deo convenit.* Ubi non loquitur de intelligere per suam essentiam tanquam per actum secundum, sed tanquam per rationem intelligendi ex parte rei intelligibilis. Et in hoc sensu docet esse proprium Dei cognoscere se per suam solam substantiam, non solum tanquam per actum intelligendi, sed etiam tanquam per proximam, et integram rationem intelligendi se. Nam creatam substantiam præter actum indigere putat principio proximo distincto a substantia, quod non est intellectus, hunc enim, ut dixi, ille non distinguit a substantia, sed est habitus scientialis, quem ipse excogitavit. Ostendimus autem in capite præcedenti hunc habitum scientialem non posse esse, nisi speciem intelligibilem valde universalem, ergo secundum Henricum ita cognoscit Angelus se per speciem, sicut alios. Fundamentum hujus sententiæ esse potest, quia substantia Angeli licet sit naturaliter conjuncta intellectui suo, ut essentia proprietati, quæ ab illa manat, et in illa manet, nihilominus per seipsam non est illi unita ut objectum intelligibile, nec ut forma constituens illum in actu primo ad eliciendum actum intelligendi seipsum, ergo indiget specie intelligibili suæ substantiæ, ut illam cognoscat.

4. *Secunda opinio. — Admittit in Angelo speciem ad sui notitiam abstractivam.*—Secunda opinio distinguit in Angelis duas sui cognitiones, unam intuitivam, aliam abstractivam, et priorem dicit fieri per substantiam ipsius Angeli sine specie, propter posteriorem vero necessariam esse speciem. Ita opinatur Scotus, in 2, d. 3, quæst 10, in fine corporis, *proxime ante solutionem argumentorum*, Bassolus, ibi quæst. 3, ad 2. Idem insinuant, licet obscurius, Major ibi quæst. 1, in Probationibus conclusionis, et in Solut., ad 3, et Gabriel, quæst. 2, art. 3, in prima ejus parte, conclus. 3, simul cum 4 et 10, et de priori parte hujus sententiæ postea dicemus,nam veram esse censemus. Posterior autem pars dupliciter intelligi potest, primo ut Angelus possit cessare a cognitione intuitiva sui ipsius, ut est probabile, quo posito etiam est probabile, posse cognoscere abstractive suam quidditatem, præscindo ab actuali existentia : nulla enim in hoc repugnantia apparet. Quia superior Angelus cognoscere potest inferiorem abstractive, et idem Angelus potest superiores, et inferiores abstractive cognoscere, quando illos intuitive non videt, ergo etiam seipsum. Jam ergo probatur, cognitionem illam abstractivam non fieri per essentiam, quia essentia Angeli non nisi ut actu existens potest ad sui cognitionem concurrere, sed sic concurrendo, necessario inducit cognitionem intuitivam, ergo si habet Angelus cognitionem abstractivam, non ab ipsa essentia immediate, sed ab specie procedit. Probatur minor, quia substantia Angeli ita terminat cognitionem sui, sicut illam efficit, quia efficit, quantum potest, et quasi super seipsam reflectitur, ergo sicut efficit ut existens actu, ita videtur ut actu existens, ac subinde intui-

tive, ergo ad cognitionem abstractivam sui necessaria est species. Aliter intelligi potest, ut Angelus non cessando a cognitione intuitiva sui, simul se abstractive cognoscat, quia non repugnat simul habere duos actus, ut infra videbimus, et illi non habent inter se specialem repugnantiam, quia non opponuntur in abstractione (ut ita dicam) negativa, quæ privativam, vel contradictoriam oppositionem ex parte objecti includat, sed distinguatur secundum præcisivam abstractionem ex parte objecti, quæ oppositionem non includit. Et hoc expresse affirmat Major, et sentit Gabriel. Tunc ergo sicut illæ duæ intellectiones distinctæ sunt, ita a proximis principiis procedunt, ergo intuitiva est per substantiam immediate, abstractiva per speciem ejus.

5. *Tertia opinio.—Angelum seipsum immediate per suum intellectum cognoscere.*—Tertia opinio est, Angelum non cognoscere se per speciem intelligibilem, nec etiam immediate per suam substantiam, sed immediate per solum intellectum suum, quia respectu cognitionis suæ substantiæ est sufficienter constitutus in actu primo completo, et proximo per seipsum. Quia vero hanc perfectionem habet talis intellectus per dimanationem a sua essentia, ideo radicaliter dici potest Angelus se cognoscere per suam substantiam. Hæc opinio tribuitur communiter Cajetano a modernis Thomistis: nihilominus tamen Vasquez negat, Cajetanum id docuisse, et indicat etiam Valentia. Verumtamen Cajetanus, 1 part., q. 54, art. 3, ad 4, satis aperte dicit, substantiam Angeli non concurrere ad intellectionem sui *ut elicientem, sed ut fontem intellectus in actu respectu sui.* At exponit Valentia, solum voluisse docere, substantiam Angeli non concurrere ut formam inhærentem, sed ut unitam intellectui *fontaliter*, nam est origo, et fons ejus. Sed non recte, nam argumentum non erat de inhærentia, sed de efficientia, quia substantia creata non est proximum principium actionis accidentalis, et respondet Cajetanus, concedendo, substantiam Angeli *non esse principium efficiens intellectionem sui, quia non concurrit ut eliciens*, utique proxime, *sed ut fons.* Et idem sentit, quæst. 56, art. 1, § *Ad id autem*, ubi id declarat, quia sicut substantia Angeli et est essentia quædam et est objectum intelligibile in actu, ita potentia manat ab illa sub utraque ratione, ac subinde sufficienter actuata, seu formata ad eliciendam intellectionem talis substantiæ. Et ita Cajetanum intelligunt, et sequuntur Bannez, et Ripa, dicto art. 1. Fundamenta autem ejus duo præcipua esse videntur, quæ obiter tacta sunt. Unum quod substantia creata non est proximum principium accidentalis operationis, aliud quod cum eadem substantia sit intellectiva, et intelligibilis actu, potest ab illa manere intellectus, qui per suam entitatem sit sub utraque ratione proximum principium in actu primo per se constitutum respectu intellectionis ejusdem substantiæ.

6. *Quid Vasquez in ipsa approbet, quid improbet.* — Atque hanc opinionem quoad assertionem probat Vasquez, disput. 204, cap. 2. Displicet autem illi, quod hoc ponatur tanquam speciale in Angelo respectu intellectionis sui: nam idem putat sequi respectu aliorum, vel etiam omnium rerum naturaliter intelligibilium ab Angelo. Nam etiam res aliæ sunt intelligibiles ab Angelo, quia comprehenduntur sub objecto ejus, ergo si propria substantia Angeli, eo quod intelligibilis est ab ipso Angelo, potest intelligi ex vi intellectus, etiamsi ipsa non concurrat per modum principii in ratione objecti, sed tantum in ratione termini, eadem ratione poterit Angelus per se intelligere omnia objecta intelligibilia ab ipso, etiamsi non concurrant per modum principii per se, vel per speciem. Probat consequentiam, quia ad concurrendum per modum termini parum refert, quod intellectus Angeli sit conjunctus realiter propriæ substantiæ, et non aliis rebus, quia ad rationem termini nulla conjunctio naturalis, vel localis necessaria est, sed solum potest requiri ad concursum per modum principii. Et ita non alia ratione censet, Angelum non indigere specie ad cognitionem sui, nisi quia nec ad alia distincta objecta cognoscenda illa indiget. At vero hæc potius est objectio quædam contra hanc tertiam sententiam, deducens ad quoddam inconveniens, quam conveniens probatio veræ assertionis, cum ex falso fundamento procedat. Nec vero illa objectio magni momenti est contra illam sententiam. Nam illa non asserit, unionem naturalem inter propriam substantiam angelicam et suum intellectum esse necessariam, ut substantia possit esse objectum terminativum, et determinans intellectum ad talem actionem, sed esse causam et rationem, ob quam intellectus manat a substantia constitutus in actu primo respectu illius, et ideo non sequitur eamdem actualitatem per se habere respectu aliarum substantiarum vel objectorum, quia ab illis non dimanat, nec totam vim intelligendi ab eis recipit, et ideo non improbabiliter specialis ratio respec-

tu cognitionis propriæ substantiæ consideratur.

7. *Tertia et vera sententia.—Prima conclusio.— Angelus ad se intelligendum non indiget specie impressa intelligibili.*—Nihilominus sententia D. Thomæ communis et probabilior, multum est a præcedentibus diversa. Et ad eam explicandam dico primo. Angelus ad se intuitive intelligendum non indiget specie intelligibili accidentali, suam substantiam in actu primo repræsentante. Ita docet D. Thomas, dicta quæst. 56, art. 1 et 2, contra Gent., cap. 98, et quæst. 8, de Verit., art. 6, et consentiunt Scotus et omnes auctores citati in 2 et 3 opinione, et alii theologi allegandi in sequenti assertione. Unde Bonaventura, in 2, d. 3, 2, part. 2, quæst. 1, tanquam certam hanc sententiam supponit, dicens: *omnes, qui aliquid intellexerunt, posuisse Angelum cognoscere per species alia objecta præter ea, quæ in Angelo intelligente essentialiter existunt.* Ratio hujus assertionis non est petenda ex eo, quod talis species impossibilis absolute sit. Nam si species intelligibilis unius Angeli potuit dari inferiori et superiori et æquali, si dantur duo Angeli ejusdem speciei, cur non eidem? Nulla certe repugnantia cogitari potest. Ratio ergo ex connaturali ordine rerum naturalium sumenda est, et sic dici potest talis species naturaliter impossibilis, quia intellectus angelicus naturaliter illam non postulat, nec admittit: ergo nec ab essentia ejus naturaliter manat, nec a Deo connaturali modo infunditur. Consequentia patet, quia connaturalis actio et passio proportionem servant. Antecedens probatur, quia natura, quæ unum principium intrinsecum, et sufficiens ad propriam actionem connaturalem habet, nec petit, nec connaturaliter admittit aliud, sed substantia Angeli est sufficiens principium, ergo non petit speciem.

8. Probatur minor cum consequentia, quia species solum ponitur, ut suppleat vicem objecti, unde respectu intellectus aliter est pro objectis materialibus necessaria, aliter pro immaterialibus. Nam pro materialibus objectis imprimis necessaria est species, ut per eam fiant intelligibilia in actu: ex se enim et prout in se sunt, tantum sunt intelligibilia in potentia. Quam distinctionem aliqui non admittunt, vel quia nulla res est proprie intelligibilis actu, nisi quando actu intelligitur, ex se enim tantum est apta intelligi, quod est esse intelligibilem in potentia, ut vox ipsa terminata in *bile* denotat: vel si res dicatur actu intelligibilis, quia actu habet aptitudinem, ut intelligatur, omnia entia materialia sunt intelligibilia in actu, quia de se apta sunt intelligi et intuitive videri ab Angelo, si existant. Sed nihilominus res materiales merito dicuntur a philosophis et theologis intelligibilia in potentia, non in ratione termini, sed in ratione principii. Nam gradus intellectivus immaterialis est, et ideo res materiales ex modo suæ entitatis per se non sunt aptæ, ut sint immediata principia intellectionis, possunt tamen fieri aptæ mediis speciebus intelligibilibus, et ideo secundum se intelligibiles in potentia, et prout in speciebus repræsentantur, dicuntur intelligibiles actu, non quia actu intelligantur, sed quia jam sunt in actu primo sufficientia intelligendi principia in ordine suo. Sic ergo species rerum materialium necessariæ sunt ad intelligendum, primo quidem, ut per eas objecta fiant actu intelligibilia, deinde vero, ut per easdem potentiæ uniantur, et ita illam in actu primo, seu in potentia proxima ad intelligendum constituant. At vero in objectis immaterialibus prior ratio cessat, quia ratione suæ immaterialitatis in gradu intellectualium et rerum proxime intelligibilium constituta sunt actu, ergo ex hoc capite non est necessaria species, ut Angelus se intueatur. Nec etiam est necessaria propter unionem objecti cum potentia, quia Angeli substantia satis unita est proprio intellectui: ergo. Dicetur esse unita naturaliter, non intelligibiliter, vel esse unita ut essentia et proprietas, non in ratione objecti et potentiæ, neque in ratione efficientis principii. Sed hæc in sequenti assertione refellentur, et consummabitur hæc ratio.

9. *Secunda conclusio.—Essentia Angeli immediate per seipsam suum intellectum complet in actu primo ad sui cognitionem.* — Dico secundo. Essentia Angeli per seipsam constituit suum intellectum in potentia proxima, ac subinde suo modo in actu primo, ad intelligendum seipsum, et immediate cum illo influit in actum, quo se intelligit, et non tantum remote seu fontaliter. Hic est sine dubio sensus divi Thomæ in priori conclusione, ut ex verbis ejus in locis citatis satis constat. Dicit enim in dicto art. 1, essentiam Angeli, licet subsistens sit, esse formam et principium, quo Angelus seipsum intelligit. Et in dicto art. 6, quæst. 8, de Verit., ad 2, dicit, quod essentia Angeli licet non comparetur ad intellectum ejus ut actus in essendo, comparatur ut actus ad potentiam in intelligendo. Et, ad 6, dicit, essentiam Angeli esse in suo intellectu, ut intelligibile in intelligente. Et ita D. Thomam intel-

lexit, et defendit Ferrariensis 2, contra Gent., c. 98, circa dubium secundum, Soncinius, 12 Metaphysicæ, q. 59, et ante illos Capreolus, in 2, d. 3, quæst. 2, concl. 5, et ad argumenta contra illam, Ægidius, ibid. 2 part. distinctionis, quæst. 2, art. 1, Argentina, q. 2, art. 3, concl. 1, Richardus, a. 6, quæst. 1, Durandus, quæst. 6, et Scotus, quæst. 8. Et de anima separata hoc docuit Henricus, quodlib. 1, q. 12, unde necesse est, ut de Angelis idem dicat, etiamsi alias sibi contrarius sit. Nam ibi dicit, animam separatam se cognoscere sine omni alia specie, et ratio, quam adducit, evidentius de Angelis procedit, coincidit enim cum ratione facta in præcedenti conclusione. Et quodlib. 4, quæst. 7, generalius loquitur de omni intellectu creato tam humano (utique separato) quam angelico, et docet, intelligere se, et omnia, quæ in ipso sunt essentialiter sine ulla specie media. Tandem consentiunt alii moderni, Pesantius et Molinos, dict. art. 1, Valentia, disp. 4, quæst. 7, punct. 1, ad 4.

10. *Probatur primo.* — Et imprimis probo, sine fundamento dici, quod intellectus angelicus magis sit in completo actu primo respectu intellectionis sui, quam aliorum. Tum quia etiam respectu sui tantum est potentia intellectiva; sed potentia intellectiva non habet completam activitatem proximam ad suum actum, ergo nec ad cognitionem suæ substantiæ illam habet: tum etiam quia licet eadem substantia Angeli sit essentia ejus, et quoddam objectum intelligibile a se, tamen potentiæ non manant ab ipsa, ut est objectum intelligibile, sed ut est essentia seu natura talis suppositi: unde nulla res, ut est objectum intelligibile, vel sensibile, seu cognoscibile, habet aliquam proprietatem ab ipsa naturaliter resultantem, ergo intellectus Angeli non manat ab ipso tanquam ab objecto intelligibili, sed tanquam ab essentia intellectiva, ergo non manat cum tota activitate necessaria ad intelligendum, etiam ex parte objecti, sed tantum cum illa, quæ ad intellectivam potentiam spectat. Tum præterea, quia eadem ratione, qua a substantia Angeli non manat species intelligibilis in suo intellectu, quæ sit principium intelligendi seipsum, eadem non manat in ipso intellectu virtus eminens repræsentativa objecti quasi vice speciei, quia cum ibi adsit objectum per seipsum præsens, etiam hæc virtus superflua est. Præterquam quod ille modus eminentis virtutis ad repræsentationem objecti faciendam in simplici entitate intellectus creati vix est intelligibilis, unde cum necessaria non sit, fingenda non est. Nam munus repræsentandi objective rem intelligibilem, et munus vitaliter intelligendi illam, sunt valde diversa, et per se sufficiunt ad constituendas et distinguendas entitates, ut patet in omnibus aliis potentiis et objectis, ergo frustra hic fingitur illa identitas, seu eminentia, maxime cum objectum per se adsit et sufficiat.

11. *Probatur secundo.*—Declaratur præterea ex modo, quo beati vident Deum per essentiam ipsius Dei, quia non dicitur Deus concurrere ad illam visionem loco speciei solum fontaliter et remote, quia infundit quoddam lumen gloriæ ita perfectum, ut habeat vim activam non tantum luminis intellectivi, sed etiam objecti intelligibilis, sed quia Deus per seipsum proxime habet in visionem concursum illum, quem species intelligibilis solet ad intellectionem tribuere, ut præcedenti tomo, lib. 2, de Attributis, capit. 14 et 15, visum est. At vero eo modo Angelus seipsum per suam substantiam videt intuitive, quo beati vident Deum per substantiam ejus, ut recte docent D. Thomas et omnes auctores citati, nec potest ulla probabilis ratio differentiæ assignari, ergo non dicitur Angelus se intelligere per suam substantiam, quia intellectus originaliter habet a substantia non tantum activitatem potentiæ, sed etiam objecti. Et sane si hæc opinio admittatur in intellectu Angeli respectu essentiæ suæ, non video, cur non possit, et debeat de lumine gloriæ dici, quod eminenter si virtus intellectiva completa etiam quoad activitatem objecti, sicut aliqui dicere voluerunt: non est enim dissimilis ratio, quia lumen gloriæ est altioris ordinis, quam intellectus angelicus, et cum sola essentia divina habet veluti connaturalitatem. Illam autem opinionem in citato loco reprobavimus, ergo similiter hic modus philosophandi de intellectu angelico rejiciendus est. Aliud exemplum, seu argumentum sumi potest ab anima separata, quæ se per suam substantiam cognoscit, cum tamen verisimile non sit, intellectum humanum, et possibilem per seipsum esse constitutum in actu primo ad suam animam cognoscendam. Sed quia hoc exemplum suam peculiarem difficultatem habet, illud in librum ultimum sequentis tractatus remittimus.

12. *Probatur tertio.*— Deinde ostendo, nihil repugnare, quod substantia Angeli per seipsam immediate concurrat effective cum intellectu Angeli ad se cognoscendum. Primo quia vel hoc repugnat, quia imperfectionem involvit tali substantiæ repugnantem, vel quia excedit

perfectionem ejus, vel quia est improportionata ad movendum intellectum, seu constituendum illum in actu primo. Nihil autem horum dici potest cum probabili fundamento, ergo simpliciter non repugnat, quia nulla alia ratio repugnantiæ cogitari potest. Probatur minor quoad primam partem, quia divina essentia per seipsam immediate concurrit ad creatam sui visionem sine ulla imperfectione, ut in præcedenti tomo, loco citato ostensum est, ergo multo minus erit imperfectio in substantia creata immateriali, quod ad visionem intuitivam sui immediate concurrat, simul cum intellectu suo illam coefficiendo. Et confirmatur, quia efficere, ut tale est, ad perfectionem spectat, id est, perfectionem supponit, et ab illa provenit, et quatenus tale est, non ponit in agente imperfectionem, quia nec mutat illum, nec aliquid in illo ponit. Dico autem, *quatenus tale est*, quia si in agente maneat, et recipiatur actio, non pertinet ad illud ut agens est, sed ut passum, et ut sic licet supponat imperfectionem potentialitatis, vel mutabilitatis, nihilominus hæc passio, quæ est intelligere, magnam perfectionem addit supposita imperfectione prædicta. Hæc autem consideratio in præsenti locum non habet, quia licet intellectio sui effective sit immediate a sua substantia in ratione objecti, nullo tamen modo in illa immediate recipitur, sed in sola potentia vitali, a qua dicitur, respectu cujus est propria actio immanens, sicut de visione beatifica etiam dictum est.

13. *Progreditur probatio præcedente numero incohata.* —Probatur deinde secunda pars minoris, quia licet immediate elicere actionem accidentalem per modum potentiæ proximæ excedat fortasse perfectionem substantiæ creatæ, nihilominus immediate agere per modum objecti intelligibilis simul cum potentia, non est cur excedat omnem perfectionem finita, nec cur requirat in tali objecto perfectionem infinitam. Quia ille actus intelligendi se supponit potentiam vitalem distinctam a substantia, et sibi proportionatam, cooperatio autem substantiæ, solum est ad complendam activitatem actus ex parte objecti, ut possit per modum repræsentationis, et similitudinis fieri, nulla autem ratio est, cur ad hoc sit necessaria infinita perfectio in objecto, sufficit ergo, quod sit immateriale, ac proinde intelligibile in actu, et tali actui proportionatum. Confirmari hoc potest, quia in actibus vitalibus non solum potentia, sed etiam substantia ipsa animæ immediatæ influit in actum per modum principii principalis, ut in tractatu de Anima latius dicemus : quid ergo mirum, quod possit etiam influere per modum objecti, quando opportunum fuerit? Tandem probatur ultima pars, quia, (ut in dicto loco de visione beatifica ostendimus) non est de ratione objecti intelligibilis, ut inhæreat potentiæ intellectivæ, vel proprie illam informet, ut possit cum illa concurrere ad intellectionem sui, si alioqui sit res actu intelligibilis, sed licet sit forma subsistens, sufficit, quod intime conjungatur potentiæ cum aliqua unione, vel subordinatione inter se, sed substantia Angeli, licet non inhæreat suo intellectui, nec informet illum, sed sit subsistens, est illi intime unita, et illam sibi subordinatam habet, ergo hæc unio satis est, ut talis substantia, cum se intelligit, duplicem nostro modo intelligendi (ut sic rem explicem) adhibeat influxum, alterum intelligentis per modum essentiæ, seu principii principalis, alterum intelligibilis per modum objecti intellecti, ergo nihil est, quod ad talem efficientiam desideretur.

14. *Solvuntur vulgares objectiones in præsenti materia.* —Unde solutæ manent vulgares objectiones, quibus probari solet, non posse substantiam supplere vicem speciei intelligibilis, quia species inhæret, et substantia non potest inhærere. Item species constituit intellectum in actu primo, quod non potest facere substantia, quia constituere in actu primo est informare, quod potest facere species, non vero substantia. Item quia species, vel id, quod constituit in actu primo, subordinatur in agendo ipsi intellectui, quia illa utitur, non potest autem hoc modo substantia Angeli subordinari intellectui suo, cum sit principalior forma comparatione illius, ergo. Ad hæc late responsum est supra de visione beata, et cum proportione eadem responsio in præsenti locum habet. Nam, ut D. Thomas dixit, dicto art. 1, non est de ratione formæ intelligibilis, ut inhæreat : nam potest esse forma subsistens, et sufficienter, vel etiam melius, et facilius per se efficere, si sit per se unita potentiæ. At vero quando per se non unitur potentiæ, unitur interventu speciei intelligibilis, quæ est accidens, et consequenter inhærens. Per se autem non est necessaria constitutio potentiæ in actu primo per formam informantem, sed satis est, quod compleatur in virtute intelligendi per conjunctionem intimam objecti subsistentis, et tunc dici potest constitui in actu primo non in essendo, sed in agendo, seu in ratione principii completi ad agendum. Et ita

etiam non est necessarium, ut essentia subordinetur potentiæ. Nam in specie intelligibilis talis subordinatio provenit ex eo, quod est accidens informans potentiam, quæ cum sit activa, utitur suis habitibus, vel actibus primis informantibus ipsam. At vero quando ipsamet substantia simul est intelligens, ipsa utitur sua potentia, et simul adhibet conatum objecti, sub qua consideratione sibi potius (nostro modo intelligendi), quam potentiæ subordinatur : hæc enim subordinatio nihil aliud est, quam concomitantia plurium in agendo, quorum unum est quasi inchoans actionem, et cætera illi cooperantur.

15. *Scoti instantia ad hominem contra D. Thomam.*—At vero Scotus, in 2, d. 3, quæst. 8, § *Contra hæc et* § *Ad primum, versic. Ad secundum,* instat ad hominem contra D. Thomam quia secundum illum, quando intellectus efficit intellectionem, tota ratio efficiendi est objectum sibi unitum, ergo si illud objectum est subsistens, tunc intellectus nihil operatur, quia forma subsistens non potest denominare potentiam operantem. Sicut si calor ligni esset subsistens, licet esset aliter intime conjunctus ligno, non posset illud denominare calefaciens, ergo similiter intellectus non poterit dici intelligens ab objecto subsistente. Sed hæc objectio falsum supponit, quia objectum, vel species intelligibilis non est tota ratio efficiendi intellectionem, neque id unquam D. Thomas dixit, sed intellectus per se suam habet activitatem, cui adjungitur activitas objecti, ut compleatur proximum intelligendi principium, et ideo licet objectum sit subsistens, semper intellectus retinet suam activitatem, ratione cujus vere dicitur intellectionem dicere. Intelligens autem denominatur non quatenus efficit, sed quatenus informatur intellectione, quam solus intellectus immediate recipit. Sed urget Scotus, attribuendo etiam D. Thomæ, quod asserat, intellectum, qui semper est in actu, nihil recipere ab objecto præsente, et actu intelligibili : nam licet Angelus semper habeat intellectionem sui, semper recipit illam a se, ut ab objecto, quandoquidem dicitur esse intellectionis principium. At non recte exponit D. Thomam, nam cum dicit, intellectum, qui semper habet præsens objectum intelligibile in actu, ab illo nihil recipere, aperte loquitur de receptione speciei intelligibilis, per quam noster intellectus incipit de potentia in natura reduci. Item non dicit, nihil recipere, sed non moveri utique proprie, quia motus præsupponit carentiam. Et hoc modo si supponamus, Angelum semper esse in actuali cognitione sui, etiam non movetur proprie ad illum actum, quamvis illum semper ab objecto in suo genere recipiat, quatenus objectum suo modo semper illum efficit, et conservat.

16. *Tertia conclusio.—Angelus non indiget distincta specie ad sui cognitionem abstractivam. Primus modus intelligenda et probanda conclusionem quem sequitur et suadet Vasquez. —Probatur primo. — Objectio. — Solutio.— Responsio quæ afferri posset.* — Dico tertio. Propter cognitionem abstractivam propriæ essentiæ non indiget Angelus propria specie intelligibili ejus. Hæc assertio est contra Scotum, et paucos, qui illum sequuntur, aliorum enim communis esse videtur, nam simpliciter negant, Angelum se per speciem cognoscere ullo modo. Potest autem duobus modis intelligi et probari. Primo si teneamus non posse Angelum habere cognitionem abstractivam sui ipsius: nam si illam habere non potest, propter illam profecto specie non indigebit. Secundo si ex hypothesi asseramus quod licet Angelus possit se abstractive cognoscere, adhuc non indigebit specie ad talem cognitionem. Et de utroque modo dicendum est. Priorem amplectitur Vasquez, impugnat enim opinionem Scoti, negando, esse possibilem Angelo notitiam sui abstractivam. Quia vel illa notitia est propria, et quidditativa, vel est imperfecta, et quasi connotativa, qualis est in nobis cognitio spiritus, vel substantiæ et aliorum hujusmodi, quorum non habemus propriam speciem. Hæc posterior notitia est contra perfectionem Angeli, qui se proprie et quidditative cognoscit, ut est per se notum et infra dicetur et supposita quidditativa cognitione impertinens est connotativa cognitio, ergo non est in Angelo de seipso. Dices : Anima separata potest utramque cognitionem simul habere, ergo et Angelus. Respondeo, non esse parem rationem, quoniam anima habebit duo specierum genera, scilicet, acquisitas per sensus, et infusas, vel respectu sui substantiam suam per modum speciei. At vero Angelus solum habet species inditas, quæ unamquamque rem secundum proprium conceptum repræsentare valent, et ideo illa cognitio per alienas species respectu naturalium rerum ad perfectionem Angeli non pertinet. Nec Scotus in illo sensu loquitur, cum ad talem cognitionem propriam speciem Angeli requirat, connotativa autem conceptio non per proprias, sed per alienas species sit, ut in nobis contingit. At in priori modo intel-

ligendi conclusionem, cognitio sui erit intuitiva, quoniam Angelus quidditative suam essentiam cognoscit, sed existentia est necessario conjuncta essentiæ Angeli cognoscentis, ergo consequenter etiam cognoscit suam actualem existentiam, ergo talis cognitio necessario est intuitiva. Responderi potest, cum in Angelo distinguatur aliquo modo existentia ab essentia saltem in hoc, quod actualiter existere non est de essentia Angeli: etiamsi Angelus actu existat, posse præscindere ab existentia, et præcisam essentiam quidditative contemplari, talis autem cognitio abstractiva erit. Sicut potest unus Angelus alium quidditative cognoscere, sive existat, sive non existat.

17. *Contrarium tamen verius.* — *Probatur secundo.*—*Probatur tertio.*—Nihilominus probabilissimum censeo, licet possit unus Angelus habere cognitionem quidditativam et abstractivam Angeli possibilis, et non existentis, vel fortasse alicujus speciei angelicæ, non cognoscendo aliquod individuum actu, et in particulari, nihilominus si quidditative cognoscat Angelum aliquem singularem et actu existentem, non posse illum cognoscere cognitione abstractiva, sed tantum intuitiva, nec esse in ejus arbitrio, unum ab alio præscindere in tali cognitione. Probatur, quia eo ipso, quod rem singularem in particulari contemplatur, cognoscit illam, prout in se est, ergo si res actu existit, talis cognitio necessario terminatur ad illam ut actu existentem, ac proinde simul est quidditativa et intuitiva cognitio. Probatur consequentia, quia in re actu existente non distinguitur in reipsa existentia ab essentia singulari. Unde argumentor secundo, quia Angelus per eamdem speciem rei singularis sine ulla ejus mutatione quoad actum primum, intuitive cognoscit rem singularem existere, quando existit, et non existere, quando non existit: nam eo ipso, quod talem rem contemplatur, et illam non intuetur existentem, certo cognoscit, pro tunc non existere : et hoc modo cognoscit singularia ut præsentia, quando actu sunt, et antea non cognoscit illa esse futura, sed ad summum esse possibilia. Quæ omnia infra explicabimus et confirmabimus. Ergo juxta hanc doctrinam necessarium est dicere, Angelum necessario intueri existentem rem singularem, quæ existit de facto, si ad illam quidditative contemplandam convertitur. Ergo Angelus quandocumque seipsum cognoscit quidditative, necessario se cognoscit intuitive, quia se existentem supponit. Ex quo evidenter concluditur, supervacaneam esse Angelo speciem sui: nam licet illam haberet, per illam se intuitive cognosceret, quia ad talem cognitionem eliciendam necessario se existentem supponeret. Unde quod Bassolus supra dicit, intellectionem per speciem esse abstractivam, si intelligat, necessario, ac semper esse abstractivam, falsum est: nam visus per speciem videt rem, quam intuetur et unus Angelus intuetur alium, et non nisi per speciem ejus. Si vero solum intelligat, cognitionem per speciem posse esse abstractivam et intuitivam, verum secundum diversos status rei existentis vel non existentis, non vero potest eadem species gignere cognitionem abstractivam, et intuitivam ejusdem rei existentis, si talis sit, ut quidditative, et per proprium conceptum illam repræsentet, nam tunc cognitio non determinatur ad rationem intuitivæ cognitionis, nisi ab objecto in propria existentia præsente, ut est terminus talis actus, nam ex parte principii eadem omnino species talem actum efficit.

18. *Secundus modus intelligendi conclusionem.* — *Probatur primo.* — Addo præterea, quod licet admitteremus, posse in Angelo esse abstractivam cognitionem quidditativam rei singularis actu existentis, et consequenter posse seipsum abstractive cognoscere, non indigeret specie intelligibili a sua substantia distincta ad se ita cognoscendum. Probatur, nam duobus modis potest intelligi talis cognitio in Angelo, nimirum simul cum intuitiva cognitione, vel successive, cessando videlicet, ab intuitione sui per substantiam. Prior modus vel impossibilis est, vel certe est valde superfluus, et impertinens; non est ergo verisimile, datam esse Angelo speciem connaturalem proptar talem simultaneam cognitionem, quia natura superfluum abhorret. Et præterea si illæ duæ cognitiones simul esse possunt, idem principium ad illas sufficit : nam Angelus per eamdem speciem, quia intuitive videt Angelum existentem, cognosceret illum abstractive, si non existeret, ergo si utramque cognitionem potest simul habere circa Angelum existentem, per eamdem speciem illas habebit, utendo diversis modis illa specie arbitratu suo. Nam (ut infra dicam) cognitio intuitiva et abstractiva non differunt ex parte speciei, seu principii, sed ex parte termini, aut ex parte modi tendendi in rem per eamdem speciem repræsentatam. Ergo simili modo licet Angelus se posset cognoscere simul intuitive, et abstractive, utrumque actum per suam substantiam efficeret, utendo illa, ut principio ad diversum

cognoscendi modum pro sua libertate. Probatur consequentia, quia si potest cognitio terminari ad essentiam singularem existentem, præscindendo ab actuali existentia, ut illa opinio supponit, etiam poterit eadem essentia existens esse principium cognoscendi se ut essentiam, et non ut existentiam.

19. *Probatur secundo.*—Et hinc facile idem probatur, etiamsi illæ cognitiones tantum successive fiant. Qui modus imprimis supponit, posse Angelum naturaliter et pro sua libertate ab intuitiva cognitione sui cessare, quod verum non est, ut postea dicam. Deinde etiam hoc dato, posset abstractiva cognitio sola per propriam substantiam fieri, præscindendo in usu ejus ab existentia objecti, siquidem illa præciso possibilis esse supponitur. Sicut etiam e contrario si Angelo data esset species ad se cognoscendum quidditative, per eamdem sine dubio posset cognoscere se intuitive, quia non repugnat cognitionem intuitivam fieri per speciem, et illa esset sufficientissima, quia repræsentando essentiam singularem sufficiens est ad repræsentandam illam existentem, si in eo statu sit. Sicut ergo non ponitur species propter intuitivam cognitionem, ita nec propter abstractivam fingenda est, sive talis abstractiva cognitio sui sit Angelo possibilis, sive non.

20. *Quomodo Angelus propria accidentia cognoscit. — De accidentibus necessariis.* — Sed quæret aliquis, an quod dictum est de substantia Angeli, dicendum sit de omnibus accidentibus existentibus in Angelo se cognoscente. Respondeo, duplicia esse hæc accidentia: quædam quæ sunt proprietates dimanantes ab essentia, ut sunt intellectus, et voluntas, et si quæ est alia : alia sunt accidentia, vel extrinsecus provenientia, licet fortasse semper dentur, ut de speciebus intelligibilibus infra dicemus vel contingentia, licet ab intrinseco fiant, ut actus intelligendi, et volendi liberi, motus localis, et ejus terminus. De prioribus dicendum censeo non solum videri sine nova specie, sed etiam videri per substantiam intellectam, et ex efficacia ejus sine proximo, et speciali influxu ipsarum potentiarum, quia necessarius non est : nam ipsa substantia sufficit cum connaturali lumine intellectus ad efficiendam cognitionem comprehensivam sui : comprehendendo autem se, comprehendit etiam potentias suas quantum ad naturalem capacitatem earum, et quantum ad dimanationem a sua substantia, et ideo Angelus per suam substantiam etiam illas intuetur. De aliis vero accidentibus de necessaria videntur, et proprium aliquod principium, et nova efficientia objectiva (ut sic dicam) ut distincte, et in se cognoscatur, quia cum non sint necessario colligata cum substantia, non cognoscuntur ex vi illius, nec per solam efficientiam ejus in ratione objecti.

21. *De contingentibus.* — Ad explicandum autem, per quid cognoscantur, subdistinguendum est de his accidentibus, quando actu sunt, et præsentia videntur, vel quando jam non sunt, fuerunt tamen, et ut præterita cognoscuntur : de hoc posteriori statu illorum dicemus, tractando de futurorum et præteritorum cognitione, quia difficultatem similem habent. De priori vero dicendum est, Angelum cognoscere omnia accidentia contingentia, seu communia, quæ in se habet, per ipsam, et sine speciebus intelligibilibus distinctis ab illis. Ita docent Henricus, Richardus et fere omnes scholastici in locis citatis. Et probatur sigillatim, quia unus Angelus cognoscit species intelligibiles, quas de aliis rebus habet, et non cognoscit illas per alias species, alias in infinitum procederetur, ergo ipsasmet per se ipsas cognoscit, eo quod ipsæ etiam sint objecta actu intelligibilia, et per se intellectui unita. Unde eadem ratione, si forte Angelus habet alios habitus intellectuales, per ipsosmet illos videt : et idem est de actibus intellectus, quia omnia hæc sunt objecta intelligibilia actu, et per se unita intellectui. De accidentibus autem inhærentibus voluntati, vel ipsi substantiæ immediate, ut sunt ubi, et motus localis, non immerito dubitari potest, quia non videntur per se unita intellectui, cum illi non inhæreant, et quamvis in eadem sint substantia, et consequenter sint proxime conjuncta quoad propinquitatem, seu indistantiam, nihilominus non videntur unita sufficienter in ratione objecti, et potentiæ, cum inter se nullam unionem propriam immediate habeant, et ideo de his probabile est, cognosci per aliquas species proprias. Nihilominus tamen potest probabiliter defendi, per se ipsa congnosci, quia ut uniantur intellectui in ratione objecti intelligibilis, et moventis, seu concurrentis per se ad sui cognitionem, satis esse videtur illa inexistentia mutua, non per solam localem propinquitatem, sed etiam per realem unionem in eadem substantia, quæ est principale principium talis cognitionis, et conjunctim uti potest tali potentia, et objecto actu intelligibili sibi inhærente, ac subinde sibi subordinato ad talem actum cognitionis eliciendum.

Et hæc pars sicut communior, ita et probabilior esse videtur.

22. *Quid de actu quo se intelligit.* — Ultimo constat ex dictis, quomodo Angelus cognoscat seipsum quoad actum, quo se intelligit. Nam ut dixi, quoad hoc non se cognoscit Angelus per suam substantiam, sed per actum realiter elicitum a se cum suo objecto cognito. Solet autem hic ab aliquibus tractari, an Angelus cognoscendo se, verbum producat. Sed hæc questio generalis est de omni cognitione intuitiva etiam aliorum Angelorum, vel quarumcumque rerum, et tam in anima, quam in Angelis locum habet, et ideo illam omittimus, et nunc supponimus, verbum nihil aliud esse, quam intrinsecam terminum actionis intelligendi, ut actio est, quæ ad quamdam qualitatem intrinsece terminatur, quæ qualitas in intellectu est ipsemet actus intelligendi in facto esse, qui etiam conceptus, ac verbum dicitur. Et ideo, sicut est certum Angelum intelligere se, producendo actum, quo informatur, ita est certum, non se intelligere sine verbo a se producto, et in se recepto. Videantur quæ in simili quæstione de verbo visionis beatificæ dixi in superiori tomo, tract. 1, libr. 2, capit. 11, et quæ generalius de termino intrinseco actionum immanentium dixi in disp. 48 Metaphysicæ, sect. 2, num. 16. Solet etiam quæri, an hic actus, quo se Angelus cognoscit, naturalis, vel liber sit. Sed inferius occurret commodior hujus quæstionis locus : nunc naturalem, id est, necessarium quoad exercitium, illum esse supponimus. Tandem quæri potest, an illa cognitio non solum intuitiva, et quidditativa, sed etiam comprehensiva sit.. Verumtamen nunc partem affirmantem supponimus : nam cum lumen intellectus angelici sit proportionatum, et quasi adæquatum propriæ substantiæ, et comprehensio nihil aliud addat cognitioni quidditativæ, nisi adæquationem potentiæ, et actus ad objectum, ut in materia de visione DEI explicui, non videtur posse negari, quin intellectio, qua se Angelus cognoscit per seipsum, et per suum naturale lumen, cognitio comprehensiva aliquo modo sit. Quomodo autem id sit intelligendum, in sequentibus explicabitur, et si quid difficultatis in hoc occurrit, ibi expedietur.

CAPUT V.

UTRUM UNUSQUISQUE ANGELUS OMNES ALIOS INTELLIGAT PER EORUM ESSENTIAS, VEL PER SPECIES, ET UNDE ILLAS HABERE POTUERIT.

1. *Prima opinio Vasquii et aliorum.* — *Rejicitur.* — Quod unusquisque Angelus cæteros cognoscat, supra probatum, et fere per se notum est, supposita Angelorum natura, et existentia. Solum ergo de modo talis cognitionis dicendum superest. Hic autem modus spectari potest vel in ipso actu, vel ex parte medii : de priori dicemus postea, nunc autem medium, quo talis cognitio fit, in sensu tractato in capite præcedenti, inquirimus. Unde fere iidem sunt modi dicendi, quos breviter attingere oportet. Primus est, Angelum ad cognoscendos alios non indigere aliquo medio præter intellectum suum, quia per illum constitutus est in actu primo sufficienti, et completo ad intelligenda omnia sine alia cooperatione objecti, vel per ipsum immediate, aut per speciem ejus. Ita videntur sentire, qui generaliter negant species intelligibiles, quos ita exponit, et sequitur Vasquez. Sed ejus opinio quatenus negat proprium concursum objecti, vel singularis est, vel paucorum Nominalium, multumque aliena est a recepta doctrina de sensibus, et de aliis potentiis animæ cognoscitivis. Quod si in sensibus, et intellectu hominis hæc admittitur, ut ille auctor facit, non potest probabilis ratio differentiæ in Angelis reddi, ut in capite tertio docui, unde ex ibi dictis hæc opinio pro materiæ capacitate sufficienter refellitur.

2. *Secunda opinio.* — *Refellitur fundamentum tanquam hæreticum.* — Secundus modus dicendi est, unumquemque Angelum cognoscere alios per suam essentiam, superiores quidem tanquam per effectum, inferiores tanquam per causam. Hæc videtur fuisse opinio auctoris libri de Causis, proposit. 8, dum ait : *Omnis intelligentia scit quod est supra se, et quod est sub se, quoniam est causa ei, et scit quod est supra se, quia acquirit bonitatem ab eo.* Quorum verborum sensus quoad cognitionem intelligentiarum inter se esse videtur, quod superior intelligentia est causa inferiorum immediate, vel mediate, et ideo per suam substantiam tanquam eminenter continentem inferiores, illas cognoscit. Si vero intelligentia ad sibi superiores comparetur, est effectus illarum, et ideo per se tanquam per effectum

superiores tanquam sui causas cognoscit. At D. Thomas, in commentario illius libri, in alio sensu catholico illam propositionem exponit, quem in sequenti capite referemus. Solet autem a scholasticis frequenter tribui illa opinio Avicennæ, tract. 9 suæ Metaphysicæ, c. 4, qui dixit, Deum solum creasse immediate primam intelligentiam, et hanc creasse secundam, et secundam tertiam, et sic consequenter de omnibus. Nam ex hoc principio sequi videtur ille modus cognoscendi. Et ita exponit illam sententiam D. Thomas 2, contr. Gent., c. 98. At vero (ut optime dicit) fundamentum illud hæreticum est, nam solus Deus est creator rerum omnium, et ita omnes Angeli ab illo solo creati sunt, ut *supra* dictum est, et in Metaphysica, disp. 20, sect. 2, et aliis locis ibi allegatis. Unde nullum superest probabile fundamentum hujus sententiæ.

3. *Prima conclusio.—Angelus alios non cognoscit per propriam ipsius substantiam.*—Dicendum ergo primo est, unum Angelum non cognoscere alios per substantiam propriam intelligentis. Ita docet divus Thomas, dicta quæst. 56, art. 2, et dicto cap. 98, et quæst. 8, de Verit., art. 7, et reliqui theologi communiter. Probatur autem breviter: nam duobus modis intelligi potest, propriam essentiam intelligentis Angeli esse medium cognitum, id est, per modum speciei intelligibilis, quæ directe, et immediate ducit in cognitionem talis objecti, vel medium cognitum, sicut est causa, vel effectus, quando est cognitione illius aliud cognoscitur. Hæc præcipue agimus de priori medio, de quo est evidens assertio ex dictis, in capite tertio, ubi ostensum est, substantiam Angeli non esse repræsentativam intentionaliter aliarum rerum a se distinctarum. Et præterea licet unus Angelus esset effectus alterius, non posset Angelus ab alio factus cognoscere suum effectorem per se tanquam per se speciem, quia nec eminenter contineret suum superiorem, nec illum intentionaliter repræsentaret. E contrario vero ex illa hypothesi si posset fortasse superior cognoscere inferiorem per suam substantiam, non tamen proprie tanquam per medium incognitum, sed cognoscendo et comprehendendo se, sicut Deus in se et per se creaturas cognoscit, utique comprehendendo se, et non aliter. Extendendo vero sermonem ad medium cognitum, cum inter substantias angelicas secundum fidem et veram philosophiam non sit habitudo causæ et effectus, consequenter fit, non esse unum medium cognitum, per quod alia cognoscitur tanquam effectus in causa, vel causa ex effectu. Et præterea etiam illo posito, cognitio per effectum esset imperfecta, et per illam non cognosceretur Angelus superior, prout est in se. Et ideo etiam ex hac parte illud medium esset insufficiens. Quia si unus Angelus esset causa alterius, esset causa æquivoca altioris speciei, ut Avicena supponebat: ergo non posset superior per substantiam inferioris prout in se est cognosci. Antecedens cum consequentia patent, quia nec Angelus inferior posset producere superiorem, nec intra eamdem speciem unus alium creare posset, cum nullum ordinem inter se habeant, per solum autem effectum æquivocum non potest causa perfecte et prout in se est, cognosci, cum talis effectus inferior sit, et virtutem ac perfectionem causæ non adæquet.

4. *Objicitur primo.* — *Objicitur secundo.* — Dices, posse unum Angelum cognoscere cæteros per suam substantiam cognitam propter similitudinem, seclusa etiam causalitate. Probatur, quia Angelus cognoscendo se, cognoscit gradum intellectualem, ergo cognoscit sub illo esse varios modos participandi illum inter se similes, licet species diversos, ergo ita cognoscendo se, cognoscet omnes alios Angelos sub eodem gradu contentos. Accedit, quod Angeli per speciem generis cognoscunt omnes species, juxta sententiam D. Thomæ infra tractandam, sed Angelus per suam substantiam cognoscit genus Angeli, ergo cognoscit omnes Angelorum species, et consequenter etiam individua. Ac denique saltem hoc argumentum concludet, si sunt plures Angeli unius speciei, quemlibet, cognoscendo se per suam substantiam, cognoscere alia individua illius speciei, et quidditative propter æqualitatem, et intuitive, quia videndo se, videt etiam actualem relationem similitudinis ad alium Angelum in specie similem, quæ sine intuitione termini videri non potest.

5. *Ad primam objectionem quid respondendum.* — Ad hoc vero dicendum imprimis est, Angelum cognoscendo se per suam substantiam, cognoscere gradum intellectualem, seu genus Angeli in tali specie contractum, et talem speciem determinatam ad hoc individuum, quod est ipse Angelus se intuens: nam hæc sibi essentialia sunt, non potest ergo illis non cognitis se cognoscere. Unde ulterius etiam poterit cognoscere quasi abstracte et præcise tale genus vel speciem, cognoscendo talem gradum intellectualem esse multiplicabilem, seu participabilem variis modis, vel talem speciem Angeli posse habere plura individua, quia

hæc est veluti intrinseca proprietas gradus seu naturæ creatæ, et ideo per idem principium, per quod talis natura, vel gradus quidditative cognoscitur quoad actualem essentiam suam, cognoscitur etiam quoad illam capacitatem, seu participabilitatem. Et hoc modo dicunt theologi infra citandi, posse Angelum per substantiam suam cognoscere alios Angelos in eo, in quo sunt similes, seu quoad prædicata communia, non vero quoad propria. At vero ex vi cognitionis sui non poterit Angelus cognoscere, quales sint naturæ, vel species possibiles sub illo gradu intellectuali, quia nec naturæ specificæ sunt de essentia communis gradus intellectualis, nec cognosci possunt ex vi cognitionis ejus, prout contracti ad unam speciem tantum, quomodo ab Angelo, se cognoscente per suam essentiam, cognoscitur.

6. *Respondetur in forma. — Solvitur secundum argumentum.* — Ad argumentum autem primum, num. 4, factum respondetur, licet per substantiam unius Angeli cognoscatur gradus intellectualis ut variis modis participabilis, id solum esse confuse, quoad particulares modos, seu differentias, quia solum cognoscitur ille gradus quoad capacitatem quasi passivam, seu objectivam plurium determinationum, ipsæ autem determinationes non possunt distincte per illud solum principium cognosci. Ad secundum vero negatur simpliciter principium illud, quod Angelus cognoscens genus aliquod, per idem principium cognoscit omnes species ejus. Non est enim hoc verum, nisi fortasse quando cognitio fit per speciem eminentem et universalem, per se primo respicientem tale genus, ut infra videbimus. Substantia vero propria, per quam Angelus se cognoscit, non est talis species formaliter, nec eminenter: nam se tantum repræsentat, et sibi (ut ita dicam) est adæquata; superiora vero tantum, prout in illa continentur, per eam cognosci possunt. Eademque fere ratio est de natura specifica Angeli respectu individuorum: nam esto Angelus cognoscendo se, cognoscat esse speciem illam capacem aliorum individuorum, non tamen ex vi illius principii poterit cætera individua cognoscere secundum proprios conceptus et particulares proprietates entitativas, etiam abstractivo conceptu, quia modi particulares aliorum individuorum non repræsentantur in uno individuo cognito. Quia ad hoc non sufficit æqualitas (quamvis de illa etiam res sit incerta), sed requiritur identitas in particulari entitate, quia per illam species ad individuum determinatur. Unde minus poterit Angelus per suam substantiam cognoscere intuitive alium, seu existentiam alterius individui ejusdem speciei, quia cognitio intuitiva intellectualis includit proprium conceptum rei, quæ videnda est. Nec relatio similitudinis potest esse medium cognitum, per quod existentia alterius termini cognoscatur, quia potius ad cognoscendam relationem, cognitio fundamenti et termini supponenda est, quia vel non est nisi mutua denominatio ex utriusque coexistentia, vel si est aliquid aliquo modo distinctum, ex illis resultat et ab illis essentialiter pendet.

7. *Aliquorum responsio. — Impugnatur.* — Addunt vero aliqui, quamvis non possit Angelus per suam substantiam cognoscere alium proprio conceptu, prout in se est, posse nihilominus cognoscere illum alieno et quasi connotativo conceptu, instar sui illum concipiendo: sicut cognoscit Deum imperfecto modo et instar sui, vel sicut nos modo nostro et ad instar quarumdam materialium rerum Angelos concipimus. Nam ad hunc cognoscendi modum non semper requiritur habitudo causæ et effectus, qualis est inter Deum et Angelos, sed sufficit alia convenientia seu proportio, licet imperfecta inter unam et aliam rem cognitam. Sed merito reliqui theologi hunc modum cognoscendi prætermiserunt, quia revera non est Angelis accommodatus respectu aliorum Angelorum. Quia imprimis non potest illo modo unus Angelus ex vi cognitionis sui cognoscere alterum Angelum esse, sicut cognoscit Deum, ut infra videbimus, quia talis cognitio requirit habitudinem causæ et effectus, ut constat. Unde fit, ut ad concipiendum ex cognitione sui alium Angelum instar sui et imperfecto modo, vel aliunde supponi debeat cognitio, quod alius Angelus sit, vel non possit ille conceptus esse particularis alicujus Angeli etiam imperfectus, sed solum confusus et communis, quia jam a nobis explicatus est.

8. *Progreditur impugnatio.* — Probatur utraque pars, quia unus Angelus per se, aut ex se non potest cognoscere alium Angelum esse, cum non sit causa, nec effectus ejus, ergo nec potest alium in particulari concipere, proprio scilicet, conceptu, non dico *proprio,* id est, perfecto seu non connotativo, sed dico *proprio,* id est, non communi, quia non habet, unde ex cognitione sui aliquid particulare, et proprium de alio Angelo concipiat. In quo est magna differentia inter Deum, et Angelum : nam Angelus ex se cognoscit Deum ut creatorem, et primum spiritum, qui est pro-

prius conceptus Dei, id est, non communis, licet non sit proprius, id est, prout in se est, sed quo concipitur Deus ad instar cognoscentis, additis negationibus excludentibus imperfectionem. De alio vero Angelo non potest alter Angelus per se formare conceptum illi soli convenientem, sed communem, qualis est conceptus spiritus creati, vel compositi, aut immaterialis, et in his proprietatibus similis cognoscenti, quæ omnibus aliis Angelis communes sunt. Et ideo tunc revera non cognoscuntur alii Angeli, vel aliquis eorum in particulari, sed cognoscitur aliquid commune omnibus Angelis, et ipsi etiam cognoscenti se. Quem modum cognoscendi alios Angelos per substantiam cognoscentis alii theologi non negarunt, nec omiserunt, ut jam diximus et declaravimus. Neque talis cognitio potest dici imperfecta, seu per conceptum connotativum : nam respectu objecti proprii et universalis est propria, et essentialis; respectu vero particularis est confusa, et potentialis magis, quam actualis, ut declaravi. Igitur conceptus proprius alterius Angeli, etiam connotativus, non communis aliis non potest formari ab alio per suam substantiam, nisi supponatur aliunde habere particularem cognitionem talis Angeli, quam profecto habere non potest, nisi vel per substantiam, vel per speciem propriam Angeli cogniti, quæ cognitio maxime propria est, imo etiam essentialis, et quidditativa, ut capite sequenti dicam. Ergo illa posita est impertinens alia cognitio imperfecta, seu per proportionem, aut comparationem ad cognoscentem, nos enim utimur illo modo cognoscendi in rebus, quas per proprios conceptus, et species cognoscere non possumus, non vero in rebus, quas clare videmus, ergo multo minus Angelus. Item etiam secundum illum cognoscendi modum vix potest intelligi in uno Angelo conceptus alterius, qui non terminetur ad illum, ut in se est, sed instar cognoscentis, qui non sit communis cæteris Angelis distinctis a cognoscente, nunquam ergo unus Angelus illo modo alium in particulari cognoscit.

9. *Tertia opinio.* — Tertius modus dicendi est, unum Angelum cognoscere alium per essentiam Angeli intellecti. Hanc opinionem refert D. Thomas, dicta q. 8, de Verit., art. 9, et quamvis illam non probet, dicit posse aliquo modo solvi argumenta contra illam. Eam sequitur ex parte Scotus supra, eodem enim modo philosophatur de cognitione Angeli circa alium, ac circa seipsum, dicitque unum Angelum cognoscere intuitive alium per essentiam cogniti, abstractive autem per speciem intelligibilem. De hac vero secunda parte nunc non agimus, nam illam quoad necessitatem speciei paulo post tractabimus, quoad distinctionem vero inter cognitionem abstractivam, et intuitivam dicta in præcedenti capite observanda sunt et in sequenti aliquid dicemus. Et hanc opinionem sequuntur Gabriel, Ochamus, Bassolus, et alii citati capite præcedenti in prima, et secunda opinione, et sequitur Molina, licet diverso modo, ut declarabo.

10. *Probatur.* — Fundamentum hujus opinionis est, quia objectum eo ipso, quod intelligibile est, effective potest concurrere cum intellectu ad cognitionem sui, id est, ipsius objecti. Quod non minus affirmat Scotus de objecto materiali, in quo certe ipsius opinio probabilis non est, ut infra dicam. De objecto autem immateriali in particulari locuti sunt antiqui, qui (ut divus Thomas refert) illam opinionem tenuerunt, et ita etiam illam defendit Molina, et esse probabilem sentit divus Thomas, dicto artic. 7, et dicto cap. 98, 2. contr. Gent. et ibi Ferrariensis. Et probatur, quia substantia immaterialis est intelligibilis actu, ergo ex hac parte non minus potens est ad efficiendam intellectionem sui in alio intellectu, quam in suo, quia talis effectus non magis excedit virtutem talis causæ, eo quod in alio fiat, quam cum in ipso intelligente fit. Sicut potest unus Angelus movere alium, sicut movet seipsum, et potest etiam illuminare alium, ut infra dicemus. Igitur ex parte virtutis activæ non est repugnantia in hac efficientia. Neque etiam est ex parte conditionis requisitæ, quia ad hoc sufficit conjunctio Angeli intelligendi cum intellectu Angeli intelligentis per intimam propinquitatem absque distantia inter ipsos, quæ facile inter Angelos esse potest, ut per se notum est. Non enim est necessaria unio per propriam informationem, vel inhærentiam, ut jam dictum est. Nec etiam est necessaria unio naturalis per modum essentiæ, et proprietatis, qualis inter essentiam Angeli, et proprium intellectum intercedit, quia nulla apparet ratio, ob quam illa sit requisita ad efficientiam objecti intelligibilis, ut tale est. Unde sine tali unione divina essentia concurrit per seipsam per modum objecti ad effectionem visionis beatificæ, cur ergo non erit idem cum proportione in essentia Angeli objecta intellectui alterius, et intime illi præsenti absque alia unione.

11. *Dupliciter hæc opinio explicatur.* — *Prior modus improbatur.* — Duobus modis po-

test hæc sententia intelligi, scilicet, vel affirmando hunc modum intelligendi alios esse unicum in Angelis et ita necessarium, ut omnis alia cognitio per speciem Angeli intellecti excludatur : vel solum affirmando, illum esse unum modum, quo unus Angelus cognoscit alium, quo uti potest, cum voluerit et alterius præsentiam commodam habuerit, non tamen esse unicum modum et necessarium, sed absque tali efficientia Angeli fieri etiam posse, ut ab alio intuitive cognoscatur. Priori modo intellecta illa sententia mihi improbabilis videtur. Quia alias nunquam unus Angelus posset alium cognoscere, nisi quando haberet illum intime præsentem suo intellectui per substantiam suam. Unde per hoc solum, quod unus Angelus distet ab alio per minimum spatium, fiet illi absens et invisibilis. Utrumque autem est incredibile : nam esset magna imperfectio angelicæ naturæ, quæ non debet illi gratis attribui, cum inter homines tanta dependentia, ut unus ab alio videri possit, non inveniatur. Posset tamen negari consequens illud, dicendo, Angelum posse effective concurrere ad intellectionem sui in alio Angelo, etiamsi ab illo localiter distet, non agendo per medium, sed immediate agendo in distans, vel simul cum illo. Ita enim docent Scotus et qui illum sequuntur. Et in actione immateriali non videtur hoc inconveniens, quia distantia, vel propinquitas localis est valde accidentaria rebus spiritualibus et quod facit in corporibus propinquitas loci, facit in spiritibus debitus ordo, ut Augustinus dixit. Quæ quidem doctrina in generali sumpta probabilis est et fortasse aliquando erit in sequentibus necessaria. Tamen in puncto præsenti non videtur accommodata, quia in præsenti non solum requiritur intima propinquitas inter potentiam et objectum intelligibile in ratione agentis et patientis, sed maxime in ratione duorum coagentium, et constituentium unum principium integrum actionis vitalis, quæ constitutio unius principii ordine naturæ antecedit effectionem actualem : ad illam ergo necessaria est illa propinquitas, vel major etiam unio, ut statim dicetur. Aliud inconveniens est, quod saltem dependeret Angelus intelligens ab alio Angelo intellecto, ut videre illum posset, ita ut non posset illum videre alio nolente, quia concursus effectivus Angeli videtur liber ipsi Angelo efficienti, ut supra dictum est. Denique est aliud inconveniens, quia tunc unus Angelus non posset simul videri a pluribus, quia vel non esset pluribus propinquus, vel certe non potest simul plures actiones efficere. Accedit, quod licet daremus, hunc modum esse possibilem, nulla ratione probari potest esse necessarium, vel unicum, ut ex dicendis patebit.

12. *Posterior quoque modus rejicitur, et astruitur secunda conclusio.—Unus Angelus non potest alios per suas substantias intelligere. — Probatur primo a quibusdam. — Confirmatur. — Hæ probationes non omnino placent.* — At vero intellecta posteriori modo illa sententia, scilicet, quod ille modus cognoscendi alium per essentiam cogniti sit possibilis, non tamen necessarius, non est improbabilis, ut ex divo Thoma et Ferrariense retuli. Nihilominus dico secundo, unum Angelum non posse cognoscere alium per essentiam Angeli intellecti, vel, quod perinde est, unum Angelum non posse effective concurrere per suam substantiam ad intellectionem, qua ab alio cognoscitur. Ita est opinio D. Thomæ, locis citatis, quam in eisdem, sequuntur Cajetanus, Ferrariensis et cæteri moderni Thomistæ et Capreolus, in 2, d. 3, q. 2, art. 3, ad 8, primo loco positum contra 1 conclus., ubi excedit, contrariam sententiam erroneam vocando. Idem tenent frequentius alii theologi, in 2, d. 3, Bonaventura, Richardus, Hervæus, Major, Argentina, Ægidius ibi, et tract. de cognit. Angelor., q. 1, art. 3, Marsilius, in 2, q. 7, art. 1, in secunda ejus parte, Alensis, 2 p., q. 24, memb. 2. Idem Henricus, quodlib. 4, q. 7, et quodlib. 5, q. 14, nam licet differat vel in numero specierum, vel in nomine, vocando principium hujus cognitionis habitum scientialem, tamen in re convenit, maxime quoad hoc, quod cognitio alterius per ipsius cogniti substantiam non fit. Atque hanc sententiam aliqui certiorem putant de Angelis superioribus intelligentibus inferiores, quia objectum intelligibile ut adjuvet intelligentem et cum illo concurrat, debet illi esse æque immateriale : sed Angelus inferior non est æque immaterialis, ac superior, ergo non potest illum ad intelligendum in actu constituere et quasi perficere. Oportet ergo, ut per speciem proportionatam perfectionis superioris Angeli elevetur et quasi immaterialior fiat, ut cum illo possit ad sui cognitionem cooperari. Ita fere divus Thomas, dicta quæst. 8, de Verit., art. 7. Et est probabilis ratio. Possetque aliter formari de inferioribus intelligentibus superiores, quia principium intelligendi debet esse commensuratum intelligenti et intellectui ejus. Unde divina essentia licet maxime immaterialis et intelligilis sit, non posset per se cognosci

ab intellectu angelico, quantumvis perfecto, nisi elevaretur per lumen alterius ordinis divini, ergo etiam substantia superioris Angeli excedit intellectum inferioris, et ideo naturaliter non potest illi deservire per modum speciei intelligibilis, sed oportet, ut per speciem minus immaterialem captui inferioris Angeli accommodetur. Neutra vero ex his rationibus habet locum inter Angelos ejusdem speciei, neque ita cogunt, quin solvi possint.

13. *Probatur item ab aliis.* — Secundo ergo probatur aliter assertio, quia si unus Angelus per seipsum effective concurreret ad intellectionem, quam alter de ipso elicit, illaberetur menti ejus, sed impossibile est, spiritum creatum illabi menti alterius, ergo. Major, seu sequela probatur, quia illabi menti nihil aliud est, quam intra illam existendo, eam efficaciter immutare, hoc autem faceret unus Angelus in eo casu in mente alterius. Minor autem probatur ex communi sententia theologorum, docentium solam Trinitatem menti illabi, ut dixit Augustinus alias Gennadius, de Ecclesiast. dogmatib., cap. 83, alias 82, et secuti sunt theologi. D. Thomas, 3 p., q. 8, art. 8 ad 1, et q. 64. art. 1, et idem sentit cum Magistro, in 2, d. 8, art. 5, ad 3, et ita illum exponit Ferrariensis 4, contr. Gent., cap. 18, idem tradit Bonaventura, eadem d. 8, in ejus secunda parte, art. 1, quæst. 2, Hervæus, dist. 9, q. 1, art. 2, ad 2, Argentina, d. 7, q. 1, art. 1, concl. 3, ubi citat Fulgentium, de Fide ad Petr., cap. 3, ubi de Angelis ait : *Inest singulis naturalis terminus, quo a se invicem discernuntur, quia nullus eorum in alio est.* Favet item Bernardus, serm. 5, in cantic., circa finem, dicens, *nullum creatorum spirituum per se mentibus nostris applicari.* Et infra : *Nec ipsi Angeli ita se alterutrum capiunt.*

14. *Hæc ratio etiam non placet, et ut illi satisfiat exponitur illapsus. — Qualis illapsus sit Dei proprius in creaturas.* — Verumtamen neque ista ratio convincit, quia fundatur solum in significatione nominis *illapsus,* quæ multiplex esse potest, et late sumptus aliquis illapsus non repugnat, et proprius, qui repugnat, ex contraria assertione non sequitur. Probatur, quia illabi ad late sumptum solum significat ingredi in locum alterius, imo in rigore Latino dicitur illapsus, etiamsi per ingressum unius aliud expellatur, sicut dicitur fluvius mari illabi : et sic posset dici una substantia illabi alteri, præcipue quando illa immutata manente intra illam ingreditur, sicut potest dici anima corpori illabi, et unum corpus illabi in aliud, cum per miraculum illud permeat et penetrative cum illo manet in eodem loco. Hoc ergo modo potest facile Angelus esse secundum substantiam præsens intime in corpore, vel in animo hominis et unus Angelus potest esse præsens alteri. Verumtamen id non satis est ad illapsum proprium, de quo theologi loquuntur. Si vero ultra hanc præsentiam addatur aliqua operatio unius in alterum, tunc magis acceditur ad illapsum, quomodo dixit Gregorius, lib. 17, Moral., cap. 20, alias 18 : *Dæmon si suggestioni ejus primo non resistitur, repente totus ad interiora cordis illabitur.* Sed hic etiam illapsus improprius, et quasi accidentarius, imo et extrinsecus censetur, quia operatio illa accidentalis est, et non supponit nisi substantiæ propinquitatem. At vero illapsus unius substantiæ in aliam a theologis dictus est, quando una substantia est in alia intime continendo illam in suo esse, tanquam habens dominium et potestatem in illam, quomodo potest dici anima nostra illabi corpori et non e contrario. Et sic inter substantias spirituales sola divina illabitur cæteris, quia sola illa continet omnes in esse, et unus Angelus in suo esse ab alio non pendet. Et in hoc sensu dixit Beda, Actor 5 : *Animam, et mentem hominis nulla creatura juxta substantiam potest implere.* Et sic etiam intelligendum est dictum Fulgentii, cum ait, unum Angelum non esse alio, quia nullus alium in esse, vel substantia continet. Unde cum pro ratione reddit, quod singulis naturalis terminus inest, non de termino quantitatis corporeæ, sed essentiæ et naturæ intelligendum est. Nam ob limitationem uniuscujusque unus ab alio non pendet. Deinde solus etiam Deus operatur in mente, vel in alio spiritu cum efficacia et suprema potestate in illum, ideoque solus etiam dicitur illabi menti hominis, vel Angeli, in quo sensu videtur locutus Bernardus supra et Beda, cum adjungit : *Satanam implere interdum animas suæ malitiæ virus inserendo, non tamen per seipsum intrando, siquidem hæc potestas solius divinitatis est.* Et sic etiam loquitur Gennadius.

15. *Satisfit jam præcedenti rationi. — Secunda ratio refutatur.* — Sic ergo declarato illapsu, ad secundam rationem facile responderi potest, ut unus Angelus per suam substantiam cognoscatur ab alio, et is, qui intelligitur, cum alterius intellectu ad sui cognitionem concurrat, non esse necessarium, ut Angelus intellectus sit in intelligente tanquam conservans illum in esse, nec tanquam illi

efficaciter prædominans, aut tanquam dans vim intelligendi, aut alio simili modo proprio divinitatis in eo existens, sed satis esse, ut assistat illi vel omnino simul secundum substantialem præsentiam, vel secundum aliam sufficientem propinquitatem, et quod illum objective determinet ad talem actum, non tantum illum terminando, sed etiam illum coefficiendo. Et ita non sequitur tribui uni Angelo respectu alterius illapsum proprium, sed solam coexistentiam aliquam et coefficientiam, quæ si largo modo vocetur illapsus, parum referet, eritque de solo nomine quæstio, de quo non est contendendum, quando de re constat. Nam quod unus Angelus possit esse intime conjunctus alteri secundum substantialem præsentiam et ad instar penetrationis (ad rem explicandam) certissimum est, quod autem possit unus in alio aliquid efficere etiam secundum intellectum, fortasse est probabilius, ut infra tractando de speciebus et latius de locutione Angelorum videbimus : neque inde sequitur quod tribuatur Angelo illapsus singularis Dei. Ergo etiamsi illa duo in præsenti concedantur, non sequetur illapsus impossibilis spiritui creato.

16. *Vera ratio pro secunda conclusione.* — Tertia ergo et unica ratio mihi probabilius videtur ostendere, non posse hoc modo unum Angelum cognoscere alium per substantiam cogniti, videlicet, quia ut una actio ab objecto et potentia indivisibiliter, ac vitaliter prodeat, necesse est, ut illa principio ita inter se uniantur, ut aliquam subordinationem inter se servent, ita ut ad motionem, vel influxum unius alterum illi cooperetur. Sed hæc subordinatio non invenitur inter Angelum intelligentem et substantiam alterius, ergo. Minor per se evidens est, quia si prius natura, quam Angelus eliciat intellectionem alterius, ad summum potest præcedere præsentia Angeli cognoscendi ad intellectum cognoscentis per realem indistantiam, quæ ad subordinationem non sufficit. Major autem declaratur et probatur, quia alias non potest actio inchoari ab utroque illo principio, nisi per accidens et quasi contingenter. Probatur, quia (ut suppono) neutrum ex illis principiis ex necessitate naturæ operatur, quia et Angelus cognoscens alium libere exercet actum, cum sit dominus illius et Angelus cognitus si aliquam efficientiam alteri præstat ad sui cognitionem, libere illam præstat : nam quidquid Angelus extra se efficit, libere efficit, ut paulo post in simili ostendam. Neque unus illorum per voluntatem suam potest alterum ad concurrendum necessitate, quia neuter obedit alterius voluntati ad nutum, nec potest inter eos naturalis sympathia cum fundamento fingi. Unde posset unus Angelus velle alium videre et non posset, quia alter non vult concurrere et e contrario licet unus vellet cognosci ab alio, non sequeretur effectus, donec alius vellet intellectionem elicere. Ergo non potest unus Angelus cognoscere alium, nisi concurrentibus simul utriusque voluntatibus. At vero illæ duæ voluntates non possunt simul convenire, nisi vel fortuito et casu, quod est contra perfectionem et ordinem naturæ, vel nisi unus præcognoscat voluntatem alterius et illi annuat : hoc autem et magnam imperfectionem in cognoscente supponit, scilicet, quod non possit alium cognoscere, nisi ille velit et repugnantiam involvit. Quomodo enim cognoscet voluntatem alterius, si illum nondum cognoscit ? vel quomodo desiderabit, ut alter sibi cooperetur, si alterum ignorat ? Ergo necesse est, inter potentiam et objectum aliquam conjunctionem, vel subordinationem præcedere, ratione cujus necessario unum alteri cooperetur, et ita ex utroque coalescat unum principium per se, ac proximum talis actus, hæc autem unio inter substantiam creatam et intellectum alienum non potest esse, nisi per intelligibilem speciem, ergo.

17. *Confirmatur inductione.* — Unde confirmatur, ac declaratur inductione : nam species intelligibilis, quia inest potentiæ per modum formæ, habet hanc subordinationem ad illam, ut eo ipso, quod potentia conetur ad actum, comitetur illam species, sicut cooperantur potentiæ habitus in illa existentes. In Angelo etiam respectu cognitionis sui supra explicuimus facile subordinationem, quia idem principium principale, in quo radicatur intellectus et quod illo utitur, est ipsum intelligibile objectum, a quo simul cum intellectu progreditur actio. In visione etiam beata objectum visum per se potest conjungi potentiæ, quia ibi intellectus videntis lumine illustratus subordinatur ipsi Deo tanquam primo motori ad talem visionem, qui etiam potest seipsum per modum objecti ad efficientiam ejusdem visionis quasi applicare, ut more nostro loquar et in proprio loco superiori tomo declaravi. Inter potentiam autem intellectivam unius Angeli et substantiam alterius, vel quidquid est intelligibile in ipso, nulla est unio, vel conjunctio, quæ hunc modum operandi participet, aut imitetur, nec sola propinquitas etiam intima sufficit, ut declaravi. Et ideo inspecto naturali ordine non est verisimile, posse unum Ange-

lum cognoscere alium per solam cogniti substantiam. Dico autem, *inspecto naturali ordine*, quia Deus de potentia sua facere posset, ut ex tali objecto et potentia sine specie media prodiret intuitio : tunc autem oporteret, ut Deus aliquo superiori modo illa conjungeret in ordine ad opus, seu applicaret et moveret illa ad talem agendi modum. Et juxta hæc posset accommodari ratio de illapsu supra facta, quia sine illapsu proprio et rigoroso, non potest objectum distinctum per se sufficere ad se conjungendum alienæ potentiæ in ratione actus primi sufficientis alteri ad intelligendum, solusque Deus potest id facere propter rationem datam.

18. *Quarta opinio.*—Quartus modus dicendi est, Angelum cognoscere alios per substantias eorum mediate, id est, per species manantes a substantiis actu intelligibilibus in intellectum uniuscujusque Angeli intelligentis. Qui dicendi modus differt a præcedenti, quia non tribuit objecto spirituali, et intelligibili in actu immediatam efficientiam per seipsum in actum alterius intelligentis ipsum, convenit tamen cum illo in hoc, quod tribuit tali objecto aliquam immediatam efficientiam in intellectum alterius, per quam seipsum quodam modo immittit in alterius intellectum, utique in esse repræsentativo per intelligibilem speciem, qua mediante alter sit potens ad tale objectum intelligendum. Atque ita fatetur hæc sententia, unum Angelum cognoscere alium per speciem ejus, et addit accipere illam ab objecto cognito. Et quoad priorem partem illam supponimus, et paulo post probabitur. Quoad alteram vero tenent illam Scotus et omnes, qui generaliter docent, Angelum accipere species a rebus etiam materialibus, cum quibus capite sequenti agemus. Et eamdem sententiam tradit Alensis, 1 part., quæst. 24, memb. 2, ubi varie quidem loquitur : nam argumentando *in* § *Sed contrarium videtur*, expresse dicit : *quod ille Angelus, qui cognoscitur, cum sit lux, facit speciem suam in alio cognoscente*, et infra dicit : *in Angelis esse naturam dativam specierum sibi invicem, quia in eis est natura luminis sicut lumen sensibile habet naturam dandi sensui speciem sui*. Et postea in resolutione dicit, *quod unus Angelus cognoscit alium per speciem non innatam, sed potius acquisitam*. Addit tamen rationem obscuram : *Quia ipse* (inquit) *illam facit in se*. Quæ verba repugnant prioribus : nam si Angelus, qui cognoscitur, facit speciem suam in alio : ergo Angelus, qui alium cognocit, non illam sibi facit in se, sed ab alio illam recipit. Videtur tamen inferius hanc concordiam insinuare, quia simpliciter unus Angelus recipit speciem alterius ab ipso, ut tamen illam recipiat, *requiritur conversio ipsius cognoscentis supra cognitum*, et ideo dicitur facere eam in se aliquo modo, licet absolute illam ab alio recipiat.

19. *Probatur.*—*Hæc opinio de possibili probabilis est.* — Fundamentum esse potest, quia substantia Angeli est actus intelligibilis, ergo potest imprimere speciem sui in intellectum alterius, ergo de facto ita sit cognitio inter Angelos. Major supponitur ut communis, et per se clara. Prima consequentia probatur, tum quia quod est actu tale, potest efficere in eo, quod est tale in potentia, tum etiam quia res spiritualis dicitur intelligibilis actu, non tantum in ratione termini : nam hoc modo etiam res materialis est intelligibilis actu, sed in ratione objecti motivi, ergo habet vim movendi potentiam intellectivam : non movet autem, nisi imprimendo speciem, ergo : tum præterea, quia omne sensibile in actu potest speciem sui producere in sensu capaci, ergo etiam intelligibile in actu, est enim proportionalis ratio, vel certe major, quia objectum intelligibile perfectius, et actualius est. Et confirmatur, quia intellectus angelicus est potentia passiva, seu receptiva naturalis speciei alterius Angeli, ita ut naturaliter possit de potentia ejus educi, quia illa species est accidens ordinis naturalis educibilis de tali potentia, ergo tali potentiæ passivæ naturali correspondere potest, et debet aliqua potentia activa naturalis eductiva talis speciei, ergo maxime habet illam potentiam ipsum objectum actu intelligibile. Unde probatur altera consequentia, quia ordo naturalis providentiæ est, ut ea, quæ in potentiis naturalibus continentur, per illas, et non immediate ab auctore naturæ fiant, si commode fieri potest. Atque hæc quidem sententia saltem de possibili probabilis est : nam quod solet contra illam objici, quod substantia creata non est immediate activa alicujus formæ in alio subjecto, non cogit, quia in formis materialibus fortasse potest una efficere aliam sibi similem in natura, et in immaterialibus non est inconveniens, ut in ordine ad sui manifestationem faciat formam sibi intentionaliter similem. Et sicut supra dicebamus, posse substantiam Angeli immediate concurrere effective ad intellectionem sui in ipsomet se intelligente, ita non videtur inconveniens, quod possit substantia unius Angeli efficere in alio formam intentionalem, per

quam possit ab alio cognoci. Denique alia argumenta, quæ contra hanc sententiam fieri solent, non cogunt, ut in simili videbimus, de locutione Angelorum disputando.

20. *Tertia conclusio quadripartita.* — *Unus Angelus alios cognoscit per species a Deo concreatas.* — *Probatur prima pars conclusionis.* — Nihilominus dicendum est tertio, unumquemque Angelum cognoscere alios per species illorum sibi a Deo concreatas, et consequenter ab objectis non acceptas, ac subinde Angelum nullo modo, id est, neque mediate, neque immediate concurrere effective ad sui cognitionem cum alio cognoscente. Hæc est sententia D. Thomæ, quæst. 55, art. 2, et l. 2, contr. Gent., cap. 96 et 98, et Cajetani, Ferrariensis et aliorum Thomistarum in dictis locis, et Capreoli, in 2, d. 3, quæst. 2, art, 1, et aliorum theologorum, quos de materialibus objectis tractantes referemus, quia generaliter et sine distinctione inter res immateriales, et materiales loquuntur. Et imprimis quod unus Angelus cognoscat alium per speciem cogniti, a sufficienti ènumeratione ex dictis colligitur: quia solus intellectus Angeli cognoscentis non est integra vis activa talis cognitionis, nec etiam completur per solam substantiam Angeli intelligentis, nec per substantiam Angeli intellecti, ergo per speciem. Antecedens quoad omnes partes in superioribus probatum est. Consequentiam a sufficienti enumeratione concludimus, quia non potest aliud medium talis cognitionis excogitari. Supponimus enim unum Angelum cognoscere alios immediate in seipsis ut supra probatum est. Unde fit, ut talis cognitio sit sine alio medio prius cognito, per quod cognoscantur. Nam licet forte possint Angeli etiam isto modo se invicem cognoscere, talis cognitio vel erit perfecta, et in causa, et sic erit cognitio supernaturalis, de qua nunc non agimus, vel erit per effectus (hanc enim cognitionem posse quosdam Angelos de aliis habere, Alensis supra contendit) sed illa cognitio licet fortasse non sit impossibilis, est tamen valde imperfecta, et ideo parum consentanea Angelis, qui perfecte se cognoscere possunt: ideoque de illa non agimus, quia nihil habet singulare, sed per eamdem speciem fit per quam cognoscitur effectus, unde cognitio causæ sumitur. Perfecta igitur cognitio, quam unus Angelus de alio, seu aliis habet, non fit per medium cognitum, sed alius Angelus est objectum immediate cognitum per talem actum, ergo medium, quo cognoscitur, est medium incognitum, ac subinde non potest esse aliud, nisi species. Nam licet Henricus finxerit aliud, quod habitum scientialem vocat, jam supra ostendi illud esse non posse, nisi speciem, sive una, sive multiplex esse dicatur, id enim nunc non agimus.

21. *Probatur secunda pars conclusionis.*— Deinde has species aliorum Angelorum esse singulis concreatas, probari potest rationibus generalibus, quibus infra ostendemus, species omnium rerum naturalium esse omnibus Angelis a principio inditas: nam illæ multo magis in ipsis Angelis inter se urgent: tum quia scientia rerum immaterialium excellentior est et propria sapientia, qua Angelus a principio plenus fuisse dicitur, Ezech. 28, tum etiam quia cognitio Angelorum inter se est quodammodo ad vitam politicam (ut sic dicam) ipsorum Angelorum et ad mutuam societatem necessaria. Unde colligimus, has species rerum spiritualium inditas Angelis non de naturis tantum universalibus (ut Scotus, dicta quæst. 10, vult) sed de singularibus esse debuisse, quia scientia universalium non potest non esse aliquo modo confusa, et imperfecta, si particularia non penetret. Et maxime quia ad mutuam societatem, et praticam, vel (ut ita dicam) usualem cognitionem, singularum personarum cognitio necessaria est. Neque erat conveniens, ut Angelus unus ad cognoscendos alios penderet ab ipsis media receptione specierum, quia hæc magna imperfectio est: alias posset unus Angelus perpetuo carere specie intelligibili alterius, si iste vellet se occultare, et speciem sui alteri dare nollet, quod profecto absurdum est, ut supra dicebam circa secundam conclusionem, et ibi dicta æque procedunt in hac dependentia mediata, ac in immediata, de qua ibi erat sermo, et in sequenti puncto amplius declarabitur, et confirmabitur. Hinc enim inferimus in tertia parte assertionis, species has a solo Deo concreatas esse Angelis, sine efficientia objectorum, ac proinde non esse ex objectis acceptas.

22. *Duobus modis explicatur tertia pars conclusionis, et in utroque accipitur.—Arguitur contra priorem modum explicandi.*—Ut tamen hanc partem magis declaremus, ac probemus, duos sensus ejus distinguendo censemus. Prior est, illasmet species, quas unus Angelus in puncto creationis de aliis Angelis habuit, non fuisse ab objectis acceptas, sed a solo Deo factas. Alius sensus est, neque alias de eisdem objectis habere Angelos ab ipsis acceptas. Et in utroque sensu assertionem intelligimus. Nam contra priorem cogitare quis posset, cum

omnes Angeli simul creati sint, in eodem instanti, potuisse singulos species sui aliis imprimere, et omnes simul illas recipere, et ita congenitas ab objectis habere : sicut si sol, et aer simul propinqui crearentur, lumen esset concreatum aeri, et tamen simul esset factum per efficientiam solis : nam illa concreatio non oportet, ut per eamdem actionem nec per naturalem dimanationem a re creata fiat, sed satis est, quod sit productio concomitans creationem. Sicut gratia dicitur concreata homini vel Angelo, qui creatus fuit in gratia. Unde talis etiam concreatio non semper excludit concursum causæ secundæ, quando forma naturalis est, et producibilis ex subjecto per virtutem causæ secundæ, sicut de lumine dicebamus. Ad hunc ergo modum contendere quis posset, species aliorum omnium Angelorum singulis Angelis concreatas fuisse, et nihilominus fuisse ab objectis acceptas, id est, per actionem objectorum factas. Quia talis actio non excedit naturam talium objectorum, ac proinde nec activitatem, ut in præcedenti opinione suasum est. Et est actio indivisibilis, ac momentanea et ideo simul cum creatione objecti, et potentiæ esse potest, et inter res spirituales vel non requirit spiritualem propinquitatem, vel cum illa etiam Angeli omnes in cœlo creari potuerunt : et idem objectum simul potuit in omnes intellectus cum illo creatos statim speciem sui diffundere, sicut objectum visibile simul diffundit speciem per totam suam sphæram in omnes visus, quos illa capere potest, et e converso idem intellectus angelicus potuit simul omnium talium objectorum species recipere, non minus, quam si a solo Deo fierent, quia nulla major repugnantia ex parte specierum, vel ex parte recipientis illas cernitur, et alioqui objecta non se impedirent in agendo. Ergo hoc modo non videtur repugnare, quod Angeli semper has species habuerint, et quod per efficientiam objectorum illas receperint.

23. *Sustinetur tamen ac probatur dictus modus per dilemma.—Primum membrum dilemmatis.*—Nihilominus assertio etiam in priori sensu accipienda est, et probatur. Quia si unus Angelus potest efficere speciem sui in alio, vel facit illam ex necessitate naturæ ad modum agentis naturalis, vel libere, ita ut dominium supra talem efficientiam habeat. Priorem modum videtur supponere discursus factus, non videtur tamen admittendus, quia omne agens liberum ex natura sua habet dominium supra omnes actiones, quas extra se facere potest : ita videre licet in Deo, imo etiam in homine, quantum ad omnes actiones transeuntes, quæ ab anima, ut rationalis est, procedere possunt : ergo idem sentire debemus de libertate Angelorum : tum quia, ut sæpe dixi, non possumus de Angelis, qui sunt quasi medii inter Deum, et homines, nisi per comparationem ad extrema, vel instar illorum aliquid cognoscere. Tum etiam Angeli majorem, et universaliorem libertatem habent, quam homines, maxime circa actiones ad extra, quæ non ad perfectionem Angeli operantis, sed aliorum pertinent, et ideo dominium talium actionum ad perfectionem pertinet. Et confirmatur, quia si hæc necessitas tribuitur substantiæ Angeli, ut est objectum intelligibile in actu, consequenter tribuenda erit omnibus accidentibus ejusdem Angeli tam potentiis, quam speciebus, vel habitibus, si quos habet, quam etiam actibus, quos elicit. Consequens est absurdum, ergo. Sequela patet a paritate rationis, vel etiam a fortiori, quia propinquior est substantia sibi ipsi, quam accidens substantiæ, ergo si Angelus potest suæ libertati subdere sua accidentia et continere illa, ne ut objecta intelligibilia se prodant, suique speciem faciant, cur non poterit idem cum sua substantia facere? ergo e contrario si id non potest circa substantiam, nec circa actus suos poterit. Minor autem, scilicet, hoc esse absurdum, probatur, quia alias possent Angeli aliorum Angelorum liberas cogitationes, et affectus cognoscere sine aliorum consensu, quod est omnino falsum, ut infra videbimus. Sequela probatur, quia eo ipso, quod Angelus eliceret actum odii, verbi gratia, ille actus necessario imprimeret speciem sui in aliis Angelis, et consequenter posset ab aliis cognosci ante consensum voluntatis alterius, quia habens speciem potest uti illa et rem per illam repræsentatam cognoscere independenter ab alterius voluntate, ut infra tractando de cogitationibus cordium, et de locutione Angelorum latius dicemus.

24. *Secundum membrum dilemmatis.* — Secundus etiam modus, nimirum, quod Angelus libere imprimat alteri speciem substantiæ suæ, esto sit fortasse possibilis, non tamen est sufficiens, ut affirmare possimus, omnes Angelos habuisse concreatas aliorum omnium species per efficientiam illorum factas. Nam cum illæ libere essent ab omnibus imprimendæ, unde constare potest, omnes voluntatem illam in primo instanti habuisse ? Certe nec per conjecturam potest verisimile fieri, quin potius cum

in primo instanti creationis suæ Angeli circa seipsos, et circa Deum,et circa totam hujus mundi naturalem, et pulcherrimam structuram essent suis mentibus intenti, non est verisimile, tum omnes de imprimenda in aliis omnibus sui imagine cogitasse, ac deliberasse. Addo etiam cum ante hanc deliberationem nulla supponatur in Angelo aliorum cognitio, vix concipi posse, quomodo habere potuerit liberam voluntatem imprimendi aliis speciem sui, nam hæc ipsa voluntas ad alios aliquo modo terminatur et non fertur in incognitum, ergo supponit aliquam eorum cognitionem : hæc autem sine specie illorum esse non potuit, ergo illa voluntas supponit speciem aliorum Angelorum, cujus oppositum in hac sententia supponitur. Dicitur fortasse, ad habendam illam voluntatem satis esse confuse et abstracte alios Angelos cognoscere, quæ cognitio non supponit species illorum, sed per propriam substantiam illorum haberi potest. At enim cognitio aliorum per substantiam cognoscentis ad summum esse potest secundum conceptam universalem, non vero de aliquo Angelo in particulari ; actio autem operativa in alium circa rem singularem versari debet, et ideo propriam speciem talis rei supponit.

25. *Concluditur, Angelos ab ipso creatore accepisse species, et occurritur difficultatibus.* — Igitur cum naturæ Angelorum consentaneum sit, ut unusquisque eorum potens sit ad cognoscendos alios, independenter ab ipsis, eorumve arbitrio, profecto multo probabilius est, omnes habuisse species aliorum a principio a creatore inditas tanquam debitas ad usum et ornatum illis substantiis connaturalem. Neque in his speciebus, etiamsi sint de rebus singularibus, oriuntur difficultates, quas Scotus et alii de materialibus rebus objiciunt, ut postea videbimus, quia istæ species in numero finito sunt, vel quia solum de illis Angelis Deus illas infundit, quos actu creare decrevit. Vel quia universales sunt et licet sint numero finitæ, possunt infinita repræsentare, quod postea expendemus. Neque etiam ex his speciebus sequitur, Angelos videre futura, sed præsentia et non omnia, quia illæ species repræsentant substantiam Angeli existentis, non ea, quæ postea facturus est, imo nec ea, quæ tunc libere facit. Et ita etiam optime salvatur discrimen inter intellectum et cogitationes, voluntatem, potentiam et actum liberum Angeli. Nam juxta communem sententiam Sanctorum et theologorum, potest unus Angelus suos actus liberos alteri occultare, non tamen substantiam suam, vel ea, quæ ipsi naturalia sunt ; illud enim ab omnibus ponitur tanquam speciale privilegium cogitationum cordium, quod firmat regulam quoad cætera omnia quæ in Angelo sunt, ut omnia possint ab aliis cognosci, nec possint ab altero occultari. Non est autem alia hujus discriminis ratio, nisi quod ad cognoscenda ea, quæ sunt aliis Angelis naturalia, habet unusquisque Angelus de se principium sufficiens, licet non habeat illud ad ea, quæ sunt libera, ut infra videbimus. Neutro ergo modo convenienter dici potest, Angelis esse datas species cæterorum Angelorum, et nihilominus ab objectis fuisse productas.

26. *Concluditur etiam secundus modus explicandi positus in numero* 22 *contra quosdam theologos.—Eorum sensus unus impugnatur.— Impugnatur item sensus alter.*—Et hinc etiam inferimus, nullas species Angelos repræsentantes factas esse in singulis Angelis a cæteris tanquam ab objectis actu intelligibilibus. Quod adnotamus contra aliquos theologos, qui dixerunt, licet unus Angelus habeat inditas aliorum species, nihilominus ab eisdem tanquam ab objectis proportionatis alias accipere. Duobus enim modis id potest cogitari. Primo ut illæ species licet sint de eadem persona, nihilominus diverso modo repræsentent, et diversis cognitionibus deserviant, et ideo nec simul esse repugnent, nec superfluæ sint : ut, verbi gratia, si una tantum deserviat cognitioni abstractivæ, et altera intuitivæ, vel quid simile. Et hic modus verisimilis non est : nam tales species repræsentant Angelos singulares, et prout in se sunt, et ideo, ut infra dicam, eadem species, quæ sufficit ad cognoscendum Angelum existentem intuitive, sufficiet ad cognoscendum illum abstractive, et ut possibilem, si non actu existat : nam cognitio abstractiva, et intuitiva, non differunt ex parte principii, sed ex parte objecti ut terminantis cognitionem, ut in sequentibus videbimus. Et confirmatur, ac declaratur, quia unus Angelus semper uno modo cognoscit alium Angelum existentem, quando propria cognitione, et per propriam speciem illum cognoscit, ergo species Angelorum repræsentantes Angelos existentes sunt ejusdem rationis tam ex parte modi repræsentandi, quam ex parte actuum cognoscendi, ergo non possunt in eodem Angelo multiplicari species alterius Angeli, vel cæterorum omnium respective. Alio ergo modo opinari quis posset, quamvis unus Angelus habeat speciem innatam Michaelis, verbi gratia, ni-

hilominus Michaelem posse aliam speciem omnino alteri similem in illo efficere, quia tale objectum est effectivum suæ speciei, ut supponitur, et potentia est susceptiva naturaliter illius, non obstante priori specie per accidens illi indita, ergo efficiet illam. Sed hic etiam modus verisimilis non est. Primo, quia est superfluus, quod abhorret natura. Secundo, quia illæ species essent ejusdem speciei, et omnino similes in individuatione, quia repræsentarent idem omnino objectum : accidentia autem hoc modo solo numero differentia non multiplicantur in eodem subjecto. Tertio, quia alias idem Angelus in variis temporibus plures species sui in altero Angelo multiplicaret, quia ille semper est activus, et alter est susceptivus talis speciei. Quod si respondeatur, postquam semel sui speciem in intellectu alterius produxit, et illa conservatur, non producere alias in eodem intellectu, quia jam est in actu respectu talis objecti, et non in potentia, idem respondebimus, quando in Angelo præcedit species concreata ejusdem objecti, quia tunc etiam intellectus supponitur constitutus in actu, et ideo non est susceptivus novæ actionis similis speciei, quia talis actionis capax non est, nisi objectum in potentia existens.

27. *Quarta tandem pars conclusionis suadetur.*—Atque hinc tandem concludo, probabile satis esse substantias spirituales ut objecta intelligibilia non habere naturalem virtutem efficiendi speciem sui intelligibilem in alio intellectu angelico. Probatur primo ex parte potentiæ activæ saltem a posteriori, quia secundum naturalem ordinem talis virtus nunquam potest operari talem effectum, ergo talis virtus esset frustra : at natura nihil frustra facit. Secundo ex parte potentiæ passivæ, quia intellectus angelicus natura sua non est in potentia respectu talis actus, ita ut naturaliter possit carere illo, sed semper, ac necessario habet illum, ergo in ordine ad talem actum non comparatur ad omnia agentia creata, ut in potentia passiva existens, sed solum ad suæ naturæ auctorem, ergo etiam e contrario objecta creata non habent naturalem efficaciam in talem potentiam. Tertio ex parte ipsarum specierum, quia ex natura sua postulant fieri in Angelo per concreationem cum illo : una autem forma unum tantum connaturalem modum productionis sibi postulat, vel admittit, ergo altera productio per efficientiam per se ab objecto creato, non est secundum naturalem exigentiam talis speciei, et consequenter nec in alio Angelo esse potest naturalis virtus effectiva talis speciei. Hæc autem argumenta, ut verum fatear, non sunt insolubilia, et ideo solum ut probabile hoc asseritur. An vero idem dicendum sit respectu animæ separatæ, suo loco tractabitur.

CAPUT VI.

QUOMODO ANGELI RES MATERIALES SINGULARES COGNOSCANT.

1. *Prima suppositio Angelos singularia materialia cognoscere.*— Priusquam de Deo dicamus, de objectis materialibus dicendum videtur, quia licet Deus secundum se intelligibilior sit cæteris rebus, et objectum principalius, nihilominus per seipsum non cognoscitur ab Angelo, et per alia cognosci potest, et ideo de objectis creatis prius dicere oportet, ut postea quomodo ex illis Angelus Deum cognoscat, et ex quibus præcipue ipsum cognoscere possint, declaremus. De materialibus autem objectis, seu rebus tanquam certum supponimus, posse ab Angelis cognosci : nam comprehenduntur sub objecto intellectus angelici, ut capite secundo dictum est. Item est hoc non minus certum de individuis materialibus, quam de universalibus, tum quia hæc etiam sub objecto adæquato intellectus comprehenduntur, quia simpliciter intelligibilia sunt aliquo modo, tum etiam quia a nobis cognoscuntur infimo quodam modo, et a Deo modo supremo, ergo intelligentur ab Angelis medio aliquo modo : tum etiam quia Angeli sunt aliquo modo causæ, et operantur circa res materiales singulares, vel applicando activa passivis, vel homines custodiendo, tentando, instruendo, etc., non operantur autem nisi per intellectum, et voluntatem, ergo necesse est, ut singularia cognoscant. Et ita suppositio hæc de fide certa est : nam in his omnibus, quæ de Angelorum operationibus, et ministeriis Scriptura tradit, evidenter supponit, illos res has materiales, et singulares cognoscere, nihilque frequentius est in ore fidelium, ac totius Ecclesiæ. Idemque rationibus factis, et ex perfectione intellectus angelici evidens fit. Vulgares autem objectiones, quæ contra hoc fieri solent, in capite octavo dissolventur.

2. *E philosophis quosdam contra sensisse immerito putatur.*— Solent autem referri aliqui philosophi contrarium sentientes, ut Commentarius, Avicenus et Aristoteles. Sed hi philosophi nihil fere de Angelis, seu de secundis intelligentiis in hoc puncto in particu-

lari dixerunt : sed quia istam cognitionem claram, et distinctam negasse creduntur ipsi Deo, inde inferre volunt, qui hoc illis attribuunt, idem de Angelis sensisse. Verumtamen etiam de Deo non id docuisse Aristotelem defendimus, disp. 3 Metaphysicæ, sect. 15, n. 41, et de Angelis motoribus dubitare non potuit, quin illos cognoscant, unde fit, posse etiam cognoscere reliqua. Et lib. 10, Ethic., cap. 8, dixit, *cum, qui virtutem colit, diis amicissimum esse*, ergo sensit, non esse illis ignotum. Imo addit, *Deos habere curam rerum humanarum*, quæ sine cognitione esse non potest. Et plura videri possunt in Eugubium, de perenn. Philosoph., lib. 4, cap. 6, et sequentibus, et lib. 6, cap. 3, lib. 12 Metaphysicæ, quæst. 36 et 56. De aliis vero philosophis nihil in præsenti dicere necessarium est. Catholica ergo veritate supposita, quod Angeli singularia materialia cognoscant, de medio, quo illa cognoscunt, dicemus, postea vero de cognitione universalium aliquid addemus.

3. *Secunda suppositio, cognoscere prædicta singularia in seipsis intuitive.* — De his vero singularibus ulterius supponimus cognosci ab Angelis propria cognitione, et in seipsis directe, ac prout in se sunt. In his etiam omnes theologi conveniunt, suntque omnia certissima. Nam imprimis si Angelus non cognosceret individuum materiale propria cognitione, id est, non communi, non cognosceret individuum, sed aliquid commune: si autem haberet conceptum individui proprium, sed tamen non perfectum, et in eo sensu non proprium, solum cognosceret individuum materiale connotativo conceptu, aut respectivo, vel alio simili modo, qui non potest Angelis attribui sine magna imperfectione, quæ sine cogente ratione fingenda non est. Eademque ratione convincitur, Angelos cognoscere individua materialia directe, et prout in se sunt. In quo erraruut quidam, ut refert. D. Thomas, 1 part., quæst. 57, a. 2, qui dixerunt, Angelos solum cognoscere singularia hæc in causis universalibus, contra quos argumentatur D. Thomas, quia ex causis universalibus, ut tales sunt, non potest cognosci individuum quoad proprietates particulares, et sic non cognosceretur individuum, ut tale est: nam causæ universales de se ad plura individua indifferentes sunt. Quod si dicatur, in causis universalibus tali, vel tali modo applicatis posse cognosci individuum, ut particularem effectum, jam talis cognitio causæ includit cognitionem particularium circumstantiarum. Imo cum tales causæ materiales esse supponantur, licet cognitio earum sit cognitio rerum universalium in causando, est nihilominus rerum particularium, et singularium in essendo, ergo talis cognitio involvit cognitionem individuorum in seipsis, et qua ratione de quibusdam admittitur, in cæteris possibilis est, nec est, cur Angelis negetur. Unde tandem fit, Angelos etiam intuitive cognoscere hæc individua materialia actu existentia, quia directe vident illa in seipsis, et prout in se sunt: et in hac cognitione, ejusque principio, seu medio explicando, præcipua hujus puncti difficultas posita est.

4. *Proponitur, et rejicitur prima opinio.* — Estque prima opinio, Angelum cognoscere, individuum materiale per solam præsentiam objecti sine aliqua specie objecti, quam in se recipiat. Ita sentiunt Scotus, Gabriel, Durandus, et alii, c. 3, allegati, licet non eodem modo. Nam duobus modis potest illa opinio intelligi, primo ut Angelus videat rem præsentem sine illius specie, cooperante objecto ipso effective ad cognitionem cum intellectu Angeli: secundo ut fiat sine concursu effectivo per solam objectivam præsentiam, et terminationem actus. Et priorem modum sequuntur Scotus, Gabriel, etc., posteriorem Durandus, Vasquez, etc. Neutrum autem nobis probatur, quia ex dictis in capite tertio uterque sufficienter improbatur. Prior quidem, quia res, seu objectum materiale non potest immediate efficere in potentia spirituali, nec spiritualem actionem producere. Quam rationem infra circa species amplius urgebimus. Posterior vero, quia sola præsentia objecti non sufficit, nisi potentia supponatur sufficienter constituta in actu primo ad eliciendum actum, potentia autem sola sine conjunctione objecti per se, vel per speciem suam, non habet virtutem activam completam, nec est in actu primo sufficienter constituta, et ideo non satis est concursus objecti in ratione termini, nisi etiam in ratione motivi, seu coefficientis intercedat. Sicut ad videndum non satis esset præsentia objecti visibilis coram visu, si objectum impediatur, ne sui speciem in visu imprimat.

5. *Secunda opinio. — Ejus primum argumentum. — Secundum argumentum. — Effugium obstruitur.*—Secunda, seu tertia opinio est, Angelum videre singularia materialia per species eorum, quas ab ipsis objectis accipit. Ita docet Alensis, 2 part., quæst. 23, memb. 3 et 4, et quæst. 24, memb. 3, et Richardus, in 2, d. 3, quæst. 2, Major, quæst. 4, Bassolus, quæst. 4, art. 3, Scotus, quæst. 11, Gabriel,

quæst. 2, dub. ult. Hervæus, q. 2 et quodlib. 5, quæst. 6, et Marsilius, in 2, quæst. 7, a. 1, in secunda ejus parte conclus. 5 et 9. Fundamentum est, quia non potest Angelus habere has species concreatas, ergo accipit eas ab objectis existentibus. Consequentia probatur, quia non datur alius modus, quo tales species fieri possint. Antecedens probatur primo, quia alias Angelus haberet concreatas species infinitas, quod admittendum non est. Sequela probatur, qui singulare non cognoscitur per speciem universalem, alias non cognosceretur secundum propria sed secundum communia, debet ergo per propriam, et singularem speciem cognosci, ergo quot singularia Angelus cognoscit, vel cognoscere potest, tot habet species illorum, ergo si habet simul concreatas species omnium singularium, quæ cognoscere potest, habet infinitas. Probatur consequentia, quia cognitio singularium in infinitum procedere potest, et ita tota collectio singularium cognoscibilium ab Angelo infinita est, ergo et collectio specierum intelligibilium, quæ de illis omnibus simul datur. Secundo quia alias posset Angelus cognoscere individua materialia futura, antequam essent in actu; consequens est falsum, ergo. Sequela probatur, quia qui habet speciem propriam alicujus rei, potest illam cognoscere, etiamsi non sit, quia habet sufficientem virtutem, et integrum intelligendi principium, quo supposito intellectio non pendet ex actuali existentia objecti intelligibilis, quia intellectus abstrahit de se ab existentia objecti. Dices, hinc solum probari, posse Angelum cognoscere singulare non existens, ut possibile, seu secundum esse essentiæ individuæ, non tamen secundum esse existentiæ præsens, aut futurum. Sed contra, quia Angelus non habet species omnium singularium possibilium, sed ad summum eorum, quæ in aliqua differentia temporis habitura sunt existentiam, ergo si cognoscit individuum prout est possibile, et non videt actu existens, eo ipso scit, aliquando esse futurum, ergo cognoscit futura. Falsitas autem consequentis probatur, quia talia individua regulariter sunt futura contingenter, quia multa proveniunt ex causis libere agentibus, alia vero ex causis, quæ impediri possunt in agendo etiam per causas liberas: ergo si Angelus cognoscit hæc futura, cognoscit futura contingentia: consequens autem est omnino falsum, ut infra ostendemus, ergo.

6. *Tertium argumentum ex Scoto.—Explicatur Scotus.* — Tertio specialiter argumentatur Scotus de cognitione intuitiva : nam per speciem concreatam non potest Angelus cognoscere intuitive rem singularem, quando actu existit, ergo necesse est, ut ab illa jam existente recipiat speciem, per quam ipsam ut existentem possit intueri. Antecedens probatur, quia species concreta abstrahit in sua repræsentatione ab existentia, et solum repræsentat res secundum esse essentiæ, quia antequam res existat, species suam repræsentationem integram habet, et tunc non repræsentat rem ut existentem, alias falsum repræsentaret, ergo sola illa species non potest esse sufficiens principium cognoscendi rem, ut actu existentem, sicut per intuitivam cognitionem videtur. Probatur consequentia, quia cognitio non potest excedere repræsentationem speciei, ergo ut res intuitive videatur ab Angelo, necessaria est illi nova species, quæ determinate repræsentet rem, ut existentem, quam non potest habere, nisi ab objecto acceptam. Unde infert Scotus, quod licet Angelus habeat de facto inditas species singularium rerum materialium, per quas possit illas abstractive, seu secundum esse essentiæ cognoscere, nihilominus ad intuendas illas existentes, accipit ab illis species. Oportet tamen advertere, cum sit sententia Scoti, ipsum objectum extra existens, etiamsi materiale sit, immediate efficere cum intellectu Angeli cognitionem sui intuitivam, cum dicit, Angelum accipere speciem ab objecto, quod intuitive videt, non posse sentire, quod accipiat novam speciem intelligibilem, quæ sit principium effectivum talis actus, sed accipere ab ipso objecto munus, quod solet species intelligibilis exercere, nimirum coefficientiam talis actus simul cum ipso intellectu Angeli. At vero ablata hac immediata coefficientia objecti circa actum, argumentum videtur concludere, necessariam esse novam speciem ab objecto acceptam, qua mediante determinet potentiam ad talem actum. Et potest hoc confirmari, quia cognitio intuitiva est scientia experimentalis, sed licet aliquis habeat scientiam inditam, nihilominus scientiam experimentalem non potest habere, nisi acquisitam, ut in anima Christi Domini videre licet. Cujus ratio non videtur esse alia, nisi quia scientia experimentalis est de re, ut actu existente, ergo talis cognitio novam speciem ab objecto acceptam postulat. Et hic colligunt Gabriel, Gregorius et alii, etiam ad abstractivam cognitionem rerum singularium accipere Angelum species ab ipsis rebus, quia principium cognitionibus abstractive relinquitur ex intuitiva, et ideo ob-

jectum concurens ad intuitivam, per illam confert speciem, ex qua cognitio abstractiva nascitur.

7. *Quartum argumentum.* — Quartum argumentum sit, quia non est ulla repugnantia, quod Angelus ab objectis materialibus sibi præsentibus species accipiat, et ad perfectionem Angeli pertinet, posse accipere a rebus tales species, ergo non est hæc potestas illi deneganda. Major probatur, quia intellectus hominis licet spiritualis sit, potest accipere species ab objectis materialibus, ergo simpliciter hoc non repugnat. Nec refert, quod homo sensus habeat, et non Angelus, tum quia nulla est ratio, cur modus accipiendi species ab objectis ad modum accipiendi illas mediis sensibus limitandus sit, tum etiam quia in ipsis sensibus materiale est quidquid antecedit impressionem speciei intelligibilis, et nihilominus elevatur ad efficiendam illam per lumen intellectus agentis, ergo non est cur repugnet, in Angelo altiorem modum accipiendi species spirituales a rebus materialibus inveniri. Minor autem probatur, tum quia intellectus agens perfectio est, et posse uti re materiali, ut instrumento ad species accipiendas, etiam est perfectio, tum etiam quia posse acquirere scientiam, magna perfectio est. Unde e contrario facere naturam angelicam impotentem ad acquirendam habitualem scientiam, et consequenter impotentem ad habendam illam, nisi a Deo infundatur, magna limitatio, et imperfectio esse videtur. Et (ut ait Major) incredibile videtur, quod Angelus creatus in cœlo, et sine specie infusa cœli, non possit naturaliter videre cœlum, quem homo ibi creatus per sensum, et per intellectum videret, ergo non est deneganda Angelis hæc perfectio. Et potest hoc confirmari ex Augustino, lib. 12, de Trin., c. 7, dicente : *Deus non ad tempus videt, nec aliquid novi fit ex ejus visione, atque scientia, cum aliquid temporaliter geritur, sicut inde afficiuntur sensus vel carnales animalium, et hominum, vel etiam cœlestes Angelorum.*

8. *Quintum argumentum recens.* — Quinto argumentatur quidam modernus, quia si Angelus non posset habere species, nisi a Deo infusas, essent formæ supernaturales, non minus, quam sit lumen gloriæ : consequens dici non potest, ergo. Probatur sequela, quia species illæ a Deo solo fieri possunt, sicut lumen gloriæ, et ad illas tantum esset Angelus in potentia passiva, sicut est etiam ad recipiendum lumen, et sicut lumen infunditur sine prævia dispositione exigente, ita etiam illæ species, in quo ab anima rationali differunt. Nihil ergo illis speciebus deest, quominus super naturales sint, æque ac lumen gloriæ. Falsitas autem consequentis probatur, quia si illæ species supernaturales sunt, possunt a Deo non dari Angelo, nulla violentia illi facta, ergo posset Angelus carere cognitione omnium rerum materialium sine ulla vi ejus naturæ facta, sicut posset carere lumine gloriæ, et visione Dei sine ulla violentia : hoc autem est aperte falsum, alias ignorantia rerum naturalium contra Angeli naturam non esset, imo esset illi quodammodo naturalis, quod dici non potest, ergo.

9. *Prima conclusio.—Angelus non accipit species ab objectis materialibus.* — Nihilominus dicendum est primo, naturaliter fieri non posse, ut Angelus a materialibus objectis species accipiat. Ita docet D. Thomas, 1 p., q. 55, art., 2 et 2 contr. Gent., c. 96. Quibus locis de facto tantum loqui videtur, et indifferenter de rebus omnibus tam spiritualibus, quam materialibus. Sed in utrisque hoc fundat in naturali capacitate, et ordine rerum. Et specialiter, in d. art., ad. 2, duo distincte dicit de rebus materialibus, unum quod Angelus non potest ab eis abstrahere, species, aliud, quod licet posset, non abstrahet quia jam illas habet, connaturales. In altero etiam loco ex professo de rebus materialibus loquitur, et negat non solum actum, sed etiam potestatem. Et ita sequuntur hanc sententiam Cajetanus, Ferrariensis et alii moderni *ibi*, et Capreolus, in 2, d. 3, q. 2, concl. 3, et in earum defensione, Bonaventura, in 2 p. distinctionis, art. 2, q. 1, Ægidius, 2 p., q. 2, art. 1, dub. 2, et art. 2, dub. 2, Argentina, ibid. 2, art. 4, Hervæus, q. 4, art. 3, Albertus, art. 15, et in sum., p. 2, tract. 4, q. 14, memb. 3, art. 2, et de quatuor coæquæv., 1 p., q. 5, art. 12, Henricus, quodl. 5, q. 14, Ægidius, etiam tract. de cog. Angel., Guillelmus Parisiensis, in tr. de Univers., lib. 2.

10. *Probatur conclusio impugnando unum modum dicendi adversariorum.* — Probatur breviter assertio, quia duobus modis intelligi potest hæc acceptio specierum ab objectis : uno modo, ut ex parte recipientis sit tantum passiva receptio, datio autem sit effective ab objecto vel solo, vel simul cum alio operante : alio modo, ut Angelus ipse efficiat in se talem speciem, dicatur autem illam ab objecto accipere, quia non nisi in præsentia illius, et quasi per excitationem, vel occasionem ejus illam in se format : sicut homo dicitur accipere species

a rebus materialibus, quas tamen ipse per intellectum agentem in se efficit. Neutro autem ex his modis potest hæc acceptio intelligi, aut esse possibilis, ergo absolute fieri non potest, quia præter illos modos, nullus alius excogitari potest. Probatur minor propositio quoad priorem partem, quia res materialis non potest agere in spiritum, quia non habet cum illo proportionem, quæ inter agens, et patiens necessaria est. Et eadem ratione non potest materiale objectum spiritualem formam producere virtute naturali, quia est omnino inferioris ordinis.

11. *Evasio removetur.* — Dices, hoc solum probare, rem materialem hoc non posse per se solam, seu propria virtute, nihilominus tamen id posse ut illuminatam et elevatam per virtutem intellectus agentis angelici. Ita enim aliqui theologi docuerunt, Angelum intelligere singularia, emittendo lumen quoddam, et per illud ipsa materialia objecta attingendo, ut refert Carthusius, in 2, d. 3, quæst. 4. Sed sicut intelligi hoc non potest, ita nec credi, cum talis efficiendi modus revelatus non sit, nec aliunde aliqua efficientia horum objectorum in angelicum intellectum probetur necessaria. Quod autem illa materialis objecti illuminatio, vel conjunctio cum intellectu agente angelico, nulla esse possit, probatur, quia si est vera illuminatio, debet esse realis, et per realem actionem ac reale lumen, alias nihil est, nisi nomine tantum: vel ergo est per lumen materiale, corporeum et extensum, vel per lumen incorporeum spirituale. Primum et est fictitium, et contra sensum: nam si daretur tale lumen corporeum, videri posset et sentiri secluso miraculo: et præterea est impertinens, quia illud etiam lumen et res materialis tali lumine affecta, æque improportionata esset ad agendum in spiritum. Nec etiam potest tale lumen immateriale cogitari, cum neque in medio, neque in objecto materiali recipi possit. Præterquam quod si Angelus posset ex se emittere tale lumen, quo objectum fieret aptum ad producendas species, facilius posset illas in se recipere. Accedit, quod si tale lumen prodit ab Angelo naturaliter sine interventu voluntatis suæ, ille modus agendi est imperfectissimus et a natura angelica alienus: si vero a voluntate pendet, necessaria est antecedens directio intellectus, quæ cognitionem objecti illuminandi supponat, ad quam cognitionem necessaria erit species, quod repugnat eidem sententiæ: nam talis species non poterit esse ab objecto accepta, nam procedetur in infinitum.

12. *Probatur ulterius conclusio impugnando alterum modum dicendi adversariorum.*—Alter item modus intelligi non potest: nam si Angelus, qui dicitur speciem accipere, solus illam in se efficit, ergo in nullo genere causæ potest res materialis ad illam effectionem concurrere, ergo non potest talis species vere dici accepta ab ipso objecto. Hæc secunda consequentia videtur per se nota: nam accipere ab alio denotat aliquam causalitatem in illo loco, a quo res accipitur, respectu acceptionis, sive illa causalitas sit effectiva, sicut aer accipit lumen a sole, sive materialis, aut quasi materialis, sicut dicitur quis accipere rem a loco, in quo est. Prima ergo consequentia probatur, quia res materialis non est causa efficiens talem speciem, ut supponitur, nec etiam est causa materialis, quia neque ab illa educitur species, neque in illa continetur, nec est causa excitans, quia nec proprie potest excitare Angelum ad productionem talis speciei, cum ab illo non præcognoscatur, et eadem ratione non potest esse causa exemplaris, ergo nullum genus causalitatis habet.

13. *Confirmatur.*—Unde confirmatur, quia si tota virtus activa talis speciei est in Angelo, nulla potest reddi ratio ex parte rei repræsentandæ, et ob quam nunc potius illam efficiat, quam antea, quia illa species non est mera relatio, ut resultet posito fundamento, et termino sine ulla nova activitate termini, sed est qualitas absoluta, ergo non resultat in Angelo de novo ex eo præcise, quod res materialis incipit esse per modum termini repræsentabilis per talem speciem. At nulla alia ratio vel conditio potest cogitari, ob quam nunc potius, quam antea, vel postea, Angelus efficiat talem speciem. Nam propinquitas aliqua localis est impertinens, tum quia hæc conditio tantum requiri solet inter ea, quæ se habent, ut agens et patiens, quæ habitudo hic non intervenit, ut supponitur: tum etiam quia ratione illius propinquitatis nec res illa magis excitat Angelum, vel dat illi aliam occasionem agendi, quam cum est distans. Tandem dici non potest, quod existentia illius rei repræsentandæ sit necessaria conditio, ut species illius fiat, quia species est res permanens per modum habitus, et durat, etiamsi objectum illius esse desinat, ergo nulla est ratio, ob quam Angelus nunc potius, quam antea talem speciem efficiat, ergo si potest efficere in se tales species, a principio illas efficit, et ita non acquirit illas ab objectis, sed a principio habet concreatas, necessitate naturali. Neque dici etiam potest, quod illa

efficientia sit libera, et per voluntatem postea determinetur, quia hæc determinatio fieri non potest sine prævia cognitione et specie, ut jam argumentati sumus. Hanc denique conclusionem confirmat D. Thomas, probabili ratione, quia non fit transitus ab extremo ad extremum, nisi per medium, et ideo nec fit transitus ab objecto materiali ad speciem immaterialem, nisi medio phantasmate. Quam rationem impugnat Scotus, eamque defendit Cajetanus. Sed non oportet in hoc immorari, quia ratio facta est demonstrativa: et ad illam reducenda est illa congruentia, ut respondendo ad argumenta videbimus.

14. *Secunda conclusio.—Angelus concreatas habet species rerum materialium.* — Dico secundo. Angelus concreatas habet species rerum materialium, quas naturaliter cognoscere potest. Hæc assertio videtur consequens ad præcedentem, quia non est alius modus recipiendi istas species, nisi vel acquirendo illas ab objectis, vel a Deo illas recipiendo, ergo secluso priori modo tanquam impossibili naturaliter, necesse est admittere posteriorem, ne sequatur absurdum, quod Angelus careat his speciebus, et consequenter harum rerum cognitione. Verumtamen hæc ratio licet recte concludat, solum Deum esse effectorem harum specierum in Angelo, non immediate concludit, tales species esse concreatas cum Angelo. Posset enim quis dicere, successive fieri a Deo, prout objecta successive fiunt apta, ut intuitive possint cognosci, utique per existentiam actualem. Quia hoc modo evitantur difficultates supra positæ, quæ tantum ex concreatione harum specierum oriuntur, et satisfit necessitati naturali Angeli, quia solum intuitive cognoscit rem, quando existit, et non oportet, ut cognoscat futuram, priusquam existat. Sicut animæ rationales licet non possint fieri, nisi a solo Deo, nihilominus non omnes simul fiunt a principio, sed successive in corporibus, prout occasio postulat. Atque hæc ratio mihi quidem probat, si propter alias difficultates negandum esset, has species concreari Angelis, probabilius dici fieri hoc modo, quam accipi a rebus materialibus: quia vero difficultates illæ non cogunt, ut negemus, Angelos habuisse semper has species, multo probabilius asseritur has species esse concreatas, sicut D. Thomas et Thomistæ, Ægidius, Argentina et alii communiter docent. Imo etiam Alensis admittit species concreatas, licet acquisitas etiam in Angelis ponat, in quo non videtur Gabriel ab eo dissentire.

15. *Probatur ex sacra Scriptura et Patribus.* — Probari autem hoc potest primo ex Scriptura, quatenus ubique significat, Angelos fuisse creatos plenos sapientia et decore, sicut de Cherubino dicitur Ezechiel 28, nam plenitudo scientiæ extenditur etiam ad materialia objecta, et sine speciebus esse non potest. Sumitur etiam assertio ex Dionysio, cap. 7, de divin. Nominib., ubi sic inquit: *Angelos ea scire, quæ in terra fiunt. Scriptura testatur, non ea quidem sensu haurientes, quæ quidem sunt sensibilia, sed propria ad Dei imaginem effectæ mentis virtute atque natura.* Ubi aperte dicit, Angelos non accipere scientiam rerum sensibilium ab eisdem rebus sensibilibus, sed virtute a Deo indita, per quam non intelligit puram mentem, seu intellectum, sed etiam species et imagines rerum, quibus a Deo ipso quasi depingitur, quasi in aliis locis vocat rationes rerum, vel intelligibilia signa, ut in sequentibus videbimus. Augustinus etiam, l. 2, Genes. ad litter., cap. 8, dicit omnes creaturas corporales prius factas esse in mentibus Angelorum *secundum creatam in illis sapientiam*, quam in seipsis, et subdit: *Neque enim sicut nos ad percipiendam sapientiam proficiebant Angeli.* Et similia repetit, c. 30 et sequentibus, et sæpius in illo opere.

16. *Instat Alensis. — Satisfit.* — Sed instat Alensis, quia Augustinus duplicem cognitionem vespertinam rerum creatarum ponit in Angelis, unam per species inditas, quam vocat cognitionem in ipso Angelo, aliam per species acquisitas, quam vocat rerum in seipsis, seu in proprio genere, et ita licet in priori parte faveat huic conclusioni, in altera præcedenti contradicit. Respondeo nunquam Augustinum posuisse in Angelis cognitionem vespertinam per species a rebus acceptas, sed per easdem species dixit cognoscere Angelum res in seipso et in seipsis, quas cognitiones forte distinxit tanquam abstractivam et intuitivam, licet per eamdem speciem fiant: vel, ut videtur verisimilius, distinxit eas tanquam cognitionem, per quam videntur creaturæ quasi depictæ in ipso Angelo cognoscente, vel qua videntur, ut in se existunt. De qua distinctione talium cognitionum nunc non disputamus, et fortasse necessaria non est, vel magis est secundum rationem, quam secundum rem, ut tractatu sequenti, libro primo, capite undecimo, videbimus. Nunc tamen pro certo supponimus, Augustinum nunquam docuisse Angelum habere de rebus, præsertim materialibus aliquam cognitionem per speciem a re cognita acceptam, quia præ

dicta verba satis hoc indicant, nec alia possunt afferri, in quibus aliud significaverit.

17. *Probatur etiam ratione conclusio.* — Secundo probatur ratione conclusio, quia nisi Angelus haberet species concreatas, ignorantiam haberet omnium rerum materialium, quia neque in actu, neque in habitu scientiam illarum haberet, sed tantum in potentia remota, quæ non excludit ignorantiam, imo est subjectum ejus eo modo, quo subjectum potentia apta nata est subjectum privationis. Qua ratione convictus Scotus, fatetur, Angelos habuisse concretas species rerum naturalium quoad genera, et species earum, de quibus est proprie scientia, et solum negat, habuisse species singularium, de quibus non est propria scientia. Sed contra hoc est, quia cognitio generis, vel speciei abstracta omnino a distincta cognitione individuorum, confusa est, et imperfecta, quia non pertingit ad rem, prout in se est, cognoscendam, ergo si talis fuit cognitio Angelorum, in principio fuit valde imperfecta, et humanæ similis. Deinde prudentia, et practica scientia circa singularia versatur, ergo non possunt esse in Angelis ignorantibus singularia. Deinde, quod caput est, Angeli facti essent impotentes ad cognoscendos cœlos, solem, lunam, et elementa prout creata sunt, et in particulari, quia non haberent species proprias talium rerum, nec possent illas acquirere a rebus ipsis, ut ostensum est.

18. *Effugium præcluditur.* — Dices, recte probari hoc argumento, concreatas fuisse Angelis species illarum rerum singularium, quæ cum ipsis concreatæ sunt, non vero aliarum postea factarum, donec factæ sunt, et tunc successive a Deo ad rerum præsentiam infundi. Sed contra hoc sunt efficaces rationes, et congruentiæ D. Thomæ. Nam imprimis, si Angelus nunquam potest accipere speciem ab objecto materiali existente, frustra expectatur existentia talis objecti singularis, ut Angelo species ejus conferatur, cum illa species ab objecto non pendeat. Deinde, quia quem locum habent cœli inter cætera corpora, habent Angeli inter spiritus immateriales : sed cœli ita comparantur ad inferiora corpora, ut creentur perfecti in actu primo, licet inferiora paulatim perficiantur, ergo Angeli in hoc superant inferiores spiritus, quales sunt animæ humanæ, quod creantur in actu primo perfecti, animæ vero per corpus illam perfectionem acquirunt. Estque hoc consentaneum naturali conditioni, et statui talium spirituum, tum quia Angeli sunt medii inter Deum, et animas, Deus autem est semper in actu secundo, anima vero creatur in potentia etiam ad actum primum, ergo natura media postulat, ut creatur saltem in actu primo, licet sit potentia ad actum secundum. Tum maxime quia anima etiam in cognitione intellectuali pendet a corpore saltem ut ab organo, seu medio, quo in actum primum reducitur, et ideo unitur corpori : Angelus autem non pendet in cognitione sua a corpore, nec per illud comparat principia intelligendi res materiales, et ideo non unitur corpori ut forma, ergo eadem ratione independenter ab existentia rerum materialium species earum recipit.

19. *Tertia conclusio.* — *Angelus non habet ejusdem objecti concreatas, et acquisitas etiam species.* — *Conclusionis probatio ad hominem.* — Unde dico tertio. Angelus non habet duplicatas species eorumdem objectorum, seu singularium materialium, concreatas scilicet, et a rebus acceptas. Hæc assertio absolute sumpta est contra Alensem, qui utrasque species de eisdem rebus Angelis attribuit. Et sic probatur sufficienter ex prima conclusione, quia species a rebus acceptæ in Angelis inveniri non possunt. Alio vero modo hypothetice accepta, est contra Scotum, qui licet absolute neget habere Angelum species concreatas singularium rerum, nihilominus sub conditione dicit, quod licet habere species concreatas rerum singularium, posset accipere alias species a rebus, quia ad rerum intuitivam cognitionem eis indigeret. Oppositum autem docet D. Thomas, nam in dicta sol., ad. 2, etiam sub hypothesi dicit : *dato, quod posset Angelus abstrahere species a rebus materialibus, non tamen abstraheret, quia non indigeret eis, cum habeat species intelligibiles concreatas.* At enim replicat Scotus quia semper indiget speciebus acquisitis, ut rem intuitive cognoscat. Sed contra argumentor primo ad hominem, quia concursus necessarius ex parte objecti ad cognitionem intuitivam, est concursus effectivus, quem materiale objectum per seipsum immediate præbet, vel præbere potest ad ipsum actum intelligendi Angeli, ut ipse Scotus, in dicta q. 10, admittit, ergo superflua est species accepta tali objecto, præsertim quando supponitur alia indita de eodem objecto. Unde simpliciter argumentor secundo, quia concursus ex parte objecti necessarius ex natura rei ad intuitivam cognitionem non est effectivus nec per modum termini, quia hoc satis est, ut determinet potentiam ad talem modum actionis, si

in ipsa potentia supponitur sufficiens principium activum talis actionis, sed hoc principium supponitur, eo ipso quod supponitur potentia cum specie indita repræsentante rem prout in se est, ergo superflua esset alia species, etiamsi ab objecto posset produci. Et declaratur : nam acquisita simul tali specie, maneret in potentia, etiamsi objectum esse desineret, et tunc jam non posset intuitive videri ex defectu objecti terminativi, ergo signum est, illud sub ista speciali ratione esse conditionem necessariam ad cognitionem intuitivam intellectualem ultra speciem. In eodem autem casu si res illa iterum existeret, cognosci posset ab Angelo intuitive ex vi speciei prius ab illa acceptæ, quia esset omnino ejusdem rationis cum ea, quæ de novo posset acquiri, alioqui quoties Angelus ab intuitione unius rei desistit, et iterum postea illam intuetur, novam speciem acquireret : quod est incredibile. Ergo neque illud dicendum est, etiamsi species prior non fuerit ab objecto sumpta, sed a Deo indita.

20. *Altera probatio simpliciter.* — Aliter etiam potest probari assertio, quia duæ formæ solo numero differentes non sunt simul naturaliter in eadem potentia respectu ejusdem objecti, ergo neque in Angelo habente speciem inditam alicujus rei, posset naturaliter fieri species ejusdem objecti, etiamsi alias intellectus carens species objecti, ab illo posset eam accipere. Quæ ratio etiam videtur efficax contra Scotum, qui has species etiam inditas ponit in Angelis commensuratas objectis, ita ut de singulis individuis materialibus, singulæ species Angelo infundantur : nam tunc non habet species acquisitas, unde distinguatur ab indita essentialiter, seu specifice, ergo solo numero, ergo eo ipso non posset multiplicari in eodem respectu ejusdem. Et data hypothesi, quod esset concreata, jam subjectum non esset in potentia ad similem speciem, et ideo illam non acciperet ab objecto, etiamsi alias supposita privatione posset illam accipere. Hæc autem ratio non videtur ita urgere in sententia D. Thomæ, quam statim defendemus, quod Angelus non cognoscit rem materialem singularem per speciem (ut sic dicam) illi adæquatam, sed per universaliorem : nam tunc species concreata, et accepta ab objecto non erunt ejusdem speciei, ac proinde poterunt esse simul, quia species indita universalis est, accepta vero ab objecto singulari, illi soli adæquata, et commensurata est. Et sic fateor ex hac parte non fuisse futuram repugnantiam : nihilominus ratio ex superfluitate sumpta, qua usus est D. Thomas etiam tunc locum haberet. Unde si acceptio illa speciei a materiali objecto, quæ in hypothesi supponitur, dependeret a libertate Angeli, certe nunquam illam acciperet, saltem prudenter operando, quia inutilis sibi esset : si vero naturaliter fieret ab objecto sic, vel sic proposito ante usum libertatis Angeli, tunc certe necessario adderetur hæc species priori, quia species universalior præexistens, non impediret illam, neque actu daret intellectum, excludendo privationem talis actus secundum speciem suam : tunc autem vel altera illarum specierum connaturalis non esset, vel certe superfluitas esset in tali natura. Atque hæc clariora fient ex solutionibus argumentorum, in quibus nonnulla dubia, quæ hic insurgere possunt, expediemus.

21. *Satisfit primo argumento posito in numero quarto.* — Primum ergo argumentum quærit, utrum Angelus de singulis rebus, et individuis materialibus habeat singulas species distinctas, vel per unam speciem universalem plura individua cognoscat. Nam Scotus et alii hanc posteriorem partem in argumento supponunt, et inde inferunt debere esse acceptas a rebus. In quo imprimis dicimus, non sequi esse acceptas a rebus, etiamsi ita particulares esse supponantur, sed ad summum sequi, non esse simul datas, seu infusas a Deo : nam licet necessarium esset, propter vitandum inconveniens ibi illatum, non simul infundi, possent nihilominus successive pro singulis opportunitatibus recipi a Deo supplente impotentiam causæ proximæ, ut supra tactum est. Addimus vero ulterius, neque hoc in rigore sequi, etiamsi supponamus, singulas res materiales per singulas intelligibiles species repræsentari, quia non obstante potuerunt omnes species singularum rerum materialium simul infundi, quia non oportet esse infinitas, ut recte dixit Major., quæst. 3, ad ult., quia non darentur species omnium individuorum possibilium, sed eorum forte quæ in aliqua differentia temporis futura sunt, de quo infra dicemus. Illa autem finita sunt, quia rerum generationes aliquo modo cessabunt. Quod si tantum lato modo illa dicantur infinita, quia sunt innumera, seu quam plurima, sic non est inconveniens in uno intellectu esse innumeras species intelligibiles, quia neque se impediunt, neque mentem onerant, sed perficiunt. Quod si instetur de cogitationibus, quæ in infinitum multiplicabuntur, quia cogitationum successio in æternum est duratura. Respondetur, illas non esse res ma-

teriales, nec etiam in ordine naturalium rerum computari, sed ad cognitiones cordium pertinere, de quibus postea dicemus, non posse cognosci, nisi per locutionem, et manifestationem cogitantis, ideoque non oportere, ut de illis datæ fuerint species inditæ a principio.

22. *Angelus per unicam speciem cognoscit multa objecta materialia.—Quam universalitatem habeant angelicæ species rerum materialium.—Ad primum argumentum solutio remittitur ad cap. 11, n. 17.* — Directe autem respondendo ad dubium tactum dicimus, non dari Angelis species distinctas et particulares singulorum individuorum materialium, ille enim cognoscendi modus valde imperfectus est, et ideo non est verisimile, tam limitatam esse virtutem Angeli, ut speciebus adeo particularibus indigeat. Cognoscit ergo Angelus per unam numero speciem multa individua materialia. Et ad argumentum respondetur, dupliciter dici speciem universalem, uno modo quia naturam universalem præcise repræsentat et non particulares conditiones individua constituentes. Et sic aliqui apud Ægidium, tract. de cognitione. Angelorum, q. 9 et 10, dixerunt, Angelum cognoscere individua per speciem universalium, supplente Angelo per sui ingenii perspicacitatem speciei defectum. Sed hoc probandum non est, tum quia species angelicæ essent valde imperfectæ, tum quia sicut non potest perspicacitas intellectus supplere absolute vicem speciei, ut supra probatum est, ita nec potest supplere defectum repræsentationis in specie, aliquid immediate per illam cognoscendo, quod per illam non repræsentatur : tum præterea, quia intellectus angelicus non posset ex vi talis speciei applicari ad cognoscendum tale individuum, nam talis applicatio nec ex necessitate naturæ sequitur ex vi talis speciei, etiamsi illa utatur, nec potest esse per applicationem voluntatis, quia talis voluntas cognitionem talis individui deberet supponere. Præterquam quod voluntas non potest movere intellectum ad cognoscendum per speciem plus, quam illa repræsentat. Concedo igitur, Angelum non cognoscere singularia per species sic universales, quia res individua aliquid entitatis addit rationi specificæ, quod sine specie repræsentante cognosci non potest. Quia quidquid repræsentatur in actu secundo per actum intelligendi, debet repræsentari per speciem in actu primo, alias non esset potentia in actu proximo completo ad talem actum constituta. Alio ergo modo dicitur species universalis in repræsentando, seu causando in gradu suo. Et sic dico Angelum cognoscere singularia materialia per species universales, ideoque non oportere, ut de singulis individuis singulas species habeat, sed per unum cognoscere posse multa, plura quidem, vel pauciora, juxta speciei intelligibilis perfectionem. Et hæc est sententia D. Thomæ, locis citatis, et 1 p., quæst. 57, art. 2, et q. 8, de Verit., art. 11, ad 6, quam sequuntur frequentibus auctores supra citati in 2, d. 3. Et sic ad argumentum negatur, per talem speciem solum posse cognosci communia prædicata, quia illa species ita est universalis, ut non solum repræsentet plura in eo, in quo conveniunt, sed etiam secundum propria : quomodo autem una indivisibilis species possit hoc modo repræsentare plura, ut distincta sunt, dicemus in sequentibus. In secundo argumento tangitur difficultas, an possit Angelus cognoscere futura contingentia, quam infra in capite nono, ex professo tractaturi sumus.

23. *Solvitur tertium argumentum in numero sexto.—Angeli acquirunt novas species rememorativas.*—Tertium argumentum specialem petit difficultatem, quomodo Angelus per species concreatas intuitive videat rem præsentem, quam antequam existeret, non intuebatur. Sed de hoc puncto specialem quæstionem instituere necessarium erit, et ideo nunc breviter dicimus speciem concreatam determinari quoad specificationem ab objecto præsenti secundum realem existentiam ad intuitivam ejus cognitionem, non per novæ speciei productionem, nec per immediatam efficientiam in actum, sed tantum in ratione termini, et conditionis ex parte objecti terminativi necessariæ ad visionem intuitivam. Quæ autem varietas, vel mutatio tunc intercedat, vel in specie intelligibili, vel in actu cognoscendi, postea videbimus. Ad confirmationem de scientia experimentali respondemus, duplicem esse posse hanc scientiam experimentalem, seu duplicem statum posse habere, nimirum, vel de præsenti, actu sumendo experimentum de tali re, vel de præterito, conservando scientiam talis veritatis sumptam per experientiam, quæ aliquando fuit præsens, et jam præteriit. Prior experientia in intuitiva cognitione, seu actuali perceptione objecti consistit, posterior vero in quadam memoria præteritæ experientiæ posita est. De priori ergo dico, si sit experientia intellectualis, fieri posse per species inditas sine acquisitione novæ speciei, eo modo quo diximus, fieri posse cognitionem intuitivam per solas concreatas species, supposita præsentia

objecti, quia talis experientia non est aliud, quam cognitio intuitiva, ut dixi. De altera vero concedo, non fieri sine aliqua specie acquisita, non accepta ab objecto materiali, sed a proprio actu cognoscentis, quia non repræsentat proxime et directe rem prius cognitam, sed repræsentat Angelo, se vidisse illam, et ideo acquisitio talis speciei non est contra præsentem doctrinam, quia non est acceptio speciei a materiali objecto : cur autem necessaria sit, et quomodo sit intelligenda, infra tractando de memoria Angelorum et quomodo præterita cognoscant, dicemus. Et quoad hanc rei præteritæ cognitionem per modum memoriæ admitti potest, quod Gabriel, et alii illi objectioni addunt, cognitionem abstractivam ex intuitiva nasci, quia et verum est, et nobis non nocet : principium autem illud intellectum de omni cognitione abstractiva falsum est, quia in Angelis potest esse de re non existente, et quæ nunquam fuit, vel nunquam intuitive fuit cognita, ut ex dictis satis patet.

24. *Solvitur quartum argumentum in numero septimo.*—Ad quartum argumentum jam ostensum est, cur sit naturaliter impossibile Angelum a materialibus objectis species accipere. Unde negamus hoc pertinere ad Angeli perfectionem, quia in homine illa non est perfectio simpliciter, sed supposita majori quadam imperfectione, quæ est animam esse actum corporis, quia nisi hoc modo spiritus uniatur corpori, non potest a corporalibus objectis species spirituales accipere. Et hac ratione diximus supra, in Angelo non esse proprium intellectum agentem, quia supponit imperfectionem repugnantem Angelo. Neque hinc resultat imperfectio ignorantiæ, vel quasi stoliditatis in Angelo, quia major perfectio est, quod habeat species connaturales, nec possit illis sine miraculo carere, ut infra dicam. Quod si Deus tale miraculum facere voluisset, mirum non est, quod Angelus violenter, et contra suam naturam imperfectus maneret, donec Deus ad suum naturalem statum illum vellet reducere. Denique nihil ad rem facit exemplum de intellectu hominis, quia non dicimus esse impossibile intellectui, ut sic, species a rebus materialibus accipere, sed dicimus esse impossibile intellectui separato, licet sit possibile conjuncto. Ratio autem, ob quam sine interventu proprii corporis informati a spiritu non possit spiritus immediate a materiali re speciem accipere est, quia naturaliter non potest spiritus immediate, et directe pati, aut affici, aut excitari ab objecto materiali, quia est spiritui omnino improportionatum. Ut ergo spiritus a corporeo objecto excitetur, necessarium est, ut sit naturaliter unitus corpori, et quod per illud cognitionem suam inchoet, quod sine sensibus facere non potest, et ideo fieri etiam non potest, ut sine ministerio sensuum spiritualis potentia species a rebus materialibus accipiat. Nec refert, quod cognitio sensuum, et phantasiæ materialis sit, quia in homine sunt radicatæ in eadem anima spirituali, et id satis est, ut per ejus ministerium intellectus speciem sibi proportionatam accipiat. Quale autem sit hoc ministerium et quomodo talis species fiat, in tractatu de Anima dicendum est. Et hinc respondent aliqui ad testimonium Augustini, ideo dixisse, cum aliquid temporaliter sit, inde affici sensus hominum, aut etiam Angelorum, quia cum crediderit, Angelos esse corporeos, mirum non est, quod consequenter dixerit, posse affici ab objectis externis. At vero Augustinus in illa sententia de corporibus Angelorum tam constans non fuit, ut ad doctrinam tradendam illa simpliciter utatur : nec etiam talia posuit corpora Angelorum, ut sensus etiam habere crediderit. Unde in ejusdem verbis non simpliciter de sensibus, sed cum distinctione dixit : *inde afficiuntur sensus vel carnales animalium et hominum, vel etiam cœlestes Angelorum*, ubi intellectus angelicos cœlestes sensus appellat, et illos dici affici, *cum aliquid temporaliter, et transitorie agitur*, quia mutatio aliqua fit in intellectu angelico, non quoad actum primum, sed quoad actum secundum cognitionis intuitivæ, quæ mutatio pendet ab objecto modo a nobis supra tacto, et infra explicando.

25. *Solvitur quintum argumentum in numero octavo.—Species Angelorum sunt supernaturales.* — In quinto argumento nihil difficultatis invenio, quia illatio illa, quod species Angeli sint supernaturales, si cum illo concreantur, et a Deo solo fiunt, nullam verisimilitudinem habet. Nec etiam æquiparatio talium specierum ad lumen gloriæ, quia lumen gloriæ est in sua substantia supernaturale, species vero intelligibilis est in sua entitate naturalis : item lumen gloriæ non est connaturale, intellectui creato, species autem illa est connaturalis Angelo : item licet ad utramque illam formam sit intellectus Angeli aliquo modo potentia passiva, tamen ad lumen gloriæ est potentia obedientialis tantum, ad speciem autem intelligibilem rei naturalis, est potentia naturalis passiva. Denique licet utraque forma a

solo Deo fiat, tamen lumen fit a Deo ut auctore gratiæ, et supra naturam operante, species vero fit a Deo ut auctore naturæ, quia fit juxta exigentiam naturæ. In quo æquiparatur effectio speciei intelligibilis angelicæ creationi animæ, quæ naturalis est, licet a solo Deo fiat, quia fit juxta exigentiam materiæ. Nec refert quod anima non fiat, nisi in materia disposita, species autem præviam dispositionem non requirat : nam hæc differentia quasi materialis est, et ex eo provenit, quod una est forma substantialis, alia accidentalis, quod vero ad rem, et proportionem spectat, tam debita est species intelligibilis intellectui Angeli ratione suæ capacitatis solius sine alia prævia dispositione, sicut anima est debita materiæ sufficienter organisatæ, quia intellectus Angeli per suam solam entitatem est determinatus ad petendas connaturaliter tales species, sicut materia organisata est determinata ad animam postulandam. Quod in sequenti capite magis declarabitur, tractandi de his speciebus aliam difficultatem, quæ in eodem argumento postulatur.

CAPUT VII.

UTRUM SPECIES INTELLIGIBILES CONCREATÆ ANGELO AB EJUS INTELLECTU EFFECTIVE DIMANENT, VEL A SOLO DEO FIANT, ANGELO TANTUM PASSIVE SE HABENTE.

1. *Arguitur primo pro emanatione.* — Ratio dubitandi tacta est in fine præcedentis capitis, quia species intelligibiles esse debent connaturales intellectui angelico, alias miraculose et non connaturaliter cum eis crearentur, ergo dimanant ab ejus essentia vel immediate, vel saltem mediante intellectu. Probatur consequentia, quia si sunt connaturales et coævæ ex natura sua, id esse non potest, nisi propter intrinsecam connexionem, quam habent cum natura Angeli, ergo sunt proprietates dimanantes ab ejus essentia: nam hæc tantum solet esse connexio inter naturam subjecti, et proprietatis inseparabilis ab illo. Unde argumentor secundo, quia si istæ species non manant ab angelica natura, non erunt propriæ passiones ejus, erunt ergo accidentia communia, qualia sunt, quæ fieri solent ab agente extrinseco in subjecto tantum passive se habente, ergo nullum est principium asserendi, hæc accidentia esse coæva omnibus Angelis, quia ab illis non manant, et agens extrinsecum, a quo fiunt, non agit ex necessitate naturæ, sed libere, unde non cogitur illas simul cum subjecto producere. Et confirmatur ex Aureolo, quia inconveniens est ponere in Angelo potentiam passivam naturalem ad tales species, et quod illi non respondeat potentia activa naturalis, per quam possit illa potentia passiva naturalis in actum reduci, ergo datur intrinsecum principium, unde active manent. Tertio redit argumentum supra factum, quia alias licet Angelus sine his speciebus crearetur, nulla violentia ei fieret, et consequenter posset ita naturaliter creari, quod in nostra sententia dici non potest, quia alias posset Angelus naturaliter esse non solum ignorans, sed etiam ad expellendam ignorantiam impotens. Probatur autem sequela, quia violentum est quod aliquis patitur contra internum impetum : ubi autem non datur internum principium, a quo proprietas active dimanet, non datur internus impetus: nam hic solum in potentia activa invenitur, ergo secluso illo interno principio, privatio alicujus formæ non est violenta, ergo nec carentia talium specierum erit Angelo violenta, si ab ejus essentia intrinsece et active non dimanant.

2. *Prima sententia.* — In hoc puncto omnes auctores, qui negant, habere Angelos has species congenitas, pro certo supponunt non fluere ab essentia vel intellectu Angeli, quia non putant illam carentiam esse contra, vel extra naturam Angeli, sed potius illi naturalem esse putant. Inter eos vero, qui putant, Angelos habere has species concreatas, variæ sunt opiniones. Prima affirmat illas dimanare active et intrinsece ab intellectu Angeli. Ita affirmat Capreolus, in 2, d. 3, quæst. 2, art. 3, ad argumentum Aureoli contra tertiam conclusionem. Quod fere erat secundum a nobis propositum, cui respondet, quod sicut noster intellectus fluit ab anima, ita intellectus Angeli speciebus formatus ab Angeli substantia promanat. Indicat eamdem sententiam Cajetanus 1, 2, quæst. 50, art. 6. Nam licet prius solum dicat, *has species esse Angelo congenitas ab auctore naturæ,* addit: *sicut gravia et levia habent motum a generante.* Motus autem genito naturalis non fit sine dimanatione activa a forma geniti, ergo hoc modo sentit Cajetanus fieri species a Deo in Angelis. Et expressius, q. 51, art. 1, in fine, dicens habere Angelum species a Deo, *non sic, quasi præfuerit, et accipiat a Deo species, sed quia per hoc illas habet, quia a Deo congenitas naturali sequela ad propriam essentiam possidet,* idem clarius in 3 part., quæst. 9, art. 3, in expositione tituli, ubi ait, scientiam inditam Angelo esse proprietatem naturalem ita comitem naturæ, ut eadem actione, qua Angelus

creatur, species intelligibiles illi imprimantur. Ubi Medina idem sequitur, et latius Bannez, d. quæst. 55, art. 2, citatque D. Thomam, 1 part., quæst. 54, art. 4, ad 1, dicentem, *quod in Angelo non generatur scientia, sed naturaliter adest.* Et in quæst. 55, art. 3, ad 1, quia ibi ait, universales rerum rationes prius secundum naturam esse in mentibus angelicis quam in ipsis rebus. Putat enim, hoc non posse esse verum, nisi species angelicæ ab essentia Angeli fluant, et ibi alia argumenta multiplicat, quæ leviora sunt, et ideo prolixitatis vitandæ causa illa omitto, obiter tamen responsionem attingam. Unde etiam Ripa ibi, licet Bannez opinionem sequatur, dicit, non necessario, sed congruenter illam suadere. Addit tamen locum D. Thomas, 1 part., quæst. 64, art. 1, ubi ait, cognitionem naturalem Angeli consequi naturam Angeli, et ideo in dæmonibus non fuisse diminutam. Inclinat Valentia, 1 p., disp. 6, quæst. 6, in fine, sed ibi solum contendit, has species esse proprietates naturales, quod dicit negasse Ferrariensis. Sed immerito, nam potius alii Ferrariensem pro hac sententia allegant, quia in l. 2, contra Gent., cap. 96, circa rationem 5, dicit, Angelos habere species a natura, ac subinde illis connaturales. Sed hoc generalius est, nec in hoc controversia inter Capreolum et Ferrariensem, sed in modo connaturalitatis, ut dicemus.

3. *Sententia extrema opposita.* — Unde referri potest secunda sententia præcedenti extreme contraria, has species, etiamsi concreatæ sint, non solum non dimanare active a natura Angeli, verum etiam non esse illi connaturales, seu connaturaliter debitas. Hanc opinionem a nemine referri video. Potest tamen non immerito tribui Alensi, et aliis auctoribus, qui simul ponunt in Angelis species concreatas, et a rebus acceptas, eorumdem objectorum, et ad idem genus cognitionis. Et idem sentire debuit Scotus, qui asseruit, quod licet Angelus habuerit concreatas species quidditatum materialium, potuit illas acquirere, si illas congenitas non haberet. Ex hac enim doctrina sequi videtur species datas Angelo a principio non esse proprietates naturales, nec connaturaliter debitas, quandoquidem similes acquirere poterat. Nulli enim rei creatæ debita sunt principia, vel instrumenta operandi, quæ ipsa per suas potentias, et causas secundas potest acquirere, ideo non debentur homini inditæ species, quia potest illas acquirere, ergo si Angelus potest accipere species a rebus, non sunt illi debitæ per solam actionem auctoris naturæ, ergo si illi concreatæ sunt, non ideo sunt, quia sint illi connaturales, sed ex liberalitate, et quadam gratia auctoris naturæ volentis rem in statu perfectiori producere. Sicut etiam creavit Deus hominem cum habitibus, et scientia rerum naturalium, licet non essent connaturaliter debiti ex vi talis naturæ : unde dici possunt illi habitus supernaturales secundum modum, id est, modo præternaturali dati. Ad hunc ergo modum videtur sentire Alensis de Angelis; indicat enim creasse Deum Angelos plenos scientiarum, et specierum intelligibilium, non quia tota illa perfectio esset illis debita connaturaliter, sed propter magnificentiam Dei in statu perfecto sua opera facientis. Unde sicut scientia Adæ fuit infusa per accidens, et quoad hoc supra naturam, ita species Angelorum concreatæ erunt (juxta hanc sententiam) infusæ per accidens, quia habent alium modum connaturalem, quo fiant. Et confirmatur, nam species concreata, et acquisita ab Angelo ejusdem objecti, et æque particularis, est ejusdem speciei, ergo utraque est acquisibilis ab Angelo, ergo altera per accidens est infusa, quando ex libertate Dei fuit concreata.

4. *Tertia eaque vera sententia.* — Tertia sententia est media inter has extremas, quam veram censeo. Et ad illam explicandam dico primo. Species intelligibiles Angelis concreatæ non manarunt effective ab essentia, vel intellectu Angeli. Hanc sententiam impugnando Capreolum docuit Ferrariensis 2, cont. Gent., cap. 98, circa 3 part. capitis, dub. 2. Et eam sequitur et bene confirmat Molina, 1 p., q. 52, art. 2, d. 2, memb. 3, et Cumelius, in eodem articulo, Pesantius ibi conclus. 3, Daniel Malonius, in 2, d. 3, disp. 11, Rada, in 2 part. controv., in 9, art. 3, qui plures rationes multiplicant, solum tamen attingam, quæ videntur efficaces, alias prætermittam. Imprimis vero persuasum habeo hanc fuisse sententiam divi Thomæ, in dicta quæst. 55, art. 2, ubi ita concludit: *Angeli suam intelligibilem perfectionem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperant simul cum intellectuali natura.* Quibus verbis satis significat, Deum speciali actione distincta a creatione Angeli efficere has species, simul ac Angelos creat. Et ad 1, repetit, *Angelum a Deo habere similitudines creaturarum, quia et est causa creaturarum, et in eo primo similitudines rerum existunt.* Item quæst. 56, art. 2, ad 4, dicit, quod si Deus creasset Angelum novum, aliis vel infunderet, vel infudisset speciem talis

Angeli, quam nunc non habent, quia talis Angelus futurus non est, sed tunc illa species non manaret ab essentia Angelorum, ut videtur per se notum, quia proprietas manans ab essentia, supermanat: infunderetur ergo a Deo (ut D. Thomas sentit) per propriam actionem, ergo sentit, eodem modo nunc infundi species, quas Angeli habent. Præterea in 3 part., q. 9, a. 3, sic inquit: *per verbum Dei animæ Christi sibi personaliter unitæ impressæ sunt species intelligibiles ad omnia, ad quæ intellectus possibilis est in potentia, sicut per Verbum Dei impressæ sunt species intelligibiles menti angelicæ in principio creationis rerum, ut patet per Augustinum* 2. Gennadius, ad lit., cap. 8, ubi et ex comparatione, quam facit, et ex verbo imprimendi, et ex distinctione illius a creatione, manifeste liquet, D. Thomas loqui de actione propria Dei infundentis tales species sine intrinseca emanatione a natura. Nemo enim dicet, Deum impressisse Angelo intellectum et voluntatem, quando illum creavit. Denique in aliis locis solum dicere solet, has species esse congenitas vel concreatas Angelis, nunquam vero ab essentia manare insinuavit.

5. *Primo conclusio probatur.* — Prima ratio veluti a posteriori sit, quia quæ fluunt ab essentia, sunt a natura determinata, sed ex natura intrinseca Angeli non determinantur certæ species illi necessario concreandæ, sed per divinam providentiam determinantur, ergo signum est, non fluere a natura, sed a Deo infundi. Major videtur per se nota, quia natura uniuscujusque Angeli sigillatim sumpti determinata est sicut in essentiali perfectione sua, ita etiam in omni perfectione aut proprietate, quam ex se potest emittere (ut ita dicam) quia essentia est radix omnium talium proprietatum, unde sicut determinata est, ita determinatæ sunt proprietates, quæ ab illa fluere possunt. Probatur autem minor, quia nunc singuli Angeli solum habent species rerum naturalium, quæ in hoc mundo creatæ sunt, vel producuntur de facto saltem quoad quidditates et species earum, ut habet communis sententia, ergo determinatio ad tales species non est ex intrinseca natura Angeli, sed ex ordine divinæ providentiæ. Probatur consequentia, quia Angelus, verbi gratia, Gabriel, ex natura sua non magis determinat societatem cum his Angelis, quibuscum modo creatus est, quam cum aliis Angelis, cum quibus creari posset, nec ex natura sua postulat fieri cum cœlis et elementis, vel ante illos, vel omnino sine illis, omnibus enim his modis creari posset, et de se indifferens est ad omnes, ergo quod hoc vel illo modo creetur, a sola divina determinatione, seu libera voluntate decretum est, sed ex hac determinatione aut decreto pendet determinatio specierum intelligibilium, concreandarum cum Angelo, nunc enim recipit species concreatas hujus mundi visibilis, quia cum illo et in illo creatus est: si autem crearetur cum alio mundo, prout posset, illius et non istius species recepisset, si vero crearentur soli Angeli, ita ut Deus decrevisset nullas res materiales creare, non essent infusæ Angelis species rerum materialium, sed tantum Angelorum, et si Deus decrevisset, non hos, sed alios Angelos creare, illis dedisset species Angelorum tunc creandorum et non eorum, qui modo creati sunt, sicut nunc dedit Angelis species sociorum et non aliorum, qui creari cum illis possent et creandi non sunt, ergo signum est, hanc determinationem specierum pendere ex libera dispositione Dei, ergo signum est infundi per propriam Dei actionem, et ab essentiis Angelorum non manare.

6. *Probatur secundo.* — Secundo argumentor, vel potius vim ejusdem argumenti aliter declaro, quia si species intelligibiles aliarum rerum cognoscibilium ab Angelo, manant intrinsece ab essentia, seu virtute intellectiva ejus, sequitur habere Angelum, et manare ab illa species omnium rerum et essentiarum creabilium: consequens est falsum, ergo. Sequela probatur, quia omnes res creabiles distributive loquendo sunt cognoscibiles a quocumque Angelo nunc creato, ergo si aliquarum rerum cognoscibilium fluunt necessario aliquæ species ab angelica natura, omnium rerum cognoscibilium species simul fluunt. Probatur consequentia, tum quia non est major ratio de his, quam de illis, tum etiam quia licet non possit simul uti omnibus in actu secundo, simul habet virtutem, a qua omnes manant, et ab omnibus simul in actu primo constitui potest. Et in hoc non se impediunt species, et radix earum æque est naturaliter determinata ad omnes, et e contrario singulæ naturaliter possunt a tali essentia manare, ergo simul emanant. Dices, non esse eamdem rationem de omnibus rebus cognoscibilibus ab Angelo, quia non omnes sunt æque possibiles, quia quædam sunt secundum ordinariam potentiam, aliæ secundum absolutam tantum, et quædam sunt tantum possibiles, aliæ non tantum sunt possibiles, sed etiam futuræ. At hoc refutatum est in primo argumento. Nam ordinaria potentia, vel absoluta in præsenti non distinguuntur, nisi per ordinem ad decretum liberum divinæ voluntatis, quia

præcise spectando ad res ipsas possibiles, de quibus loquimur, omnes sunt ordinis naturalis, et per eumdem modum creationis vel productionis fieri possent, solum ergo quia Deus decrevit has creare et non illas, dicuntur hæ possibiles secundum potentiam ordinariam, aliæ tantum per absolutam, et hæ tantum possibiles, illæ possibiles et futuræ: ergo illæ differentiæ rerum possibilium non referunt ad variandas proprietates Angeli manantes ex illius essentia, quia (ut dixi) illæ non habent determinationem ex decreto libero divinæ voluntatis, sed ex intrinseca natura et perfectione illius essentiæ, a qua manant, ergo.

7. *Probatur tertio.*—Unde argumentor tertio, seu eamdem difficultatem aliter explico: quia quidquid potest fluere ab aliqua essentia tanquam proprietas intrinseca, sibi inhærens, semper fluit, seu resultat, nisi per miraculum impediatur, sed species rerum possibilium secundum contrariam sententiam possunt fluere ab essentia Angeli, ut patet, quia si Deus voluisset illas res creare, species illarum concrearentur cum Angelo, et ita fluerent ab ejus essentia, ergo etiam nunc fluunt, quia ille fluxus naturalis est, et per resultantiam necessariam, et non impeditur per hoc, quod Deus non decreverit res per illas species repræsentabiles producere, quia species æqualiter esse possunt, sive res existat, sive non, et consequenter, sive aliquando futura sit, sive non sit. Aliter etiam confirmatur et explicatur: nam si Deus nunc novum Angelum crearet, cæteri Angeli omnes possent illum cognoscere, ergo haberent speciem ejus, sed non per resultantiam naturalem, quia quod alicui rei per naturalem resultantiam convenit, semper convenit, ergo daretur illa species per actionem solius auctoris naturæ, ergo idem de cæteris dicendum est.

8. *Quæ Bannez comminiscatur circa proximum argumentum.* — Quo argumento coactus Bannez, d. art. 2, dub. 1, ad quamdam confirmationem respondens, cum concedat quod in eo casu non possent Angeli cognoscere alium Angelum de novo creatum, nisi nova species eis infunderetur a Deo, nihilominus problema esse dicit, an infusio talis speciei supernaturalis, vel naturalis esset. Nam primum videtur fieri probabile, tum ex eo quod illa species intelligibilis non flueret a natura præexistentium Angelorum tanquam proprietas et passio illorum, alias caruissent prius aliqua proprietate naturali, tum etiam quia ille Angelus creatus denuo supra naturam hujus Universi esset, quia sine illo hoc universum perfectissimum est in ordine ad finem naturalem. Secundum item fit probabile, quia ille Angelus de novo creatus pertineret jam ad ordinem hujus universi, et consequenter species ejus debita esset omnibus Angelis, quibus secundum naturæ ordinem species totius Universi et partium ejus debitæ sunt, ergo infusio illius speciei esset naturalis, id est, naturaliter debita, saltem debito naturæ universalis, licet non pertineret ad naturam singulorum Angelorum. Sed hæc imprimis non evacuant vim argumenti, quia illa species non flueret ab intrinseco, et quasi necessitate naturali ab aliis Angelis, sed libere esset illis infundenda, unde sumitur argumentum satis efficax, quod nec reliquæ species coexistentium Angelorum ab eorum essentia manent: quia ad dimanationem intrinsecam proprietatum Angeli, impertinens est, quod Deus decreverit simul vel diversis temporibus Angelos creare, quia inde non variatur intrinseca natura Angeli, nec connexio necessaria cum tali vel tali proprietate, ut videtur per se notum.

9. *Nec consonat D. Thomas. — Angelus de novo creatus non foret supra, nec preter naram universi.* — Deinde omnia illa frustra de illo casu dicuntur, et a D. Thomæ doctrina aliena sunt. Frustra enim fingitur, quod si Deus crearet novum Angelum, de novo infunderet speciem ejus, præexistentibus Angelis, multo enim verius dicitur, habituros illam fuisse a principio concreatam, ut expresse docet D. Thomas, q. 56, art. 2, ad. 4. Quia licet Deus denuo crearet novum Angelum, non tamen denuo decrevisset illum creare, sed ab æterno ita se facturum disposuisset, et ideo sicut a principio infudit Angelis species rerum materialium, non tantum earum, quas simul cum Angelis fecit, sed etiam earum, quas decrevit facere, seu prævidit futuras, ita si decrevisset post primos Angelos, alios posteriori tempore facere, omnium species a principio creatis Angelis indidisset, est enim eadem vel major ratio. Unde frustra etiam dicitur, illum Angelum de novo creatum futurum fuisse supra naturam universi, cum esset substantia similis gradu et aliquo genere, vel specie cæteris Angelis, ac subinde ordinis naturalis. Neque universum determinat sibi ex natura rei certum numerum Angelorum, ut sit perfectissimum, sed hoc pendet ex prædefinitione Dei. Quis enim dubitet, potuisse Deum plures Angelos a principio creare, quam nunc creavit, aut si id fecisset, non debuisse omnes illos Angelos ad ordinem, et perfectionem universi

pertinere. Idem ergo est si decrevisset novos Angelos discursu temporis creare : nam illi jam creati ad ordinem, et perfectionem universi pertinerent, quia liberum est Deo vel simul, vel successive mundi perfectionem in his, vel in illis partibus complere. Unde nulla probabilitate cogitari potest, quod creatio illius novi Angeli esset supernaturalis, cum esset ejusdem rationis cum creationibus præcedentium Angelorum. Imo licet attento ordine rerum, quem Deus nunc prædefinivit, possit dici præternaturalis tamen ex suppositione talis casus, nec præternaturalis tunc esset, qui eo ipso præsupponitur alio modo præfinivisse Deum consummationem perfectionis universi, et numeri Angelorum. Ex quo fit consequenter, dubitari non posse, quin infusio talis speciei esset æque connaturalis Angelis, ac sunt species aliarum rerum, quæ simul, vel successive in universo fiunt : quæ non ex natura universali, sed ex propria conditione, et natura Angeli exiguntur, et naturales sunt, licet determinatio earum ordinem universalis naturæ totius universi supponat, ut paulo post declarabimus. Ac denique licet dicamus, in eo casu talem speciem futuram fuisse cognitatem prioribus Angelis, idem relinquitur argumentum, quod illa concreatio specierum non sit per modum emanationis intrinsecæ, cum possit variari, variatis rebus existentibus, vel in aliqua differentia temporis futuris.

10. *Probatur quarto, et a priori.* — Quarto argumentor, declarando rationem a priori : nam Angeli essentia non potest per seipsam esse species rerum omnium intelligibilium ab Angelo, quia nec illas eminenter continet, nec propter repræsentationem earum per se facta est, et intellectus Angeli manans a tali essentia, non manat constitutus in actu primo, et habens per se eamdem vim repræsentandi, quam habent species, quia essentia, a qua manat, nullo modo in se continet virtute, vel repræsentative res cognoscibiles ab Angelo, ergo eadem ratione non possunt species omnium rerum intelligibilium ab Angelo, manere tali essentia, vel intellectu ejus, in quibus non continentur, nisi tanquam in potentia passiva, aut receptiva. Et confirmatur hæc ratio, quia species intelligibilis requiritur ex parte objecti, non ex parte cognoscentis, ut supra declaravi, ergo non fluunt per se a cognoscente, ut vim cognoscendi habet, nam hæc est condistincta ab objecto : ad illud per modum potentiæ passivæ comparatur, quæ dicit ordinem ad objectum, tanquam ad motivum suum, vel tanquam ad terminum, et materiam, circa quam versatur, non autem efficit illud, nec id, quod supplet vicem ejus, sive per propriam efficientiam, sive per resultantiam naturalem. Et potest hoc amplius declarari, quia species est quasi semen, et instrumentum objecti, ergo ex natura rei ab objecto provenire debet, non a cognoscente, et consequenter quando ad objecto non provenit, vel non potest fieri, debet fieri a superiori agente, quod ideam, vel eminentiam objecti habeat, non ergo potest manare a cognoscente, quod est distinctæ et limitatæ naturæ. Denique si talis esset Angeli cognoscentis natura, ut hæc species ab illa dimanare possent, vix posset probabilis ratio reddi, cur non potius essentia Angeli, vel per se ipsam, vel saltem per suum intellectum eamdem vim repræsentandi haberet, quam habet species sine novarum formarum, vel entitatum multiplicatione.

11. *Secunda conclusio.* — *Specierum infusio a Deo, est Angelis connaturalis.* — Dico secundo. Infusio, seu concreatio specierum intelligibilium rerum ordinis naturalis, et species ipsæ formæ sunt connaturales Angelo, ita ut sine miraculo, et aliqua violentia naturali eis negari non possunt. Hanc assertionem docet aperte D. Thomas, locis citatis, et specialiter in dicta q. 55, ad. 2, species angelicas *connaturales* vocat, quod etiam defendit Ferrariensis supra, et eam proprie intendunt Valentia, et alii, qui has species vocant proprietates connaturales Angelo, non exigendo dimanationem. Et probatur breviter hoc modo, quia ut aliqua forma; vel proprietas sit connaturalis, non est necessarium, ut active fluat ab ea natura, sed quidquid aliud, quod præter activam dimanationem requirit, vel sufficere potest, ut aliqua forma, vel proprietas sit connaturalis, in speciebus angelicis invenitur, ergo sunt proprietates connaturales. Major imprimis probatur ex D. Thoma, 1, 2, quæst. 6, a. 5, ad. 2, ubi docet, formam dici posse connaturalem, vel ex principio activo, sicut calor igni, vel ex principio passivo tantum, ponitque exemplum in motu cœli, quem dicit illi esse connaturalem. Posset item adhiberi in quantitate, quæ respectu materiæ est proprietas illi connaturalis, licet fortasse ab illa active non profluat vel etiam in eadem materia, cui connaturales est esse sub forma, imo naturaliter sine aliqua esse non potest, etiamsi activam connexionem (ut sic dicam) cum illa non habeat. Aliqui etiam putant personalitatem, vel subsistentiam non resultare active a natura humana,

cum tamen dubium non sit, quin sit illi connaturalis : et licet fortasse probabilius sit resultare active, tamen certius est esse connaturalitatem non necessario postulare efficientiam. Ratio autem ejus, probando alteram partem, explicabitur. Probo ergo alteram propositionem subsumptam, nimirum seclusa efficientia, inveniri in his speciebus, quidquid ad proprietatem connaturalem desiderari potest. Nam imprimis species ipse in sua substantia ordinis naturalis sunt, cum sint, et objectis, et virtutibus naturalibus proportionatæ. Angeli etiam creati sunt cum potentia naturali ad illas recipiendas, ut per se notum est : Deus etiam in eorum infusione, ut auctor naturæ operatus est, non solum in effectione illarum, sed etiam dando illas simul cum natura, et intellectu, quia hoc exigit, et postulat perfectio angelicæ naturam non minus, quam cœlum postulet figuram rotundam, quam Deus in illo simul cum substantia, et quantitate fecit, ipso cœlo tantum passive se habent sine ulla efficientia per modum naturalis emanationis, sed tantum dispositionem illam tanquam sibi connaturalem postulante. Item declarari hoc potest illo argumento proportionali, quod ex materia cœli sumit D. Thomas, d. q. 55, a. 2, quia materia cœli connaturaliter postulat formam sibi concreatam, etiamsi non habeat influxum quasi activum in illam, sed tantum eam postulet per potentiam connaturalem postulantem talem actum ut sibi necessarium, et connaturaliter debitum, ergo eodem modo intelligi potest, et debet connaturalitas in speciebus angelicis, quia etiam Angeli habent potentiam naturalem receptivam illarum, quæ propter perfectionem suam postulat esse completam, quoad actum primum ab auctore suo, cum a nullo alio possit compleri. Et consequenter etiam postulat habere hujusmodi complementum actus primi sibi congenitum, tum propter immaterialitatem, et magnam actualitatem suam, ratione cujus postulat esse semper in actu primo, respectu suorum actuum, tum quia nulla intercedere potuit naturalis ratio, ob quam tali perfectione naturali in principio privarentur, vel cur postea in hoc tempore potius, quam in illo eis tribueretur, ergo signum est, naturale illis esse, a principio illam recipere.

12. *Ad primum argumentum in numero secundo.* — *Ad secundum.* — Ad primam ergo rationem dubitandi negatur consequentia, non enim omnis proprietas connaturalis dimanat ab essentia. Nec sola hujusmodi naturalis dimanatio est ratio adæquata naturalis connexionis inter essentiam, et proprietatem, sed potest fundari in potentia naturali receptiva talis conditionis, ut naturaliter postulet talem actum sibi coævum, ac perpetuo conjunctum, sicut in materia, et quantitate, vel forma explicatum est. Et similiter ad secundum negatur sequela, cum infertur, has species non esse proprias passiones Angelorum, vel ut tollatur quæstio de nomine, distinguitur consequens : nam si propria passio tantum dicatur, quæ manat ab essentia, conceditur illatio. Neque id est ullum inconveniens, quia poterit esse proprietas naturalis alterius rationis, et ita non sequitur esse accidens commune. Illa vero significatio propriæ passionis nimis stricta est, et præter communem usum : nam quantitas vere, ac proprie dicitur passio materiæ, licet ab illa effective non postulat. Unde sumpta propria passione, prout proprietatem debitam, et naturaliter inseparabilem a subjecto significat, sic recte negatum est antecedens, seu prima illatio. Et ita etiam cessat secunda, quia inter accidentia communia, et ea, quæ profluunt ab essentia active, dantur aliquæ proprietates connaturales ratione potentiæ passivæ exigentis illas, et tales sunt species Angelorum. Quamvis dici possint esse connaturales ratione potentiæ activæ naturalis; non quia potentia intrinseca Angeli sit activa talium specierum, ut sic enim potius est passiva, sed quia est activa suorum actuum, et in eo non est completa per seipsam, ideo connaturaliter postulat, ut sibi ab auctore suo detur illius principii activi complementum. Unde etiam negatur ultima illatio, scilicet, seclusa naturali emanatione nullum relinqui principium, ad asserendum has species esse coævas, et connaturales Angelo, nam hoc principium sufficiens est ipsa naturalis capacitas, et perfectio, vel (ut ita dicam) exigentia angelicæ naturæ. Quamobrem nihil refert, quod Deus libere, et non ex necessitate naturæ has species conferet, quia, supposita rerum creatione, Deus cætera operatur consentaneo ad uniuscujusque rei naturam. Sicut etiam Deus, non ex absoluta necessitate, sed sua voluntate præbet auxilium generale causis secundis, nec ipsæ causæ secundæ sunt aliquo modo principia activa talis concursus, etiam per aliquam naturalem resultantiam, sed postulant illum secundum connaturalem ordinem, et hoc satis est, ut semper detur : sic ergo cum proportione de speciebus angelicis dicendum est.

13. *Ad confirmationem Aureoli.* — Et hinc

ad confirmationem Aureoli respondemus, fore quidem inconveniens, si aliqua daretur potentia receptiva ordinis naturalis, cui non responderet potentia activa ordinis naturalis, a qua posset in actum reduci, nullum vero esse inconveniens, quod illa potentia non sit creata, sed ipsamet potentia auctoris naturæ, quia etiam illa secundum naturæ ordinem immediate aliquando operatur ad complendam perfectionem, quam creatura exigit. Ut paret in exemplo proxime dato de concursu Dei, qui naturalis est, licet immediate a solo Deo conferri possit. Item in creatione animæ rationalis, ad quam materia est in potentia naturali etiam proxima, quando est organisata, et nihilominus a solo auctore naturæ potest in actum reduci : et sicut in hoc exemplo id non provenit ex imperfectione, sed potius ex animæ rationalis perfectione, ita in præsenti ex perfectione angelicæ naturæ provenit, quod ejus capacitas naturalis in hac parte a solo auctore naturæ possit expleri.

14. *Ad tertium argumentum.* — *Quoad violentiam.* — Tertium argumentum petit, an fieret violentia Angelo, se illi non darentur species. In qua omittenda est quæstio (fortasse de nomine) an Deus aliquid faciens, vel non faciens in rebus creatis, miraculose, seu extraordinarie contra naturas earum, sit dicendus vim facere creaturæ. Et, ut dubium procedat, ita nunc loquimur, supponendo, posse Deum rebus violentiam facere. Quo supposito, respondeo ad argumentum, negando sequelam, quia revera violentia inferretur Angelo, privando illum speciebus, aut eas debito tempore non præbendo. Falsumque est, quod in probationem sumitur, non esse violentum, nisi quod est contra impetum activum, ut, in 1, 2, latius tractandum est : nunc autem breviter explicatur, quia violentum in universum est, quod est contra naturalem appetitum, etiamsi illæ sit potentiæ passivæ exigentis, et postulantis talem actum ad suæ naturæ complementum, ut aperte colligitur ex D. Thoma, 1, 2, q. 6, a. 5, ad. 2, et hic naturalis appetitus dicitur internus impetus, gratisque limitatur ad appetitum naturalem potentiæ activæ. Nam certe potentia activa, ut est in actu primo, prius tempore, vel natura, quam agat, non habet majorem impetum ad Angelum, quam materia habet ad formam, et tamen sufficit ad violentiam privativam, ut sic dicam, qualis censetur esse, quando naturale agens, positis omnibus requisitis ad agendum, concursu generali privatur : similem ergo violentiam pateretur Angelus, si speciebus privaretur.

15. *Deinde quoad coactionem.* — Hæc autem procedunt de violentia communiter sumpta, ut est communis rebus cognitione carentibus, nam violentia, ut est etiam coactio propria, est contra appetitum elicitum, quæ in hoc convenit cum violentia, quod potest etiam per privationem solam fieri, quando illa est contra internum impetum appetitus eliciti : et sic etiam esse potuisse violentia, et coacta carentia specierum in Angelo, quia esset contra appetitum elicitum, ac desiderium ejus, et quia illud desiderium est etiam naturale, vel quoad exercitium, quatenus Angelus naturaliter amat seipsum, suamque perfectionem, vel saltem quoad specificationem, quia esset conformis illi appetitui naturali, quo omnis homo naturaliter scire desiderat, ideo ex hac parte talis denegatio specierum potest dici Angelo et coacta, et violenta, considerata rei natura : nam per gratiam, et libertatem posset Angelus ita suam voluntatem cum divina conformare, ut illa carentia non esset illi simpliciter coacta respectu voluntatis, semper tamen esset violenta respectu naturæ. Posito autem illo casu mirum non est, quod Angelus et esset perpetuo ignorans res illas, quarum species illi datæ non essent, et impotens ad illam ignorantiam per seipsum expellendam. Quia omnis creatura potest a suo auctore propria perfectione privari, etiamsi cum violentia id faciat, et cum potentia, cui creatura non potest resistere. Unde, ut species sint naturales, satis est, quod semper sint naturæ debitæ, et quod auctor naturæ, ut talis est, per actionem ipsi Angelo connaturalem, vim illam auferre possit.

CAPUT VIII.

UTRUM ANGELUS SPECIES RERUM OMNIUM UNIVERSALIUM, ET SINGULARIUM EXISTENTIUM AD ORDINUM NATURÆ PERTINENTIUM CONCREATAS HABEAT.

1. *Tres rerum ordines distinguuntur.* — Ut punctum difficultatis explicetur, nonnulla supponenda sunt, quæ partim sunt certa, partim in sequentibus disputanda. Distinguendi autem sunt tres ordines rerum : nam quædam sunt supernaturalis ordinis, ut gratia, miracula : aliæ ordinis (ut ita dicam) liberi, ut cogitationes cordium, et actus voluntatis : aliæ ordinis naturalis, ut condistinguitur tam a superna-

turali, quam a libero, ut cœli, elementa. In præsenti ergo non loquimur de duobus primis ordinibus, quia uterque modo suo excedit naturalem cognitionem angelicam, et ideo ex natura rei necessarium non est, ut Angeli habeant, vel quomodo res illas cognoscant, in sequentibus capitibus dicemus. Res autem tertii ordinis subdistingui possunt in res quæ in hoc universo creato continentur, et in aliqua differentia temporis habitura sunt existentiam: et res possibiles, quæ nunquam erunt, sed in thesauris divinæ omnipotentiæ latent. De his posterioribus dicam in capite decimo, hic de solis prioribus agimus, quia de illis hactenus tractavimus, ex quibus nonnulla supponenda sunt. Primum est, Angelos habere species innatas omnium rerum creatarum, et creandarum ab initio mundi usque ad finem, non solum quoad genera, et species, sed etiam quoad individua : hoc enim probant omnia, quæ hactenus adduximus.

2. *Resolutio quæstionis, quoad speciem essentiæ, et existentiæ.*—Quia vero etiam individua considerari possunt secundum esse essentiæ, vel secundum actualem existentiam præsentem, præteritam, vel futuram, ideo quæri potest, an secundum hos tres, vel quatuor status repræsententur per easdem, vel per diversas species, et si per easdem, quomodo ad hæc omnia eadem species sufficiat. Sed quod attinet ad essentiam, et existentiam rei singularis, supra contra Scotum ostensum est, respectu rerum aliquando existentium eamdem esse speciem intelligibilem, per quam Angelus utrumque cognoscit, quia essentia rei singularis existentis, non distinguitur in re ab ejus existentia, et licet a nobis ratione formali distinguantur, separari non possunt in cognitione intuitiva angelica : nam Angelus intuendo, verbi gratia, cœlum perfecte, et prout in se est, illud cognoscit, et ideo visio illa essentialiter est quidditativa talis objecti, est ergo cognitio rei secundum esse essentiæ, et simul est cognitio existentiæ, quia est cognitio intuitiva. At species, per quam fit talis cognitio, una est, ergo illa eadem sufficienter repræsentat rem illam secundum esse essentiæ, et existentiæ. Quapropter etiamsi aliquando talis res non existat, et ideo abstractive secundum solum esse essentiæ cognoscatur, ad illam cognitionem non est necessaria species distincta ab altera, per quam essentia existens cognosci potest intuitive simul, et quidditative, quia illæ duæ cognitiones se habent ut includens, et inclusum : nam cognitio perfecta rei existentis includit cognitionem existentiæ, et addit peculiarem modum cognoscendi illam actu existentem, altera vero solum præscindit ab hoc modo, et eamdem essentiam repræsentat; ergo idem principium sufficiens ad primam, a fortiori sufficit ad secundam : nam quod potest plus, potest etiam minus, quando id, quod est minus, in majori includitur. An vero e contrario species repræsentans essentiam rei in Angelo, eadem repræsentare possit actualem existentiam, vel an tunc oporteat addi aliquid tali speciei, licet in superioribus obiter dixerimus, eamdem speciem sufficere, tamen propter opiniones et ad totius rei majorem declarationem, de illis tribus modis cognoscendi existentiam actualem, ut præsentem, præteritam, vel futuram, in sequentibus capitibus dicemus.

3. *Quid resolvendum quoad speciem gradus generici, specifici, et singularis.—Vere resolutionis assertio prima.*—Simile dubium tractari solet de speciebus generum, specierum, et individuorum, an scilicet, non solum Angelus habeat horum omnium species, sed etiam tales species inter se diversæ sint. Nam Scotus, in 2, d. 3, quæst. 10, sentit, has species esse distinctas, cum dicat habere Angelos innatas species rerum universalium, non tamen singularium. Ego vero juxta ea, quæ hactenus disputavimus, existimo imprimis, Angelis non esse necessarias peculiares species universalium prædicatorum, seu generum, et specificarum naturarum, cum species singularium habeant. Probatur quia illæmet species singularium repræsentant quidditates earum, ergo repræsentant rationem specificam, et genericam, sine quibus res singularis quidditative cognosci non potest, sicut ab Angelo cognoscitur. Dices : quamvis non cognoscat rem singularem, nisi cognoscat universalia in illa contracta, tamen ad cognoscenda ipsa universalia præcise, et abstracte, indiget speciebus repræsentantibus universalia. Respondetur negando consequentiam, etiamsi in Angelo talis cognitio admittatur, quia ut paulo antea dicebam, idem principium, quod sufficit ad majus, sufficit ad minus, quod in majori includitur, sed cognoscere speciem præcise, et abstracte, minus est, quam cognoscere quidditative individuum, in quo illa includitur, ergo licet Angelus velit specificam naturam præcise contemplari, sufficit illi species intelligibiles cujuscumque individui illius naturæ, quia pro sua libertate potest non uti illa specie secundum totam repræsentationem suam, sed tantum quasi ex parte, sicut de aliis speciebus Angelorum uni-

versalibus ex parte rerum repræsentatarum infra dicemus.

4. *Assertio secunda bipartita.*—Deinde addo, tales species abstracte, ac præcise repræsentantes universalia, non esse consentaneas angelicæ naturæ, ac proinde illi non infundi, et si aliquo modo in eo inveniuntur, potius esse acquisitas, quam infusas. Probatur prior pars, quia illæ species sunt Angelis maxime connaturales, per quas unusquisque potest res perfectissime cognoscere, quantum sibi possibile est, sed species repræsentantes naturam specificam præcise et abstractam ab omnibus individuis, non sufficiunt ad cognoscendam talem naturam perfectissimo modo Angelo possibili, ergo tales species non sunt consentaneæ naturæ angelicæ, ergo tales species illis non infunduntur, quia auctor naturæ illa providet, quæ ad convenientem naturæ operationem necessaria sunt, non illa, quæ a perfectione naturæ deficiunt. In qua ratione sola Minor aliqua declaratione indiget : nam cætera per se clara videntur. Probatur ergo et declaratur illa propositio, quia natura specifica si consideretur, ut quid potentiale, comparatur ad individuum, ut potentia ad actum : omnis autem potentia perfectius cognoscitur, ut reducta in actum, quam in potentia tantum, ergo specifica natura abstracte, ac præcise concepta, imperfecte cognoscitur et confuse, comparatione facta ad cognitionem ejus in individuo, quando individuum ipsum distincte et prout in se est, quidditative videtur, prout ab Angelis singularia cognoscuntur. Si vero natura specifica consideretur tantum, ut totum actuale, sic etiam in quolibet individuo exactissime et perfectissime cognoscitur, quantum ad id, quod commune esse potest : et ulterius eo ipso, quod illud commune secundum determinatum modum et gradum in aliquo individuo cognoscitur, distinctius, et clarius percipitur, et (ut ita dicam) magis penetratur, ergo solæ species singularium rerum possunt perfectissime repræsentare Angelis universalia, ac proinde illæ tantum sunt connaturales Angelis saltem quoad infusionem. Unde facile probatur ultima pars, quia istæ species non postulant infundi, ergo si aliquo modo sunt in Angelis, erunt tantum acquisitæ : an vero sint, statim dicam.

5. *Objectiones.* — Sed contra priorem partem objici possunt argumenta communia. Primum, quia ad perfectam scientiam necessaria est scientia universalium, cum, teste Aristotele, scientia non sit de singularibus, sed de universalibus, sed Angelis naturale est, ut habeant perfectam scientiam inditam, ergo naturale etiam est, ut universalia cognoscant, ergo ut species universalium habeant. Secundo, quia saltem in rebus materialibus, non videntur singularia posse per se primo repræsentari per species immateriales, quæ abstrahunt a materia signata, ob quam causam intellectus humanus dicitur, non posse directe cognoscere singulare, ergo species angelicæ per se repræsentant naturam communem, singularia vero quasi per accidens, aut secundario, vel virtute intellectus, ut supra ex quorumdam sententia retulimus. Tertio, quia natura generica et specifica, ut talis est, non potest cognosci, nisi ejus communitas cognoscatur, sed illa communitas non potest cognosci per conceptus proprios rerum singularium, quia per illos potius cognoscitur natura communis contracta, ergo. Ad hæc vero facilis est responsio.

6. *Solvuntur.* — *Data resolutio valet etiam in speciebus nostris.* — Ad primum respondemus imprimis, de singularibus dari in Angelis perfectam scientiam, sicut datur etiam in Deo : quia illa scibilia sunt ab eo, qui rerum naturas, vel entitates, prout in se sunt, cognoscere valet : scientia autem humana, quia imperfecta est, alia speciali ratione dicitur esse universalium, quia non potest de singularibus proprias et individuas conditiones per propriam scientiam cognoscere, sed secundum prædicata communia scientiam illorum habet. Addo vero ulterius, Angelos cognoscendo singulario, in ipsis cognoscere universalia, ipsorum singularium essentias et convenientiam, vel differentiam eorum inter se, evidenter intuendo, ut jam dicam. Ad secundum negatur antecedens : nam species spiritualis potest rem singularem materialem directe et proprie repræsentare, quia repræsentatio speciei intelligibilis non est per convenientiam in esse naturali cum re repræsentata, sed altiori modo, ut recte dixit D. Thomas, quæst. 57, art. 2, ad 2, et exemplo divinarum idearum optime convincit. An vero ita sit in intellectu accipiente species a rebus materialibus medio phantasmate, controversia est in ultimo tractatu disputanda. Ego vero sentio idem esse dicendum de intellectu humano juxta capacitatem ejus : nam licet dicatur speciem accipere a rebus, abstrahendo, illam a phantasmatibus, non est id intelligendum de abstractione in repræsentando, sed in essendo, ut ibi latius dicemus. Ad tertium negatur minor,

nam communitas naturæ non est aliquid in re distinctum a singularibus, sed est similitudo inter ipsa singularia, quæ sub ratione rei communis per modum nostrum concipiendi abstrahitur, potest tamen sufficienter tota rei essentia sine tali abstractione cognosci : nam ad hoc satis est cognoscere fundamentum illius communitatis, vel universalitatis, quam nos cognoscendo facimus.

7. *Utrum Angelus peculiari conceptu cognoscat universalis. — Pars affirmans.* — Petitur autem in illo argumento, utrum Angeli cognoscant prædicata communia generum, ac specierum per proprios et præcisos conceptus earum, per quos actu non cognoscant singularia. Partem affirmantem supponunt Scotus et omnes, qui Angelo tribuunt species proprias universalium distinctas ab speciebus singularium : nam illas dicunt esse sine istis, vel saltem esse posse, et per illas non cognoscere Angelos singularia, ergo cognoscunt universalia et communia, a singularium cognitione abstrahendo. Nec D. Thomas in hoc videtur huic sententiæ contradicere, nam licet dicat, Angelos habere species singularium non acceptas a rebus, per illas dicit cognoscere tam universalia quam singularia, quamvis modum cognoscendi non declaret : et eodem fere modo loquuntur Thomistæ. Ratione suaderi potest, hunc modum cognoscendi esse possibilem Angelo, quia liberum est illi uti specie intelligibili adæquate, vel inadæquate prout voluerit, quando ex parte rei non invenitur repugnantia, sed cognitio naturæ universalis abstrahendo a singularibus solum est inadæquata respectu speciei intelligibilis rem singularem repræsentantis, et nullam repugnantiam involvit, ut constat, quia individuatio non est de intrinseca ratione naturæ communis, ergo.

8. *Pars negans suadetur.* — Contraria nihilominus persuaderi potest primo, quia impossibile est concipere naturam communem a singularibus abstractam, nisi distinguendo illam a singularibus saltem ratione, sed Angelus non potest hanc distinctionem suo intellectu facere, ergo nec potest naturam communem abstractam concipere. Major patet, quia eo ipso, quod unum separatur ab alio, ab illo distinguitur, utique eo modo, quo separatur : unde si sola cognitione separatur, ratione distinguitur. Hoc autem esse impossibile Angelo probatur, quia cognoscens rem sicuti est, non potest in illa distinctionem rationis fingere alioqui non cognoscet illam, sicut est, cum talis distinctio in re non sit, sed Angeli cognoscunt res, sicut in se sunt, ergo non abstrahunt, nec distinguunt naturam communem a singulari. Secundo, quia alias Deus etiam haberet hujusmodi cognitionem naturæ universalis abstractæ, quia hoc non repugnat Deo propter simplicitatem suam : nam quidquid potest Angelus diversis conceptibus cognoscere, potest Deus uno simplicissimo, si alias ex parte objecti non sit repugnantia. Unde si Deus non potest illam abstractam cognitionem habere, solum est, quia cognoscit res, sicut sunt, sed in hoc Angeli Deum imitantur, ergo illi etiam non possunt illo modo universalia cognoscere. Et hoc argumentum confirmat supra D. Thomas, quatenus species et cognitionem universalium et singularium in Angelo per ideas et cognitionem Dei declarat. Tertio, quia cognitio universalis naturæ abstractæ est valde confusa, et quodammodo ficta, quia cum natura in re non habeat talem essendi modum, conceptus communis de illa confictus esse videtur, ergo Angelo repugnat.

9. *Pars utraque probabilis censetur et satisfit rationibus partis negativæ.* — In hoc puncto utraque pars facile defendi potest, nulla enim datur repugnantia in tali modo cognoscendi, neque ex parte rei cognoscendæ, ut fundamentum prioris sententiæ ad minimum probat, neque ex parte Angeli, ut facile patebit respondendo ad rationes posteriores. Nam prima ratio ad summum probat, non posse Angelum facere illam distinctionem rationis per illum actum, quo cognoscit rem singularem actu, sicut est. Potest autem Angelus pro arbitrio suo non cognoscere actu aliquod singulare, et tunc facere cognitionem naturæ communis, ex qua distinctio rationis resultet. Imo etiam si Angelus non cesset ab actu intuitivo rei singularis, si simul velit abstracte contemplari specificam naturam ejus, non involvitur repugnantia, quia tunc si quæ resultat distinctio rationis, non sit per actum, quo videtur res, ut in se est, sed per alium, quo non ita videtur, et hoc non repugnat. Nam beatus videns Deum, licet per ipsam visionem non distinguat ratione attributa divina, per cognitionem naturalem, quam simul de Deo habet, potest illa distinguere.

10. *Quid sit cognitio rei sicuti est.*—Dices, repugnare Angelo cognoscere aliquod naturale objectum per propriam speciem, et non sicuti est. Respondeo, illud *sicuti est,* esse æquivocum : nam potest significare modum existendi, quem in reipsa habet, et sic, licet antecedens sit verum, respectu cognitionis in-

tuitivæ, et propriæ rei singularis existentis, non vero respectu omnis actus cognoscendi Angeli, quia potest habere cognitionem abstractivam, quæ ad rem actu existentem, vel singularem non terminetur. Unde si antecedens in hoc sensu universali sumatur, negandum est, quia petit principium, sumendo id, quod est in controversia. Aliter vero illud *sicuti est*, potest significare modum essentiæ, vel existentiæ, et ita est verum juxta proportionem cognitionis, et sic Angelus cognoscens naturam specificam abstracte, cognoscit illam, sicuti est in esse essentiæ, seu specifico, verbi gratia, esse rationalem, vel intellectualem in tali gradu, et modo essentiali, et talis cognitio rei sicuti est, non necessario excludit omnem distinctionem rationis, sed potest illam facere, vel saltem fundare. Hæc enim duo etiam distinguenda sunt: nam sola directa cognitio naturæ universalis non facit proprie, et formaliter distinctionem rationis, sed facit proximum fundamentum ejus : nam remotum est in reipsa : distinctio autem completur per reflexam comparationem inter rem sic cognitam, et in reipsa existentem, quam fortasse Angelus consequenter habere potest, quia illa cognitio etiam est vera, et non est, cur repugnet Angelo. Neque in hoc oportet Angelum Deo æquiparare, quod fit in secunda ratione, quia licet isti actus non sint impossibiles, sunt imperfecti aliquo modo, et ideo repugnant Deo formaliter, licet eminenti modo Deus cognoscat omnia, quæ per illos cognosci possunt. Secus vero est de Angelis, quibus non omnis imperfectio repugnat. Per quod tertia ratio solvitur. Nam quod ibi additur, conceptum naturæ communis in communi, esse conceptum fictum, falsum est, quia est conceptus præcisus a singularium cognitione, quod sine ulla fictione sit, quia per illum conceptum non cognoscitur, naturam cognitam habere in re modum existendi, quem habet in cognitione, et ideo nihil cogitatur, nec fingitur, sed solum per illum actum unum sine alio cognoscitur, quod sine falsitate, vel fictione fieri potest, etiam inter ea, quæ a parte rei actu non distinguuntur.

11. *De parte affirmante judicium auctoris.* —Non est ergo ille modus cognoscendi impossibilis Angelo : quia vero imperfectus est, alienus videtur (ordinarie loquendo) a tam perfecto intelligente, imo etiam videtur otiosus, et superfluus, ideoque existimo, Angelos prudenti modo operantes, non uti hoc genere cognitionis circa illa objecta, quorum habent proprias species, quæ distincte, et ut in se sunt, cognoscere possunt. Quamvis absolute non repugnet, imo necessarium sit, talem cognitionem in Angelis ponere de objectis communibus, quæ distinctius cognoscere non possunt : aliqua enim esse hujusmodi in sequentibus videbimus. Et hinc magis explicata relinquitur ultima pars assertionis in fine, num. 4., in qua sub conditione dixi, quod si Angeli habent species repræsentantes universalia præcisa, illæ non sunt infusæ, sed acquisitæ. Quia licet istæ species non infundantur, si Angelus aliquando exerceat actum abstractæ cognitionis naturæ communis, ex vi illius actus cognitionis abstractæ poterit relinqui in potentia Angeli aliqua species naturæ sic cognitæ : erit ergo illa species acquisita. Oportet autem considerare, si talis species relinquitur, solum esse per modum memoriæ rei præteritæ, ut infra dicam : ideoque immediate non repræsentat naturam communem, sed repræsentat actum, quo illa natura abstracte fuit cognita. Nam per illam speciem recordari potest Angelus, se talem habuisse, et quia non potest illius actus, prout in re præcessit, recordari, nisi de illo cognoscat, fuisse actum abstractæ cognitionis talis naturæ, ideo mediate, et quasi in obliquo naturam abstractam repræsentat. Et hactenus de speciebus rerum in aliqua differentia temporis existentium.

CAPUT IX.

UTRUM ANGELUS PER SPECIES A PRINCIPIO SIBI INDITAS POSSIT FUTURA COGNOSCERE.

1. *Arguitur pro affirmante parte.—Arguitur jam pro negante parte.*—Ratio difficultatis oritur ex dictis in capite præcedenti, et in superioribus tacta est, quia ex dictis sequi videtur, posse Angelum ex vi talium specierum futura cognoscere. Probatur, quia Angelus a principio habuit species singularium futurorum, ergo potest per illas talia individua futura cognoscere. Respondebitur ex supra dictis, posse quidem illa, quæ sunt futura, simpliciter, seu ut possibilia cognoscere, non tamen quod futura sint. Sed contra primo, quia species illæ non repræsentant solum res incomplexas, quæ sunt, verbi gratia, subjectum, et prædicatum in propositione de futuro, sed etiam repræsentant connexionem illorum extremorum : nam connexionem illam, quam nos componendo cognoscimus, Angelus simplici actu cognoscit, ergo per simplicem etiam speciem illi repræsentantur, ergo de facto illæ species,

quæ repræsentant Angelo res singulares existentes, repræsentant etiam illam connexionem seu unionem extremorum, quia respectu angelicæ cognitionis illa est quædam res singularis, et individua, ergo per talem speciem incomplexe cognoscunt talem complexionem, seu unionem prædicati cum subjecto. Dices, cognoscere quidem illam, quando est præsens, non vero prius, quandiu est futura. Sed contra, quia species eadem omnino repræsentat rem præsentem, et existentem, quæ a principio fuit indita absque ulla mutatione in ea facta, ergo eadem sufficit ad cognoscendam eamdem rem semper, atque ádeo etiam futuram. In contrarium vero est, quia si per illas species possent cognosci futura, Angelus posset etiam futura contingentia cognoscere, quod est contra Scripturam. Sequela patet, quia ratio facta æque de omnibus futuris procedit, quia species angelicæ omnium rerum sunt, sive necessario, sive contingenter sint futuræ.

2. *Notatio prima pro resolutione.*—Ut punctum difficultatis attingamus, nonnulla clariora supponenda, et expedienda sunt. Et imprimis distinguendus est duplex modus cognoscendi futurum. Unus est, cognoscendo illud in alio, scilicet, in causa, vel in signo causæ, quomodo cognoscitur eclipsis futura in motibus cœlorum, et pluvia futura in signis cœli, ut in colore nubium, vel vento, etc. Alius modus cognoscendi futura, est in seipsis immediate, et directe ipsam veritatem futuram in se intuendo, sicut videtur res præsens, et actu existens: quomodo intelligimus Deum cognoscere, et videre res futuras. Per comparationem autem ad species intelligibiles consideranda est differentia inter hos duos modos, quod prior non fit per propriam speciem effectus futuri, sed ex vi speciei causæ: nam illa sufficit ad talem cognitionem rei futuræ, sine alia specie rei futuræ; posterior autem cognitio, si in Angelo admittatur, fiet per propriam speciem rei futuræ, quia per illam non cognoscitur res in alio, seu ex alio, sed in seipsa : et de hoc modo cognitionis procedit difficultas proposita. Est etiam alia differentia notanda, quod prior cognitio futurorum est per aliud medium cognitum, utique per causam, vel signum, posterior autem fit sine medio cognito per solam speciem, quæ ad rem ipsam cognoscendam conducit, etiamsi ipsa incognita sit. De priori modo dicemus in hoc capite, et de posteriori in sequenti.

3. *Notatio secunda.* — Secundo distinguere oportet futura, nam quædam sunt, quæ naturali necessitate eveniunt, ut temporum mutationes, etc., alia, quæ contingenter, quorum tres gradus ex Aristotele solent distingui : nam quædam raro, alia frequenter, alia ad utrumlibet evenire contingit. Sed ad rem præsentem alia distinctio eorum magis necessaria est : nam in quibusdam contingentia provenit ex solo concursu, seu occursu plurium causarum naturalium sese impedientium sine interventu alicujus causæ libere agentis : in aliis vero contingentia provenit ex libertate alicujus causæ, quæ effectum promovere, vel impedire pro arbitrio suo potest. De his ergo omnibus, quoad cognitionem directam, quæ immédiate fiat ex vi repræsentationis specierum et non ex causæ, vel causarum cognitione, videtur mihi esse eadem ratio, ut in sequenti capite dicam. In cognitione autem per causam est magna differentia, quæ per breves assertiones declarari potest : nam in hoc modo cognitionis vix aliqua gravis difficultas, aut opinionum varietas inveniri potest.

4. *Prima conclusio. — Secunda conclusio.— Ejus duplex sensus.* — Primo ergo certum est, futura, quæ ex causis naturaliter, et immutabiliter agentibus proveniunt, posse per easdem causas ab Angelis certo præsciri, ut futura sunt. Hæc extra controversiam est, ut patet ex D. Thoma, 1 p., q. 57, art. 3, et omnibus ibi, et in 2, d. 3, quia supponimus, Angelos certo cognoscere causas naturales, et efficaciam earum, ergo illis cognitis, ex illis certo scient, quid facturæ sint. Item homines sapientes hæc futura certo cognoscunt, ut Astrologus futuram eclipsim et similia. Secundo assero, Angelos posse certo cognoscere futura contingentia, quæ a solis causis naturalibus sine interventu alicujus causæ liberæ eventura sunt, non vero ut contingentia sunt, sed ut necessaria : sub duplici enim respectu talia futura considerari possunt. Primo sub respectu ad solam causam proximam, sine consideratione aliarum causarum naturalium, quæ occurrere possunt et effectum impedire. Et sic manifestum est, cognitionem in tali causa non posse esse certam etiam Angelis, quia medium cognitionis non est infallibile, cum impediri possit. Nec refert, quod altera causa, quæ intervenire potest, sit ejusdem generis, id est, effectiva, vel alterius, ut materialis, quia quæcumque sit, incertitudinem effectus futuri inducit.

5. *Probatur vero in secundo sensu.* — At vero contemplando effectum futurum sub altero respectu ad integrum concursum causarum

omnium, tam efficientium, quam materialium, eumque comprehendendo, certissime cognoscetur, quis effectus eventurus sit, vel non sit. Probatur, quia ex illo cumulo causarum sic concurrentium necessario provenit talis, vel talis effectus : nam omnes naturaliter agunt, seu causant, ut supponitur. Unde si se possunt impedire, necessario se impedient, et vel prodibit effectus monstrosus, et talis præscietur, vel omnino impedietur effectus, et hoc ipsum præscietur. At vero Angeli cognoscunt, non solum singulas causas naturales proxime agentes, sed etiam dispositionem materiæ, et totum cursum causarum cœlestium, et terrestrium tunc concurrentium possunt actu considerare, ergo possunt certo cognoscere futurum effectum, quia sub ea ratione non contingens, sed necessarius est, et ita sine dubio comprehenduntur a D. Thoma, in dicto art. 3, et 3 contr. Gent., cap. 154, sub illa assertione, qua affirmat, Angelum certo cognoscere quæ de necessitate eveniunt. Nam, ut ipsemet docet, 1 contr. Gent., cap. 67, ration. 3, ea, quæ eveniunt a causa contingente completa, et non impedita ex necessitate eveniunt. Unde ibidem probat, Deum posse certo cognoscere talia futura, quia certo cognoscit omnes causas, quæ illa impedire possunt et an impediant, necne : ubi etiam Ferrariensis notat, talem cognitionem non esse contingentis, ut contingentis, sed ut necessarii, et ideo esse posse certam. Quod totum in gradu suo in Angelis locum habet.

5. *Idem D. Thomas et alii faciunt pro conclusione.* — Unde idem D. Thomas, quæst. 8, de Veritat., art. 12, optime dixit, quod Angeli virtute naturali scire possunt, quæ in causis naturalibus sunt determinata, vel in una tantum causa, vel in collectione plurium, quia aliquid est contingens respectu causæ unius, quod respectu concursus plurium causarum est necessarium. Angeli autem omnes causas naturales cognoscunt, ergo hæc cognitio in eis locum habet. Et idem in re doceat in 2, d. 7, Albertus, art. 5, Durandus, quæst. 3, num. 4, Pesantius, dicta quæst. 57, art. 1, in principio, et ibidem Ripa. Neque huic veritati contradicunt, qui generaliter loquentes, negant, Angelum posse naturaliter contingentia cum certitudine cognoscere, quia vel loquuntur formaliter de contingentibus, ut contingentia sunt; et sic videtur loqui Alensis, 2 part., quæst. 26, memb. 4, et Bonaventura, in 2, d. 7, 2 part., art. 1, quæst. 3, Argentina, quæst. 1, art. 3, Ægidius, quæst. 2, art. 1, et Marsilius, in 2, quæst. 7, art. 1, 2 part., illius, post septimam conclusionem, vel hos effectus absolute contingentes vocare nolunt, sed potius necessarios, ut Gregorius, in 1, d. 38, art. 1, et idem fere dixi in disput. 19 Metaphysicæ, sect. 19, concl. 2, et tradit Corduba, in quæstion., quæst. 55, dub. 4. Dico autem *fere,* quia in hoc potest esse quæstio de nomine, ut statim dicam.

6. *Richardus contrarium problematice tuetur.* — At vero Richardus, dicta d. 7, art. 3, q. 1, opinionem quamdam in contrarium refert, eamque problematice defendit, nimirum, non posse Angelum certo cognoscere naturales effectus a causa naturali impedibili eventuros, etiamsi totum ordinem causarum naturalium cognoscat et consideret. Et pro eadem opinione relatum invenio Hervæum, ibi art. 2. Carthusianus autem ibi, quæst. 4, non solum illam approbat, sed contrariam etiam erroris damnat, propter quemdam articulum Parisiensem, quem cum Richardo allegat. Bannez autem licet tam gravem censuram priori sententiæ non tribuat, graviter nihilominus illam improbat et audaciæ notat, cum quo sentit etiam Malonia, dicta distin. 3, disput. 14. Fundamentum hujus sententiæ est, quia illi effectus simpliciter sunt contingentes, ergo possunt esse, et non esse, ergo non possunt certo præsciri in suis causis. Item quia sæpe sunt effectus per accidens, qui ad nullam causam per se reduci possunt, quia illam non habent, ergo nec possunt in causa cognosci. Tertio, quia nunquam potest esse certum, quod talis causa impedienda non sit, quia infinita impedimenta, vel mediantibus Angelis, vel hominibus intervenire possunt. Quarto addunt aliqui illud Sapien. 8, ubi singulariter tribuitur divinæ sapientiæ, quod *scit signa et monstra, antequam fiant, et eventus temporum, et sæculorum.*

7. *Judicium auctoris. — Bannez obiter refellitur.* — Dico tamen vix posse in hoc puncto contrarietatem opinionum inveniri, nisi aliqua æquivocatio, vel quæstio de nomine intercedat. Nam ratio facta est demonstratio, quia effectus, qui habet necessitatem in pluribus causis simul sumptis, potest certo cognosci in omnibus illis causis simul consideratis sed hanc necessitatem habet effectus contingens respectu alicujus causæ naturalis præcise sumptæ, sit in ordine ad omnes alias causas simul occurrentes consideretur, ergo potest in illis certo præsciri, quando omnes illæ causæ naturales sunt et certo constat, nullam liberam interventuram esse. Quod evidentius

constabit, satisfaciendo posterioris sententiæ fundamentis. Non omittam autem advertere, prius quam ad illa respondeam, Dominicum Bannez supra duo supponere. Unum est, quod asseramus, Angelos in solis motibus et influentiis cœlestibus cognoscere hæc futura, scilicet, quot sit futuræ formicæ post centum annos, vel quomodo sint movendæ, his enim exemplis utitur. Aliud est, non esse certum, omnes effectus non subjectos ullo modo libero arbitrio creato, naturali necessitate evenire respectu omnium causarum secundarum, quia fortasse pendent ab appetitu, et apprehensione brutorum, et inde poterunt impediri. Sed neutrum cum fundamento dictum est, quia imprimis nos hanc certitudinem, non in solis causis cœlestibus ponimus, sed etiam materiales causas et omnes alias, quæ concurrere possunt, considerandas esse dicimus, ut jam declaravi. Deinde, seclusa libera causa, nihil obstabit dependentia ab apprehensione, vel appetitu brutorum : nam ille etiam esse effectus naturalis et necessarius, quem Angelus certo præcognoscere potest, et ideo comprehendendo hanc causam simul cum aliis naturalibus et exclusa causa libera, certo cognoscit futurum effectum.

8. *Ad primum argumentum in numero sexto.* — Hoc ergo supposito, primum argumentum vel supponit falsum, vel non recte infert. Cum enim sumit, hos effectus esse simpliciter contingentes, distinguendum est, nam in sola æquivocatione illius vocis nititur argumentum. Primo enim contingens potest dici aliquid, vel in ordine ad solam causam proximam consideratum, vel in ordine ad omnes, quæ ad talem effectum promovendum, vel impediendum concurrunt. Priori modo verum est antecedens; tunc autem consequentiæ, ut bonæ sint, debent cum eadem limitatione accipi, scilicet, posse talem effectum esse, et non esse, quantum est ex parte causæ impedibilis, et ideo in sola illa non posse certo cognosci. Si autem antecedens sensu posteriori sumatur, ita ut sensus sit, illum effectum esse contingentem respectu collectionis omnium causarum, et hoc significetur per illam particulam *simpliciter*, sic falsum est antecedens, et absolute negari potest. Quanquam potest æquivocatio aliter explicari: nam contingens sumi potest ut oppositum necessario, vel ut oppositum immutabili, seu inimpedibili (ut sic dicam). Priori modo falsum est antecedens, quia ille effectus hic et nunc, et omnibus pensatis, necessarius est, etiamsi non habeat absolutam necessitatem ab intrinseco, ut sic dicam, nec ex una tantum causa, sed ex illa cum talibus circumstantiis considerata, et ad agendum sine impedimento applicata. Posteriori modo potest admitti antecedens, quia ille effectus ex natura sua impedibilis est, et posset non esse, quia posset impediri : sic autem negatur ultima consequentia, quia nihilominus ex cognitione aliarum causarum potest certo cognosci non fore impediendum, et ideo etiam certo cognosci potest, esse futurum.

9. *Ad secundum.* — Ad secundum dato antecedenti, negatur consequentia, quia potest effectus esse per accidens, et nihilominus ex necesssitate evenire, quia concursus ille causarum supposito ordine universi, et causarum ejus, necessario evenit. Unde sicut illa necessitas non provenit ab una causa, sed a duabus, vel pluribus, ita effectus non in una tantum, sed in omnibus simul cognoscitur. Nam licet casu contingat ut corpus ignitum cadens in terram, materiam combustibilem inveniat, et illam comburat, (quod est exemplum Richardi, et aliorum) nihilominus suppositis causis naturalibus, quæ tali tempore, et loco materiam illam generarunt, et quæ corpus illud in aere incenderunt, et in eodem tempore loco moverunt, necessario sequitur ille concursus, et effectus, qui ex illo per accidens sequitur, ergo qui omnes illas causas cognoverit, potest certo cognoscere illum effectum. Et ita non repugnat effectum esse casualem, et necessario evenire, quia, ut effectus sit necessarius, non oportet, ut sit per se intentus, hæc enim valde distincta sunt. Unde frustra contendit Bannez supra, eo ipso quod Angelus evidenter scit, effectum non fore impediendum, non posse effectum dici causalem aut contingentem respectu Angeli. Falsum enim hoc est, tum quia effectus non dicitur contingens respectu cognitionis Angeli, vel alterius, sed respectu causæ, ut ex D. Thoma declaratum est : et similiter non dicitur casuale, respectu cognoscentis extrinseci, sed respectu intentionis agentis proximi, et ita Angelus simul potest cognoscere talem effectum eventurum, et præter intentionem eventurum.

10. *Ad tertium.* — *Rari sublunares effectus certo præcognosci possunt ab Angelis.* — Tertium autem argumentum hypothesim, quam quæstio supponit, aufert et ita mutat sensum, et materiam controversæ, et aliquid concludit, quod de facto regulariter verum est, non tamen de possibili. Declaratur, nam in assertione loquimur de effectibus contingentibus, qui

vel per se futuri sunt ex concursu plurium causarum naturalium, nulla interveniente causa libera, quæ talem concursum sit impeditura, vel e contrario per accidens eventuri non sunt propter naturalem causam impedituram sine interventu causæ liberæ removentis impedimentum. Argumentum autem vel tollit illam suppositionem, vel affirmat, illam non posse præcognosci ab Angelo. Primum gratis dicitur, quia sine dubio multi sunt concursus causarum naturalium sese impedientium, qui ex vi universalis ordinis causarum mundi proveniunt et per causas liberas non auferuntur. Et e contrario sæpe contingit, naturales effectus impedibiles non impediri, idque ex solo concursu naturalium causarum, provenire sine interventu causæ liberæ. Imo ex his effectibus aliqui tales sunt, ut cursus naturalium causarum ad eos concurrentium, vel non concurrentium non possit per causas liberas creatas naturaliter impediri. Et tunc evidenter poterit Angelus cognoscere, an talis effectus sit impediendus, necne et an talis concursus causarum sit futurus, et tunc procedit prima opinio, et in his effectibus maxime habet locum assertio posita. Nam licet causa prima possit hos causarum occursus mutare, vel impedire, semper in hac cognitione supponitur excepta libertas primæ causæ et subintellecta conditio, si ipsa rerum cursum non immutaverit, vel suum concursum non negaverit, hæc enim conditio in omni scientia futurorum quantumvis certa, etiam de effectibus simpliciter necessariis subintelligenda est. Alii vero sunt effectus et concursus causarum impedibiles per Angelos bonos, vel malos libere moventes causas corporales, atque illas applicantes, aut removentes. Et tunc fateor non posse naturaliter certo cognosci, an ex illo capite effectus sequatur, necne. Quod non est contra assertionem, vel priorem opinionem, quæ supponit cursum causarum naturalium, quem causæ liberæ creatæ mutare non possint. Unde quia fortasse rari sunt isti effectus sublunares et particulares, qui aliquo modo a causis liberis dependere non possint, ideo regulariter verum est, tales effectus non cognosci certo ab Angelis naturali cognitione, ut, verbi gratia, a dæmonibus, nisi subintellecta et applicata illa conditione, nisi Deus aliud disposuerit, vel permiserit ab aliqua causa creata libera fieri, vel impediri. Et ita in re sic explicata nulla (ut dixi) potest esse dissensio.

11. *Ad locum ex Sapientia in eodem numero cit.* — Ad testimonium Sapientis respondemus, ibi non esse sermonem de sola sapientia increata, neque illam cognitionem ei ut propriam et singularem tribui, sed extendi ad creati licet humanam et ibi etiam illam sapientiam commendari, quam homo in hac vita inquirere et suo labore cum gratiæ adjutorio comparare potest. Cujus evidens argumentum est, quia de illa sapientia dicit, quod *scit præterita et de futuris æstimat, scit versutias sermonum et dissolutiones argumentorum, etc.* Quare ex illo loco non colligitur, quod illa sapientia certam et infallibilem cognitionem futurorum eventuum, vel monstrorum assequatur, sed cum partitione accommoda: nam abstracte loquendo de sapientia, illa omnia scit, aliter vero divina, aliter angelica, aliter humana, unaquæque juxta modum suum, quem modum Sapiens non declarat. Loquendo autem de humana solum ea scit per conjecturam et prudentem æstimationem, angelica vero perfectiori modo, ut partim jam dictum est et ex parte superest dicendum.

12. *Tertia conclusio. — Futura libera non posse naturaliter præcognosci ab Angelo, est de fide.* — Tertio statuendum est, non posse Angelum futura contingentia, quæ a libero arbitrio pendent, in suis causis certa scientia præcognoscere virtute naturali. Ita enim loquimur, nam cognitione supernaturali, vel per visionem Dei claram, vel revelationem extra verbum, certum est, posse præcognosci, ut aliis locis tractatum est. Sic ergo conclusio est de fide ex omnium theologorum sententia, quia in Scriptura invenitur expressa. Nam cognitio futurorum certa, divinitatis signum esse dicitur Isai. 41 : *Annuntiate, quæ ventura sunt in futurum et sciemus, quia dii estis vos,* ergo supponitur esse proprium DEI hæc futura præcognoscere. Unde cap. 46, per eumdem Prophetam Deus dicit : *Ego sum Deus et non est ultra Deus, nec est similis mei, annuntians ab exordio novissimum et ab initio quæ nondum facta sunt, dicens : Consilium meum stabit et omnis voluntas mea fiet.* Confirmatur hoc ex Daniele, cap. 3, ubi tanquam proprium et singulare de Deo dicitur : *Ipse revelat profunda et abscondita, et novit in tenebris constituta.* Et infra : *Est Deus in cœlo revelans mysterium,* ubi Hieronymus : *Frustra ab hominibus quæris in terra, quod solus Deus novit in cœlis,* etc. Et hinc prophetia, per quam hæc futura prædicuntur, est signum certissimum, imo et evidens divinæ veritatis et revelationis, ut ex 1, Corinth. 14, sumitur : non esset autem sufficiens signum divinæ veritatis, nisi solus Deus

posset illa futura cognoscere, ut recte docuit Origenes, lib. 6, contra Celsum, Chrysostomus, homil. 32, in 1, ad Corinth., et D. Thomas, 3, contra Gentes, cap. 154, et sumitur ex illo 2, Petr. 2 : *Habemus firmiorem propheticum sermonem.*

13. *Opponitur ratio contra citata testimonia.* — Posset autem quis respondere, non posse quidem creaturam certo cognoscere hæc futura in omnibus causis suis, quatenus in eis divina voluntas comprehenditur, a qua etiam hæc futura pendent, quia nisi volente, vel permittente Deo, non evenient, unde quia creatura non potest scire divinam deliberationem ac voluntatem, ideo non posse certo præscire hæc futura. Et consequenter prædictionem certam futurorum esse signum divinitatis, in quantum sola divinitas habet in manu, et voluntate sua omnem causam secundam, ut illam vel impediat, vel efficaciter ad agendum inclinet. Et hunc sensum indicant illa ultima verba Isaiæ, dicentis, *consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet,* quasi dixerit Deus, ideo ego solus possum certo prædicere futura, quia a meo consilio et a mea voluntate omnia futura pendent. Ergo non erit contra hæc testimonia, nec contra fidem dicere, posse Angelum certam cognitionem habere etiam illorum futurorum, quæ pendent a libero arbitrio, dummodo subintelligatur excepta divina voluntas et potestas, sicut de futuris a causis naturalibus dicebamus, non ita præcognosci absoluta certitudine, quin subintelligenda semper sit conditio, nisi Deus aliter disposuerit. Et potest hoc confirmari, quia illa testimonia non loquuntur specialiter de futuris dependentibus a causa creata libera, sed simpliciter de futuris, quatenus omnia pendent a causa libera increata.

14. *Item Isaiæ locus opponitur.* — Et auget difficultatem, quia in priori loco Isaiæ, præterita conjunguntur futuris, dicitur enim : *Priora, quæ fuerunt, nuntiate, et ponemus cor nostrum.* Unde Cyrillus ex illo loco solum colligit, *divinæ gloriæ proprium, ac peculiare esse, omnia scire, nihil prorsus ignorare neque præteritorum, neque instantium, neque futurorum :* Hieronymus autem sic exponit : *Fit apostropha ad ipsa idola, quæ insensibilia sunt et nec audiendi, nec respondendi possident facultatem. Dicite,* inquit, *nobis vel præterita , vel futura et ex rerum eventibus vestram potentiam demonstrate.* Ergo non arguuntur ibi idola ex eo, quod non potuerunt futura pendentia libero arbitrio cognoscere, sed ex eo, quod insensibilia sint, et nec præterita, nec futura nuntiare possint. Item ex eo quod adeo impotentia sint, ut nec abolitionem suam præsentire potuerint : unde colligitur, multo minus posse mala aliena prædicere, utique quia non sunt ipsi sicut Deus, a cujus voluntate hæc pendent. Sic etiam in altero loco Hieronymus exponit : *Considerate, quod præter me nullus sit Deus, nec alius potuerit scire ventura, nisi ego, qui per Prophetas nuntio, quæ facturus sum, ut cum prædicta complevero, divinatione probem divinitatem.* Unde confirmatur difficultas, quia hoc modo Angelus non solum non potest certo scire, aut prædicare, quæ ab alterius libera voluntate pendent, verum etiam nec quæ a sua pendent voluntate, quia licet nunc cum prædicit, quid sit facturus, habeat animum faciendi, postea a Deo impediri potest et mutari, ne faciat : Deus autem infallibiliter nuntiat, quia ea nuntiat, quæ vel per se, vel per alios facturus est, vel saltem quæ ipso permittente infallibiliter fient et non permittente, non fient. Ergo ex vi horum testimoniorum futura sunt incognita, vel incerta Angelis, qua etiam a voluntate Dei pendent, non quatenus pendent qualibet alia libera voluntate. Et ob hanc rationem Cyrillus Alexandrinus explicans, cap. 46, Isaiæ dixit, inde Deum se verum, et natura Deum demonstrare, quia omne consilium suum stat, et nemo illud impedire potest, et ideo infallibiliter impletur, quando ab ipso prædicitur.

15. *Danielis quoque locus objicitur.* — Denique hoc confirmat locus ille Danielis, ubi Daniel accepta divina somnii revelatione et interpretatione ait : *Sit nomen Domini benedictum, quia sapientia et fortitudo ejus sunt,* ubi non sine causa fortitudinem sapientiæ conjungit, sed ut indicet, ideo solum Deum potuisse illud mysterium nosse, quia solus potens erat facere. Unde subjungit : *Ipse mutat tempora et ætates, transfert regna, atque constituit,* veluti declarans fundamentum, ex quo nascitur, ut solus etiam ipse talia futura certo scire et revelare possit. Atque eodem modo prophetia infallibilis est signum certum divinitatis, quia quod prædicit divinitas, potens est et facere, sicut Hieronymus supra citatus exposuit, dicens : *ideo solius Dei potest esse vera prophetia, quia per Prophetas nuntiat, quæ facturus est.* Ergo ex his locis non potest probari de fide, futura libera esse ignota Angelis, quatenus a voluntatibus pendent, sed solum quatenus pendent a divina. Unde Origenes, hom. 5, in Josue, in fine, dicit, inutile esse, curiose inquirere, quæ futura sunt : *Quæcun-*

que enim Deus vult, hæc futura sunt. Et lib. 1, contr. Celsum, post medium, ideo dicit requiri spiritum ad præsciendum futura, quia voluntate Dei sunt futura. Unde in eodem sensu dicit, lib. 6, circa principium, *divini sermonis characterem esse futurorum prædictionem*. Simili modo Justinus in responsionibus ad quæstion. Christian. in 2, quæ est de his futuris, ut de victoria futura in bello, urbium eversione, etc., sic inchoat responsum : *Ejusdem Dei sunt omnia et verborum prædictio et eorum eventus, qui per Prophetas, et Apostolos ante prænuntiavit, quæ facturus esset*. Et ex hoc principio colligit, sola oracula divina esse certa, reliqua incerta et tunc evenire, quando DEUS vult, vel permittit. Quod latius in quæst. ult. repetit. Unde sentire videtur, totam incertitudinem futurorum eventuum respectu cujuscumque intellectus creati veritate naturali operantis, inde provenire, quod ex libera Dei voluntate pendent. Alii vero Patres licet doceant, dæmones et consequenter etiam alios Angelos non posse virtute naturali cognoscere futura contingentia, non declarant, an id proveniat : ex eo quod divinam voluntatem ignorant, vel aliunde, ut videre licet in Eusebio, lib. 5, de præparat. Evangel., cap. 10, et Damasceno, lib. 2, de Fide, cap. 4, et aliis infra referendis.

16. *Probatur nihilominus ulterius conclusio non obstantibus, quæ proxime sunt opposita.*— Sed licet verum sit, hæc futura ut cognoscibilia in causis, maximam habere incertitudinem respectu omni intellectus creati, quia a libera Dei voluntate pendent, nihilominus etiam est certissimum, ac de fide, talia futura non posse ab Angelis in sua proxima causa certo cognosci. Probatur primo ex similitudine rationis, quia ratio, ob quam in divina voluntate non potest Angelus cognoscere futura, bipartita est, quatenus voluntas divina dupliciter considerari potest, scilicet vel quasi in actu primo, ut apta est ad volendum, vel in actu secundo, id est, ut jam volens. Priori ergo modo non potest in voluntate divina cognosci futurus effectus, quia de se indifferens, ac indeterminata est, et in causa indeterminata nihil determinatum potest cognosci. Quæ ratio etiam probat, Deum ipsum in seipso, seu in sua voluntate sic spectata non posse cognoscere futura. Posteriori autem modo potest Deus cognoscere futura, quæ absolute vult, quia jam ipsa voluntas in actu non cognoscitur ut futura, sed præsens, et cum illa habere potest effectus futurus infallibilem connexionem : at vero Angelus non potest virtute naturali hanc Dei voluntatem certo cognoscere, et ideo nec potest in illa voluntate cognoscere futura. Porro autem hæc ratio æque probat de cognitione futuri effectus in causa libera creata, seu proxima. Quia eisdem duobus modis spectari potest, et priori modo spectata, ut potentia nondum eliciens suum actum etiam cum omnibus requisitis ad agendum applicata, est causa indifferens, et ad agendum indeterminata, ergo in illa, ut sic, nihil determinatum potest cognosci. Quæ ratio non solum de Angelo, sed etiam de Deo probat quoad cognitionem certam in causa, ut alibi a nobis monstratum est. Posteriori autem modo considerata voluntate creata, ut est sub actu suo, in hoc maxime differt a voluntate divina, quod divina non habet actum de novo, nec in futurum aliquid volet, quod non semper, et ab æterno voluerit, quia non habet temporalem determinationem sed æternam : voluntas autem creata prius caret actu, et postea illum habet, et quem nunc habet, postea mutat.

17. *Prædicta probatio progreditur.* — Unde si actus ille consideretur antequam fiat (sub qua ratione est vere futurus) cognosci non potest in ipsa potentia, quod sit certo futurus propter rationem dictam, quod causa est indifferens : si autem ille actus jam supponitur factus, jam non cognoscetur futurus, sed præsens, et consequenter non in causa, sed in se. Verumtamen talis actus licet sit cognitus ipsi volenti, alios vero latet, quia non potest Angelus cogitationes liberas cognoscere, ut infra videbimus. Unde si loquamur de alio effectu externo futuro ex vi talis actus, etiam ille non potest cognosci, ut futurus est, quia vel ille effectus est simul cum ipso actu voluntatis a quo manat, et sic jam cognoscitur, ut præsens, et non cognoscetur ab aliis in causa sua, id est, in actu voluntatis, sed potius e contrario in exteriori actu et per ipsum tanquam per exteriorem effectum interior voluntas cognoscetur. Si autem ille effectus non est simul cum actu interiori voluntatis, sed postea futurus est, sic duplici de causa non poterit ab aliis Angelis cognosci, scilicet, quia et non possunt præsentem actum alienæ voluntatis cognoscere sua sola virtute naturali, et quia licet cognoscerent præsentem actum, non possent scire, an in futurum durabit, vel mutabitur voluntas, neutrum enim eorum in tali voluntate, vel actu ejus determinatum est, et ideo nec effectus futurus inde pendens potest in tali causa cum certitudine cognosci. Unde fit, ut

nec idem Angelus de seipso certo scire possit, an facturus postea sit, quod se facturum postea proponit, quia nescit, an suum propositum mutabit. In quo est infinita differentia inter Deum et Angelum : nam Deus in suo decreto certissime scit futurum esse, quod decrevit, quia decretum Dei immutabile est. At vero Angelus licet nunc proponat se facturum aliquid, non certo scit in illo proposito id, quod se facturum proposuit, tum quia potest mutare propositum, tum etiam quia fieri potest, ut Deus illum effectum impediat.

18. *Confirmatur primo.* — Unde confirmatur, quia de seipso non potest Angelus in sua voluntate præscire, quid sit volitura, vel factura, solum quia libere volitura est, ergo multo minus de aliis id poterit cognoscere. Atque hac ratione dicunt Sancti, non potuisse malum Angelum virtute sua naturali peccatum suum præscire priusquam faceret illud, neque Angelum bonum esse potuisse de sua perseverantia securum, priusquam perseverasset, nisi revelatione divina, ut supposuit Augustinus, l. 11, Genes. ad litter., capit. 17, et lib. 11, de Civitat., cap. 13, et docet Anselmus, lib. de Casu diabol., cap. 21. Probatque optima ratione, quia quod potest non esse, non potest præsciri certa scientia, sed Angelus priusquam peccavit, potuit non peccare, ergo non potuit certo præscire se peccaturum. Quæ ratio convincit de præscientia in causa, non vero de scientia rei in se, ut ibidem subjungit, et mox explicabimus.

19. *Confirmatur secundo.* — Præterea indicat ibidem rationem aliam ex principio fidei desumptam. Nam præscientia effectus in causa, quæ in voluntate angelica, vel humana antecedentem necessitatem inducit, est impossibilis: sed si Angelus præsciret cum certitudine effectum futurum media voluntate angelica vel humana in ipsamet voluntate, talis scientia induceret, vel potius supponeret antecedentem necessitatem in tali effectu, ut est a tali voluntate, ergo talis scientia est impossibilis. Major patet, quia necessitas antecedens repugnat libero arbitrio, ut tale est, quod ab Anselmo ibi tanquam certum supponitur, et in libro de Præscientia et prædestinatione latius traditur, et cum illo in aliis locis a nobis declaratum est. Et ex eadem doctrina minor est clara, quia necessitas antecedens nihil aliud est, quam necessitas in causa: nam scientia certa in causa hanc necessitatem effectus in causa supponit, alias non habet, unde talem certitudinem sumat. Tandem probatur consequentia, quia talis præscientia in causa proxima, ejus libertatem aufert, quod fidei repugnat. Est ergo de fide Angelum non posse certo præscire hæc futura in suis causis propriis, sive cum eis conjungatur libera voluntas Dei, sive per se spectentur, quia etiam in ordine ad tales causas isti effectus non necessario eveniunt. Neque contra hoc est ulla difficultas, nisi quam Anselmus supra ex præscientia Dei indicat. Sed illa hic non urget, quia etiam de Deo fatemur, non cognoscere hæc futura in causis suis: de alio vero genere cognitionis infra tractabitur.

20. *Confirmatur tertio.* — Denique si futura hæc tantum essent incerta propter dependentiam a providentia Dei et voluntate ejus libera, nulla esset differentia inter ea, quæ a voluntate creata et ab aliis causis eveniunt. Consequens est falsum et contra fidem, quia effectus naturales simpliciter sunt necessarii, etiamsi a Deo pendeant, quia Deus naturali modo præbet suum concursum, et non nisi supernaturaliter illum negat, quod non tollit necessitatem et certitudinem naturalem: quæ autem a voluntate creata pendent, non habent illam necessitatem naturalem, ut ex fide constat, ergo neque illam certitudinem habent.

21. *Quarta conclusio bipartita. — Probatur prima pars. — Cur dæmones ambigue loqui soleant.* — Quarto dicendum est, per aliqua probabilia signa posse Angelum verisimiliter conjectare futura, non tamen omnia. Utraque pars certa est et clara. Primam docent D. Thomas supra et omnes scholastici, et est res per se clara, quia etiam homines possunt hæc futura conjectare per signa, vel effectus aliquos, seu affectus præsentes, ergo multo magis dæmones. Maxime autem solent dæmones uti hoc genere cognitionis ad decipiendos homines. Et ideo hanc cognitionem tribuit malis angelis Augustinus, lib. 4, de Trinitate, cap. 17, et eam removet a bonis Angelis, non quia impossibilis, sed quia imperfecta: nam eorum, quæ illis expedit scire, habent scientiam certam in Verbo Dei: aliorum autem absolutum judicium non proferunt, nec ea prædicunt, licet periculum prædicere possint. Eamdemque doctrinam habet Augustinus, lib. 8, de Civit., a cap. 14, per multa sequentia, et lib. 9, a principio usque ad cap. 23, et lib. 12 Genes., ad litter., cap. 17, et late toto libro de Divinat. dæmon., et lib. 2, Retract., cap. 30. Hinc dæmones variis modis et astutiis utuntur ad decipiendos homines per horum futurorum prædictiones et responsa idolorum: nam æmulan-

tes divinitatem, divinationem usurpant. Nam sæpe enuntiant, quæ sibi aliquibus signis sunt probabilia, et sæpe quæ in aliquo loco distanti jam inchoata sunt, et quodam naturali ordine huc sunt perventura, et sæpe, quæ ipsi facere disponunt, et ideo facile ac sæpe decipi solent et decipere, ac propterea ne mendaces agnoscantur, sæpe ambigue loquuntur, ut præter Augustinum supra, notant Hieronymus, in c. 41, Isai., Tertullianus, in Apologet., c. 22, et Cyprianus, lib. de Idol. vanit., Eusebius, d. lib. 5, de præparat. Evang., cap. 10, et Lactantius, lib. 1, cap. 8, et lib. 2, cap. 14 et sequentibus, et Justinus, in orat., ad Gen., Athanasius, lib. Quæstion , ad Antioch., quæst. 27. Neque negant isti Patres, aliquando posse dæmones futura certo cognoscere, physica (ut ita dicam) certitudine, quando scilicet, ex causis naturalibus tantum eveniunt, sed dicunt, ordinarie eorum cognitionem esse incertam, quia etiam ea, quæ naturalia esse videntur, possunt divina providentia, vel per sanctorum Angelorum operationes impediri, ideoque cum dæmones illa prædicunt tanquam omnino certa et per divinitatem cognita et prævisa, semper mentiuntur et sæpe in rebus ipsis decipiuntur, et decipiunt. Docet tandem Augustinus interdum dæmones scire cum certitudine futura etiam libera per revelationem sanctorum Angelorum, Deo id ita disponente propter occultas suæ providentiæ rationes: de qua re in libro quarto sermo redibit.

22. *Probatur secunda pars. — Angeli suum casum non præcognoverunt.*—Addidi autem in secunda parte assertionis, aliqua esse futura, quæ nec per conjecturam possunt ab Angelis naturaliter cognosci. Quod etiam D. Thomas et alii docent de his futuris contingentibus, quæ raro eveniunt, vel etiam ad utrumlibet. Nam in contingentibus ea potius præsumi possunt eventura, quæ frequenter conveniunt, ergo cum istis sint opposita ea, quæ raro eveniunt, non poterunt hæc etiam per conjecturam cognosci. Et eadem ratione, si ex utraque parte æqualis est contingentia, æqualia etiam erunt indicia vel conjecturæ, ergo utraque pars erit æque ignota. Atque in hunc modum dixit Anselmus, dicto libro de Casu diaboli, cap. 21, Angelos non fuisse præscios sui casus etiam per conjecturam seu verisimile judicium. Quod ipse probat ab inconvenienti, quia alias non posset tunc Angelus non tristari et dolere de suo casu futuro, etiam probabiliter tantum existimato, quia cum esset tunc justus et sanctus, talis jactura esset suo proposito, ac voluntati valde contraria, ergo non posset non multum illum affligere, quod esset contrarium illi statui, qui respectu Angelorum quasi innocentiæ status erat. A priori autem ratio est, quia Angelus summa facilitate poterat non cadere, quia hoc a sua voluntate pendebat, et ad bonum erat magis propensus tam inclinatione naturæ, quam virtute gratiæ, ergo non habebat, unde probabiliter crederet, se lapsurum, licet suam mutabilitatem non ignoraret. Ad hunc ergo modum multa alia futura prorsus ignorant.

23. *Moderatio proximæ doctrinæ.*—Oportet autem advertere, consideranda esse hæc futura in individuo et cum particularibus circumstantiis, ut in tali gradu incertitudinis, seu occultationis constituantur. Fieri enim potest, ut aliqua in communi spectata videantur contingentia ad utrumlibet, vel raro, quæ in particulari cum talibus circumstantiis verisimiliter conjectari possint, eventura, ut hominem studiosum, et bonis moribus et habitibus præditum, tentatione prostrari ex suo genere, vel rarius, vel saltem ad utrumlibet contingens est: et tamen talis opportunitas, talesque circumstantiæ occurrere possunt, ut id fiat verisimilius. Ut ergo futurum sit occultum Angelo in dicto gradu, oportet, ut in particulari et omnibus circumstantiis inspectis, modus ille, seu gradus contingentiæ perseveret. Sicut e contrario, ut possit dæmon futurum verisimiliter cognoscere, necessarium est, ut indicia in particulari jam præsentia sint: nam si illa sint adhuc futura, et pendeant ex arbitrio vel hominis vel Angeli, non poterit major conjectura ex illis sumi, quam de ipsis habeatur, et ideo dicunt Patres, dæmones non posse futura prænoscere, sed præsentia, quia tantum ex præsentibus futura æstimare possunt. Et hactenus de priori modo cognoscendi futura contingentia in alio, seu per medium cognitum.

CAPUT X.

UTRUM PER SPECIES INDITAS RERUM SINGULARIUM NONDUM EXISTENTIUM IMMEDIATE, ET IN SEIPSIS EVIDENTER COGNOSCAT ANGELUS, ILLAS ESSE FUTURAS.

1. *Arguitur pro affirmationis parte. — In opusculo de scientia Dei, libro primo, capite octavo, et in prolegomine secundo de Gratia. — Evasio dupliciter præcluditur.* — Superest dicendum de alio modo cognoscendi futura immediate seu directe, et in seipsis, et per species eorum. In quo nonnulla major est difficultas.

Quia ista futura per se spectata, seu ex parte objecti, cognoscibilia sunt certa scientia antequam fiant, ergo etiam ab Angelo sciri poterunt. Antecedens probatur ex divina scientia, quia Deus illa præscit, et non in causa, ut dictum est, vel saltem non in sola illa, sed in seipsis, ut ex materia de scientia DEI supponitur: non posset autem illa scire, nisi ipsa essent scibilia secundum se, ergo ex parte sua scibilia sunt. Et declaratur, quia hæc futura in se habent determinatam veritatem, licet nobis ignota sit, ut alibi a nobis ostensum est, et argumentum a scientia Dei satis probat. Omnis autem veritas, quantum ex se est, scibilis est certa scientia, quia objectum scibile maxime est veritas: ergo hæ veritates contingentes de se scibiles sunt. Jam ergo probatur consequentia, primo quia non est, unde talis scientia ex parte Angeli illi repugnet. Secundo positive, quia Angelus habet proprias species talium futurorum singularium, ut ex supradictis supponitur, ergo per illas poterit, quidquid in rebus repræsentatis per tales species verum est, virtute sui luminis intellectualis cognoscere, quia tales species adæquatæ sunt lumini, et e converso intellectus Angeli vim naturalem habet ad cognoscendum per speciem, quidquid illius repræsentationem non excedit. Dices, non posse Angelum per speciem cognoscere nisi objectum existens. Sed contra hoc est, primo quia intellectus non est sicut sensus, ut in sua cognitione ab objecti præsentia et existentia pendeat. Secundo quia intellectus per illam speciem cognoscit veritatem essentiæ nondum existentis. Tertio quia per illam speciem cognoscit rem præteritam, quando jam non est, ergo cognoscet etiam futurum antequam sit.

2. *Statuitur pars negans, ut de fide.*—Nihilominus eadem fidei certitudine indubitatum est, non posse Angelum virtute suæ naturæ hoc modo futura contingentia cognoscere. Ita docent D. Thomas et scholastici, et supponunt Patres omnes citati; et ex Scripturis citatis evidentius sumitur, quia ex illis habemus, solum Deum certo cognoscere hæc futura, ergo nullus modus cognitionis certæ horum futurorum potest Angelis attribui; ergo neque iste, qui est per modum visionis certæ ipsius veritatis in seipsa. Probatur prima consequentia, quia absoluta negatio omnia destruit. Secunda vero probatur, quia illa cognitio est maxime certa, et ideo maxime Scripturis repugnat, illam Angelis tribuere. Quod declaratur in hunc modum, quia cognitio futurorum in seipsis, et divinatio, seu prædictio in illa fundata adeo est infallibilis, ut nullo modo, nec etiam propter dependentiam, quam hæc futura habent a libera voluntate Dei, possit divinatio deficere aut falsa fieri: hoc autem tribuere dæmonibus est contra Scripturam et Patres allegatos, ergo. Antecedens probatur, quia præscientia effectus creati in seipso, involvit præscientiam divinæ voluntatis determinatæ ad talem effectum, seu ad dandum concursum illi necessarium sine impedimento, sed voluntas Dei semel determinata non potest mutari, ergo futurum sic cognitum non potest non esse futurum, ergo nec talis ejus cognitio falsa esse aut reddi potest ex defectu voluntatis, cum jam supponatur et sensus compositus fiat.

3. *Confirmatur eadem veritas.*—Et declaratur ex scientia rei præsentis vel præteritæ: nam Angelus, qui intuetur rem præsentem, in illo effectu evidenter cognoscit concursum DEI, et inde etiam evidenter cognoscit voluntatem Dei, unde fieri non potest, ut illa veritas de præsenti fiat falsa propter dependentiam a voluntate Dei, quia jam supponitur, et quod est, quando est, necesse est esse. Idemque cum proportione est de veritate rei præteritæ, quia qui evidenter videt, rem esse præteritam, et id affirmat, nec fallere potest, nec falli propter dependentiam illius effectus a voluntate Dei, quia in ipso effectu involvitur, ergo idem erit in scientia futuri, si evidenter in seipso cognoscatur, quia necesse est, ut in illo evidenter cognoscatur concursus DEI futurus, et consequenter etiam voluntas DEI jam determinata ad illum præstandum, quia non præbet concursum per novam determinationem suæ voluntatis, sed per æternam et immutabilem, et ideo futurum sic cognitum tam necessarium est, sicut præsens vel præteritum, quia quod supponitur futurum, necessario futurum est, ut recte dicit Petrus Damianus, epistola 4, de Omnipot. Dei, cap. 5. Angeli autem per suam naturam non sunt capaces tam certæ cognitionis futurorum, ut ex Scriptura probatum est, ergo. Et confirmatur, quia alias dæmones et possent naturaliter cognoscere illo modo hæc futura, et de facto illa cognoscerent, quia naturalia in eis manserunt integra, teste Dionysio, cap. 4, de divin. Nomin., et non potest cum fundamento dici Deum miraculose illis denegare concursum ad talem cognitionem, aut miraculose illos impedire, ne naturales operationes habeant. Certum est autem, de facto illa non cognoscere cum dicta certitudine, cum sæpe fallantur, ut Scriptura docet, et expe-

rientia notum est, quam ex Patribus adduximus, ergo signum est, hanc naturalem potestatem non habere.

4. *Ratio ex Scoto pro eadem parte negationis.*—Difficultas autem est in reddenda ratione, cur talis modus cognitionis Angelorum potestatem naturalem excedat, quæ difficultas in ratione dubitandi supra posita postulatur. Unde prima ratio juxta opinionem Scoti et aliorum est, quia Angeli ex natura sua non habent species singularium existentium, nisi ab ipsis rebus illas accipiant: non possunt autem illas accipere a rebus, donec res sint, et ideo non possunt ea, quæ nondum sunt, naturaliter cognoscere in seipsis, sed solum quatenus in his, quæ jam sunt, continentur vel indicantur, ac subinde per medium cognitum, quod respectu horum futurorum non potest vim conjecturæ excedere. Quæ ratio etiam de futuris, quæ ex causis naturaliter agentibus necessario sequuntur, suo modo procedit, quia illa etiam non possunt præcognosci in se per species ab eis acceptas, sed solum per species suæ causæ et per medium cognitum, et inde est, ut nunquam præsciantur naturaliter cum certitudine absoluta, sed includente illam conditionem, si DEUS non negaverit suum concursum, vel ordinem causarum immutaverit, quia per illam præscientiam non prævidetur effectus in prima causa, sed tantum in proxima. Unde cum neque etiam in se videatur, non potest esse absoluta certitudo de influxu primæ causæ futuro, sed conditionalis, quæ naturalis etiam dici potest.

5. *Refellitur.* — Hæc vero ratio supponit falsum, scilicet, quod Angeli ad res singulares cognoscendas ab eis species accipiant. Dici vero potest, quod licet illas non accipiant a rebus, nihilominus non dantur a Deo, nisi ad præsentiam objectorum. Sed hoc etiam minus probabile est, ut ostendimus. Et præterea non ostendit impossibilitatem ex parte naturæ angelicæ, sed rationem revocat ad voluntatem Dei nolentis talium rerum species dare Angelis, priusquam res sint: cujus voluntatis Dei non potest ratio naturalis dari. Nam ex parte Angeli supponitur vis intelligendi naturalis sufficiens ad præsciendum dicto modo hæc futura, si illi dentur species, ergo quantum est ex parte Angeli naturalis est talis cognitio, et privari speciebus est voluntarium tantum ex parte Dei. Unde potius erit præternaturale Angelo privari tali cognitione, quia præternaturale illi est carere speciebus earum rerum, ad quas intelligendas de se habet potentiam et aptitudinem naturalem.

6. *Aliorum rationes quod futura de quibus agimus non sint intra objectum naturalis intellectus.*—Hinc ergo alii, præsertim qui dicunt, Angelos non cognoscere res per species, sed sola vi luminis sui intellectualis, putant non posse reddi rationem naturalem a priori, ob quam non possint Angeli veritates contingentes in seipsis cognoscere. Moventur ratione dubitandi proposita, quia illa futura habent veritatem de se cognoscibilem non excedentem ordinem rerum naturalium, et ideo nulla ratio naturalis reddi potest, cur a Deo cognoscantur, et non ab Angelo. Nam ratio, quæ a Thomistis redditur, quod futura sunt Deo realiter præsentia secundum coexistentiam in æternitate, falsum supponit, si de coexistentia reali intelligatur, si vero solum de objectiva sit sermo, cur non poterunt tales veritates contingentes esse objective præsentes Angelo? Ita sentit Vasquez, in disput. 202, cap. 2. Addit vero in cap. 4, Angelum non cognoscere naturaliter hæc futura contingentia antequam sint, quia ut sunt futura, non sunt intra latitudinem objecti naturalis intellectus angelici, intellectus enim et omnis facultas cognoscens non operatur naturaliter nisi circa proprium objectum: futura autem ut futura non continentur sub objecto proprio intellectus angelici. Idemque putat esse dicendum juxta opinionem, quod Angeli per species intelligant, nimirum illas species, vel intellectum illis instructum non esse principium cognoscendi res futuras antequam sint, quia futura non sunt objecta proportionata talibus speciebus secundum naturam ipsarum. In quo loquitur consequenter, quia in ejus sententia eamdem vim habet intellectus angelicus per seipsum, quam instructus speciebus secundum D. Thomam habet.

7. *Dicti auctores non declarant cur dicta futura sint extra objectum naturalis intellectus.* —At superest in hac sententia interrogandum, cur hæc futura sub connaturali objecto vel intellectus Angeli, vel specierum illi connaturalium non contineantur, hoc enim non probat ille auctor, sed dicit, se supra probasse; ubi autem probaverit, non invenio. Nam in sola disputatione 200, cap. 3, eamdem attingens difficultatem, ait facile dissolvi, dicendo, hæc futura non cognosci ab Angelo, quia non sunt objecta, quæ ipsi potentiæ angelicæ secundum ejus virtutem naturalem respondeant, et æqualia sint: quæ assertio eadem est, probationem autem ejus in neutro loco adducit. Nec poterat illam afferre, si verum est, quod prius dixerat, nullam reddi posse naturalem

rationem, ob quam hæc non possint naturaliter cognosci ab Angelo : nam si quis recte consideret, non posse cognosci illa futura, et non esse objecta proportionata intellectui, vel speciebus, idem sunt. Unde quando unum redditur ut ratio alterius, et ibi sistitur, vel petitur principium, et idem per idem probatur, vel ratio inde sumpta, quod futura contingentia non sunt objecta proportionata intellectui angelico secundum virtutem naturalem operanti, tantum ut credita assumitur, et non ut ratione probata, vel probabilis, et sic semper in hoc persistitur, quod nulla ratio a nobis reddi potest, cur Angelus hæc futura non cognoscat : vel certe si aliquam rationem illius improportionis inter tale objectum, et potentiam Angeli reddenda est, necesse est, ut auctor ille ad rationem ex eminentia, et æternitate Dei sumptam, quam reprobaverat, revertatur, ut jam declaro.

8. *Vera ratio.* — Existimo ergo, hujus veritatis, et improportionis inter intellectum Angeli, et hæc futura satis efficacem esse rationem, quia D. Thomas probat, Angelum non posse hoc modo futura in seipsis cognoscere, quia ille modus attingendi futura in seipsis, et per modum existentium pro suis temporibus, antequam in re ipsa sint, est proprium divinæ intellectionis propter immutabilitatem, et æternitatem suam, ratione cujus semper, ac simul habet omnia præsentia, non per realem coexistentiam æternam rerum cognitarum, sed propter præsentiam objectivam respectu divini intuitus simplicissimi, et infinitæ comprehensionis. Nam ad cognoscendi modum adeo sublimem, et perfectum requiritur vis intelligendi infinita, nec simplicem, et immutabilem intuitum, quo omnes differentias temporis astringant, ergo non possunt futura illo modo cognoscere. Quæ ratio de omnibus futuris sive contingenter, sive necessario eveniant, procedit, ut recte D. Thomas dixit. Et secundum hanc rationem optime dicitur, futurum, ut futurum, et ut in se cognoscendum, esse objectum improportionatum virtuti intellectivæ naturali Angeli, et speciei naturaliter ipsi inditæ, quia solum est proportionatum virtuti intellectivæ habenti infinitam efficaciam et simplicitatem, atque æternitatem intelligendo. Idque non propter perfectionem ipsius futuri, sed potius propter improportionem, ut ita dicam, talis objecti intelligibilis.

9. *Dicta ratio explicatur multipliciter.* — Potestque hæc ratio variis modis explicari. Primo quia cognoscere certo, et evidenter veritatem aliquam non necessariam ex se, nec ex naturali connexione extremorum, et non per medium aliquod, nec per existentiam rei in se visæ, sed sine medio, attingendo id, quod nondum est, eodem modo, ac si jam esset, indicat profecto sublimem modum cognoscendi proprium DEI, qui vocat ea, quæ non sunt, tanquam ea, quæ sunt. Et hoc merito dici potest tanquam notum ex terminis. Hinc enim videtur in animis hominum etiam infidelium insedisse, ut cognoscere futura infallibiliter, sit divinitatis proprium : nam inde illorum prædictio divinatio dicta est tanquam divina actio. Potestque aliter hoc explicari et magna difficultate, quam e converso habent theologi in explicando, quomodo Deus veritates talium futurorum certissime videat : nam licet certum sit, imo et evidens, Deum præscire hæc futura, modus autem prorsus ignotus est hominibus, et in eo solo quiescimus, quod cum Deus infinitam vim cognoscendi habeat, summamque scientiæ perfectionem, ac plenitudinem immutabilem, et æternam, non potest hæc futura ignorare, nec potuit illa nisi ex æternitate cognoscere, ergo contrario sufficiens ratio, cur ab Angelis non cognoscantur ex eo redditur, quod limitatæ virtutis sunt, et in sua cognitione non æternitate mensurantur.

10. *Rectius dicendum latere nos cur Deus futura noscat, quam cur Angelus non noscat.* — Unde si alterum ex his duobus, scilicet, cur Deus hæc futura cognoscat, vel cur Angelus illa naturaliter non cognoscat, supra humanam rationem esse dicendum sit, potius certe de priori, quam de posteriori affirmari hoc posset. Aut si primum ita esse sufficienter probatur ex ipsa excellentia DEI, etiamsi modus cognoscendi ratione comparari, aut explicari non possit : profecto etiam ex eo, quod Angelus infinitam illam eminentiam Dei non habet, satis concluditur, non habere hanc scientiam naturalem. Quia non sunt Angelorum naturæ tribuenda, quæ Deo propter infinitatem tribuuntur, etiamsi non intelligantur. Quod etiam potest exemplis declarari : nam licet Deo tribuamus, quod per eumdem actum necessarium amoris libere velit, aut nolit sine reali additione in ipso actu, vel per naturalem scientiam simplicis intelligentiæ habeat scientiam visionis futurorum sine additione reali in ipsa scientia, et per eumdem actum omnino immutatum cognoscat rem præsentem, præteritam, et futuram in ordine ad sua tempora diversa : non possumus cum fundamento talia Angelis tribuere, imo evidens esse putamus, talia non

cadere in actum limitatum, et de se mutabilem : sicut etiam evidens judicamus, non posse essentiam finitam esse in diversis suppositis naturaliter, quia hoc de divina essentia propter solam infinitatem creditur, ergo ita est de scientia intuitiva futurorum contingentium judicandum.

11. *Objectio.—Solutio.*—Sed objicies : nam hac ratione probaretur, non solum non posse Angelum per naturam cognoscere futura in seipsis, sed etiam neque per gratiam, seu scientiam creatam supernaturalem. Consequens non est admittendum, ergo non recte concludit ratio facta. Sequela patet, quia omnis creata scientia finita est, ergo de omni illa ratio facto procedit. Falsitas autem consequentis probatur, quia Christus per scientiam infusam cognoscit futura contingentia, et Beati eadem in Verbo vident. Respondetur imprimis negando sequelam, quia ex illa ratione solum conclusimus, cognitionem illam non posse esse connaturalem Angelo, quia non potest esse commensurata naturæ intellectuali finitæ. Multa vero sunt, quæ a finita virtute naturaliter fieri non possunt, quæ per supernaturales facultates illi concedi possunt. Sicut modo dicebamus, essentiam substantialem finitam non posse esse naturaliter in multis suppositis : multi autem censent supernaturaliter posse, et saltem de divinis suppositis verum est. Et similiter intellectus finitus naturaliter non potest videre Deum, supernaturaliter autem potest, sic ergo in præsenti responderi posset. Et ratio est, quia naturalis actio commensatur naturali perfectioni proximi agentis, supernaturalis vero operatio, vel cognitio principaliter nititur in virtute Dei infinita. Atque hinc optime Theodoretus, orat. 2, in Daniel., cum dixisset, proprium esse Dei cognoscere futura, addit : *Revelat autem quibus ipsi visum est, ea, quæ nusquam apparent; sed velut quodam profundo occultantur, cum nondum facta sint.* Quod etiam docet Origenes, lib. 1. contr Celsum, post medium. Loquuntur autem de revelatione per medium aliquod, at vero revelatio immediata, et in seipsis extra Verbum forte nunquam fit, vel fieri etiam non potest. Nam de ipsa etiam Christi anima satis probabile est, extra verbum et per scientiam infusam non cognoscere futura contingentia immediate in seipsis, sed per aliquod medium cognitum, ut in tomo primo, tertia parte, dixi, quod est satis consentaneum his, quæ de Angelis fides docet, licet in illa sit minus certum, quia illa scientia infusa animæ Christi supernaturalior est, quam angelica. De scientia autem beata alia est ratio, quia est per lumen altioris ordinis, et per quamdam singularem æternitatis participationem, et præterea illamet non sit primario in ipsis futuris, sed in essentia divina non solum ut influente per modum speciei, sed etiam ut medio cognito, ut in propriis locis latius tractatum est.

12. *Ad argumentum numero primo, et ad primam probationem ejus consequentiæ.* — Atque ex his patet responsio ad rationem dubitandi in principio positam. Dato enim antecedenti, nimirum, hæc futura esse objecta intelligibilia, seu veritates scibiles, negatur consequentia, scilicet posse sciri naturaliter ab Angelis. Quia naturalis scientia Angeli, cum finita sit, ac mutabilis et suo modo tempore mensuretur, non extenditur ad omnia scibilia. Ad primam vero probationem in contrarium, scilicet, quia non ostenditur, unde hoc repugnet, respondetur imprimis multo minus ostendi consecutionem illam, hæc futura sunt scibilia, ergo sunt naturaliter scibilia, ab Angelo, ac si naturalis scientia Angeli esset adæquata omni scibili. Denique dicitur, jam ostensam esse repugnantiam, ob quam illatio non tenet, nimirum, quia hæc futura non sunt scibilia priusquam sint, nisi per intuitum de se æternum, et immutabilem, et ambientem in objecto suo omnes differentias temporis, ac si essent præsentes, ut in duobus capitibus sequentibus exponemus, in quibus satisfaciemus etiam reliquis prædictæ consequentiæ probationibus.

CAPUT XI.

CUR ANGELI, SICUT VIDENT RES SINGULARES UT PRÆSENTES QUANDO EXISTUNT, NON VIDEANT ILLAS FUTURAS ESSE ANTEQUAM SINT.

1. *Proponitur difficultas.* — Hæc difficultas supra tacta est, et in secunda probatione superioris capitis in numer. 1, patebatur. Et ratio dubitandi est, quia species innatæ ita repræsentant res futuras sicut præsentes : propter hanc enim difficultatem vitandam, Scotus et alii negant Angelos habere *inditas* species singularium contingentium, sed illas accipere a re existente, et quia non possunt accipere a rebus futuris, ideo non posse cognoscere futura. Nos autem supponimus cum D. Thoma, Angelos *innatam* habere speciem rei, quæ postea fit, et per illam cognoscere rem jam factam, licet non possit cognoscere faciendam.

Cujus rei difficilis est ratio, et ideo varii sunt respondendi modi.

Primus modus explicandi propositam difficultatem. — Primus est, per speciem innatam posse cognosci rem individuam, et singularem cum omnibus conditionibus individuantibus ipsam : prius autem, quam res sit, solum cognosci sub esse possibili, quia ad hoc per se sufficit species, non autem cognosci ut futuram, quia species illa de se indifferens est ad rem præsentem, præteritam et futuram. Unde consequenter addunt, per talem speciem non cognosci rem existentem, ut sic, nisi in tali specie fiat aliqua mutatio, ita ut novum modum intrinsecum in se recipiat. Res autem futura, ut futura per illam speciem non cognoscitur, quia caret tali modo peculiari. Ita tenet Daniel Malonius, d. 3, disp. 14, nec refert alium auctorem, quamvis antiquior opinio sit : nam ab aliis refertur, et illam insinuat Hervæus in eadem distinctione.

2. *Rejicitur prædictus modus, et removetur prima instantia. — Secunda instantia removet.* — Contra hanc vero sententiam objici potest primo, quia vel species, priusquam modum illum recipiat, rem singularem repræsentat, vel non repræsentat illam : si dicatur hoc secundum, illa species sine tali modo vere non est species rei singularis : si autem dicatur primum, cum res singularis futura sit, per illam speciem cognoscetur futura. Sed ad hoc facile respondetur, speciem ipsam sine illo modo repræsentare rem singularem, non tamen futuritionem ejus, ut sic dicam, et ideo per eam cognosci rem, quæ est futura, non tamen, ut futuram, sed ut possibilem. Sed instant, quia si per illam speciem non potest cognosci res futura, et postea, ut cognoscatur præsens necessarium est illi speciei aliquid addere, superfluum fuit prius infundere talem speciem, quia sicut postea modificatur, posset etiam tunc infundi. Sed neque hoc urget, quia species illa prius esse potest utilis ad cognoscendam rem singularem abstractiva, et quidditativa cognitione, et sub esse possibili, quæ cognitio magna perfectio est. Et postea facilius est addere illi modum aliquem, quam de novo producere.

3. *Tertia instantia proponitur. — Et confirmatur. — Illius responsio ex Malone. — Melior responsio.* — Tertio vero instatur, quia si species illa, addito modo, repræsentat rem non absolute tantum, et abstracte, sed etiam præsentem, simili modo eadem species addito alio modo potuit repræsentare rem futuram, ut determinate futuram, ergo potuit a principio cum illo modo infundi, ac subinde potuerunt Angeli per species innatas convenienti modo inditas futura hæc in seipsis cognoscere : et consequenter sine fundamento rationis dicitur, fuisse species talium rerum inditas, et non cum illo modo, cum quo possent esse principia cognoscendi futura. Et confirmatur ex discursu, quo Malonis utitur ad suam sententiam suadendam, videlicet, quod Angelorum species sunt perfectæ, perfectio autem specierum in hoc consistit, ut eo modo repræsentent res, quo res ipsæ se habent, et inde concludit, debere modificari speciem et in repræsentatione variari, ac mutari, prout res repræsentate mutantur, ut Angelus possit illam variationem agnoscere, sicut naturæ ipsius consentaneum est. Ex quo concludere vult, cum res mutatur ex non existente in rem existentem, speciem etiam ejus mutari ex non repræsentante illam ut præsentem in repræsentantem illam præsentem per aliquem modum illi speciei additum: ergo eadem ratione concludendum esset, a principio habuisse Angelum speciem cum modo repræsentante rem futuram, ut futuram, quia sic repræsentabit rem prout ipsa se habet, postea vero quando illa res sit præsens, mutari speciem non tantum acquirendo novum modum sed etiam amittendo antiquum, postea vero cum res desinit esse, mutari speciem, amittendo modum repræsentandi rem ut præsentem et acquirendo modum novum repræsentandi illam ut præteritam, est enim eadem ratio. Atque ita concluditur, non minus posse Angelum cognoscere futura, quam præsentia, vel præterita. Respondere videtur ille auctor, ad Angelos pertinere res singulares mutabiles et mutationes præsentes cognoscere, quia per illos administrantur, futurorum vero cognitionem ad eos non pertinere, et ideo modum illum repræsentandi futura illis non ita deberi, sicut alium repræsentandi præsentia. At hoc gratis dictum videtur, tum quia si cognitio illa naturaliter possibilis erat, Angelo per se erat expetibilis quod satis erat, ut ei non negaretur species cum tali modo : tum etiam quia præcognitio futurorum ad prudentiam et administrationem ipsarum rerum non minus confert, quam præteritorum cognitio. Melius ergo responderetur, licet modus speciei repræsentandi præsentiam rei sit possibilis, modum repræsentandi futuritionem non esse naturaliter possibilem in ipsa specie. Difficile autem erit, rationem hujus dicti reddere, scilicet, si differentia temporis præsentis, vel præ-

teriti ex vi speciei repræsentabilis naturaliter sit per specialem modum ejus, cur etiam differentia temporis futuri non sit eodem modo repræsentabilis.

4. *Rejicitur amplius modus ille explicandi. — Malonis evasio.* — Præterea est alia difficultas in illa sententia, quia non potest assignari conveniens causa, quæ illam mutationem in specie Angeli faciat, non enim objectum denuo existens, quia res materialis est, ut supponitur, et nihil potest agere in spiritum, ut supra probatum est, alias facilius esset illi, facere sui speciem : et potest esse distantissima ab Angelo. Nec est ipse Angelus quia vel agit actione libera, et hæc supponeret talis rei cognitionem, vel naturali, et hæc non potest magis oriri ex natura Angeli propter productionem rei materialis, quam sine illa. Respondet dictus auctor fieri mutationem illam ab auctore naturæ, non per modum nove illuminationis, aut per specialem revelationem, sed per providentiam generalem, qua præbet singulis causis secundis cooperationem suam et concursum juxta modum, quo naturaliter illo indigent. Videtur enim hic auctor supponere, concursum generalem cum causa secunda prius natura esse influxum in ipsam causam secundam, quam in effectum ejus : et ita dicit, per illum influxum DEI ut priorem mutari speciem, et accommodari ad novam rem productam repræsentandam. Vel certe si non semper, et in omnibus causis secundis requirit hunc influxum in causam, saltem tribui dicit, quando causa secunda illo indiget ad agendum. Et sane supposita opinione, hic modus explicandi illam ingeniose excogitatus est. Nihilominus tamen non placet sententia, tum quia est contra D. Thomam in locis statim citandis, dicit enim, Angelum cognoscere rem existentem sine aliqua mutatione facta in ipso, utique antecedente actum ipsum cognoscendi : tum etiam quia intelligi non potest talis modus intrinsece additus speciei angelicæ, ratione cujus repræsentet existentiam rei actualem, quam antea repræsentabat, ut possibilem, nec etiam video, cur non possit de ipsa futuritione alius similis modus excogitari : tum denique quia illa mutatio non est necessaria, ut statim declarabo.

5. *Secundus modus explicandi prædicatam difficultatem.* — Secundus modus explicandi dictam difficultatem est D. Bonaventuræ, id 2, d, 2, p. 2, art. 1, ubi dicit, Angelum cognoscere individua existentia per species innatas sine ulla additione, vel mutatione in ipsis facta per solam diversam compositionem, seu conjunctionem earum in actu cognoscendi. Arbitratur enim rem individuam non cognosci ab Angelo per unam simplicem speciem, sed per compositionem plurium, quod non est intelligendum de compositione, ut ita dicam, formali, uniendo proprie unam speciem cum alia, sed de compositione quasi effectiva, utendo videlicet multis speciebus ad unum actum cognoscendi rem singularem efficiendum. Nam quia in uno individuo plura accidentia concurrunt, quæ contingenter in illo conjunguntur, ut figura, color, locus, tempus, non censet illa omnia simul cum subjecto per unam speciem repræsentari, sed per varias, et ideo ad cognoscendum individuum necessarium putat, ut Angelus componat, id est, simul applicet species, verbi gratia, hominis, figuræ, coloris, temporis, etc., et per illas eliciat cognitionem hominis habentis tales conditiones, atque ita singularem hominem cognoscat. Et hinc infert in solut., ad 2, non posse Angelum cognoscere contingentia futura antequam sint, quia non potest illam compositionem cum certitudine facere : nisi dirigendo aspectum ad rem, ut secundum correspondentiam ad illam species componat, quia alias esset fictio, et deceptio, ut in imaginatione somniantium contingit. Non potest autem Angelus dirigere aspectum ad rem, nisi illa existat, et ideo nec potest certo cognoscere hæc futura, donec in re existant. Et ad hunc modum per hanc specierum compositionem multas difficultates ad hanc cognitionem rerum singularium præsentium, vel futurarum pertinentes, expedit.

6. *Impugnatur.* — Nihilominus modus hic sustineri non potest, quia imprimis rem incertam, et fortasse falsum supponit, nimirum Angelum non cognoscere accidentia communia subjecti per species ejusdem subjecti, sed per alias distinctas, quod infra disputandum est. Deinde supponit falsam doctrinam de individuatione singularium nimirum naturam specificam individuari per aggregationem accidentium contingentium : nam talis aggregatio supponit individuum subjectum in quo sit. Et individuatio in substantia substantialis est, et omnino intrinsece, et inseparabiliter convenit individuo, ita ut licet ab eo omnia accidentia contingentia auferantur, idem numero maneat, ut in Metaphysica ostensum est. Ad repræsentandam ergo singularem hominem, non sunt per se necessariæ plures species sed una, quæ talem substantiam individuam repræsentet, quidquid sit de cumulo accidentium, quæ in

illa jam individua congregantur. Unde etiam supponit illa responsio, singularem hominem sufficienter repræsentari per plures species repræsentantes specificam naturam hominis, et accidentia contingentia, quod impossibile est, cum talia accidentia non possint cognosci in particulari, nisi ut inhærentia tali individuo. Et præterea vel illa accidentia repræsentantur per suas species tantum quoad naturas specificas, et sic licet millies componantur cum specie humanæ naturæ, nunquam repræsentabunt individuum hominem, tum quia species rei universalis præcise non est sufficiens principium cognoscendi singulare, ut supra ostensum est, tum etiam quia omnia illa accidentia in communi sumpta in infinitis individuis conjungi possunt. Si autem species accidentium repræsentant illa in particulari, cur non etiam species substantiæ? vel quomodo repræsentabitur particularis albedo, verbi gratia, prout in se est, nisi in individuo subjecto? Præterquam quod etiam supponit illa sententia, per diversas species repræsentari naturam specificam, et individuum ejus, quod in Angelis falsum esse supra ostendimus. Ultra hæc vero apertam repugnantiam involvit illa sententia. Nam si illa compositio speciarum casu fiat, erit incerta, et fictitia, ut Bonaventura optime vidit, et ideo fatetur esse necessarium, ut fiat *dirigendo aspectum in ipsum cognoscibile, ut secundum illud, quod est in reipsa, componat species in se:* ergo talis compositio supponit cognitionem rei particularis secundum quod est in se, quia illa directio aspectus supra cognoscibile, vel non est nisi cognitio, ut vox ipsa *aspectus* indicat, vel si ad intentionem voluntatis referatur, supponit cognitionem objecti, ad quod est dirigenda specierum compositio.

7. *Impugnatur adhuc idem secundus modus.* —Denique illa compositio non expedit difficultatem de cognitione futurorum propter duo. Unum est, quod futurum contingens non tantum est in conjunctione accidentis communis cum subjecto, sed præcipue est in conjunctione actualis existentiæ cum natura, vel re individua possibili: existentia autem, et essentia in particulari sumptæ non possunt repræsentari per diversas species, cum servata proportione inter se non distinguantur, scilicet essentia possibilis ab existentia possibili, et essentia posita in actu ab actuali existentia, est ergo una species simplex, per quam videtur Petri substantia existens, præcisis accidentibus: quidquid ergo de illis sit, si illa species fuit indita Angelo a principio, cur per illam non potuit cognoscere talem substantiam ut futuram, vel e converso si per illam speciem non potuit res futura cognosci, quomodo per eamdem speciem immutatam existens cognoscitur? Idemque argumentum fieri potest de speciebus accidentium, etiamsi ponantur distinctæ: nam prius quam componantur cum specie substantiæ, oportet, ut repræsentent talia accidentia, ut existentia actu, alias per illam compositionem non cognoscetur subjectum, ut existens actu album, sed ut possibiliter album: per quam ergo compositionem specierum cognoscitur nunc albedo, ut existens, vel si non cognoscitur per compositionem specierum, sed per simplicem speciem albedinis, eadem superest difficultas, quomodo eadem species immutata ostendat albedinem existentem, cum antequam illa existeret, actualem ejus existentiam futuram non repræsentaret.

8. *Alia impugnatio.* — Alia autem ratione non expeditur illo modo difficultas præsens, quia supposita illa pluralitate specierum substantiæ, et accidentium, eodem modo componi possunt antequam res existat, sicut postea, ergo sive cognitio talis rei existentis fiat ab Angelo per unam speciem, sive per compositionem plurium, eadem manet difficultas. Consequentia per se evidens est. Antecedens autem declaratur, et probatur, quia ponamus rem contingentem esse hunc hominem album talis figuræ, etc. Illud ergo totum, quod aliquando existit, prius fuit possibile, ergo potest utroque modo cognosci per species innatas, sive cognitio fiat per unam speciem, sive per compositionem plurium, ergo si ex repræsentatione per unam speciem illius hominis albi, ut possibilis, priusquam existat, sequitur cognitio ejusdem ut futuri: idem sequetur ex cognitione simili per compositionem plurium specierum: vel si non sequitur, in utroque erit ratio reddenda. Et ita illa compositio nihil ad expediendam præsentem difficultatem confert. Nam quod dicebatur, compositionem specierum non posse fieri, nisi ad talem rem dirigatur aspectus, nihil juvat: quia consequenter loquendo in illa sententia, licet non possit dirigi ad rem, ut existentem, poterit dirigi ad rem, ut possibilem, et futuram, quia id quod potest esse principium, illius directionis, quando res existit, esse poterit directionis ad eamdem rem abstracte cognitam, quanquam absolute utrumque involvat repugnantiam in illa sententia, ut jam argumentati sumus.

9. *Tertius modus explicandi difficultatem*

hujus capitis.—Tertia ergo sententia, et valde communis, est, Angelos per species innatas rerum singularium non cognoscere illas esse futuras, quia tunc non repræsentant illas actu, sed potentia; postquam vero existunt, cognoscere illas præsentes quia jam repræsentant illas in actu, quod facere possunt sine mutatione. Ratio est, quia repræsentatio per assimilationem fit, una autem res existens non est actu similis alteri, donec altera existat, sed prius existens dici potest similis in potentia, et postea per alterius productionem incipit esse illi actu similis sine sui mutatione. Sic ergo de specie Angeli philosophantur hujus sententiæ auctores: nam priusquam objectum ejus existat, non repræsentant illud in actu, sed in potentia, et ideo non potest esse principium cognoscendi illud ut futurum, postquam autem incipit esse, eo ipso species sine sui mutatione actu repræsentat illud, quia est illi actu similis, et ita potest esse ratio cognoscendi rem illam, ut præsentem, et existentem, sine sui mutatione, per objecti utique mutationem. Ita sentit Cajetanus, 2 part., quæst. 57, art. 2, § *Quoad secundum*, sequitur Ferrariensis 2, contr. Gent., cap. 95, in 2, ejus partis, § *Ad evidentiam eorum*. Et videtur fuisse sententia Capreoli, in 2, d. 3, quæst. 2, a. 3, ad 3 et 6, Scoti, et ad 1, Gregorii, contr. 2, concl. et attribuunt D. Thomæ, qui illam indicat, dicta quæst. 57, art. 3, ad 3 et 4, et quæst. 8, de Veritate, art. 9, ad 3, et art. 12, ad 1. Insinuat etiam Ægidius, in 2, d. 7, q. 2, art. 1, ad 2. Idque declarant Cajetanus et Ferrariensis exemplo specierum visibilium: nam existente objecto, illud actu repræsentant, et ideo per illas videtur præsens: si tamen destructo objecto per divinam potentiam conservarentur in oculo, non potest oculus per illas species videre rem nec præsentem nec futuram, quia non haberent actualem similitudinem cum illa.

10. *Prædictus tertius explicandi modus rejicitur per dilemma.—Prima pars dilemmatis.* — *Addit extrinsecam denominationem.* — Hæc vero sententia, si utatur verbis proprie, et ut sonant, rem falsam supponit, si vero per translationem verba usurpet, ambigua est, et in nullo vero sensu difficultatem solvit. Declaro singula: nam imprimis nomen assimilationis sumi potest proprie, prout significat relationem prædicamentalem similitudinis. Et hoc sensu vere dicitur, existente fundamento sine termino, rem esse similem in potentia, et non in actu: producto autem termino, aliud extremum sine mutatione sui, et per mutationem termini fieri actu simile illi. Hæc autem doctrina male applicatur speciei intelligibili, et ad solvendam difficultatem non defertur. Primo quia species intelligibilis non dicitur repræsentare objectum per formalem convenientiam in natura, vel in figura, vel aliqua qualitate, et ideo licet objectum existat, non consurgit relatio prædicamentalis similitudinis inter speciem, et objectum: ac proinde neque antea erat species similis objecto in potentia secundum talem similitudinem, quia nunquam fuit talis relationis capax. Solum enim dicitur species repræsentare objectum intentionaliter, quia vim habet efficiendi actum, qui est aliquo modo imago rei cognitæ, et illam prout in se est, refert menti. Secundo, quia licet talis relatio posset intervenire inter speciem, et objectum, species non est principium cognoscendi rem ratione relationis resultantis expositione fundamenti, et termini, sed ratione illius perfectionis absolutæ, quam in se habet, per quam constituit potentiam in actu primo, sive objectum sit, sive non sit. Nam relatio, ut sic, nec est principium agendi, nec activitatem addit formæ, quia nec realitatem addit, nec fortasse intrinsecum modum realem, sed denominationem ex tali coexistentia extremorum insurgentem. Quod inductione etiam in omnibus talibus relationibus confirmari facile posset. Et præterea non potest relatio esse principium cognoscendi terminum, cum per terminum ipsa cognoscatur.

11. *Secunda pars dilemmatis.—Duplex repræsentatio speciei intelligibilis.*—Quod si forte altera pars eligatur, et dicatur, non esse doctrinam illam cum ea proprietate intelligendam, et applicandam, sed per quamdam proportionem, ut repræsentatio speciei intelligibilis ad instar assimilationis respectivæ declaretur. Sic magna est æquivocatio in verbis, quia duplex repræsentatio potest speciei intelligibili attribui. Una est, cum per seipsam exhibet, quamque in se habet ex vi suæ entitatis, altera est, quam facit per actum cognoscendi. Prior dici potest formalis in sensu, ut distinguatur ab effectiva, quia per suam entitatem speciei convenit, altera vero proprie est effectiva respectu speciei, solum enim potest illi attribui, ut principio efficienti: nam formaliter fit per actum secundum, neque addit aliquid speciei in seipsa, sed in actu secundo ponit actionem, seu efficientiam ejus. Unde prior repræsentatio non potentia, sed actu convenit speciei, sive objectum ejus existat, sive non

existat, quia est quasi formalis natura ejus, et essentialis illi, et ideo constituit potentiam in actu primo in esse intellectivi. Sicut habitus scientiæ, etiamsi non operetur, actu habet quidquid pertinet ad rationem habitus, et ideo actuat potentiam, et suo modo illam inclinat. Unde quoad hanc partem per solam existentiam objecti non insurgit in specie aliqua repræsentatio magis actualis,quia non resultat in illa nova relatio, nec si resultaret ad repræsentationem intellectivam aliquid conferret, ut dixi. Nec etiam resultat repræsentatio per actum secundum, quia hæc non resultat necessario ex objecti existentia, sed necessaria et efficientia intellectus per talem speciem, quæ in Angelis ex explicatione libera voluntatis ordinarie pendet : ergo antequam potentia per illam speciem efficiat, non est illa repræsentatio magis actualis propter existentiam objecti, quam antea esset, ergo in hoc sensu non recte applicatur distinctio ad speciem secundum se spectatam, et ut priorem actuali repræsentatione effectiva, hoc est, ut est prior saltem natura, quam efficiat actum. Solum ergo dici potest species repræsentare in potentia respectu repræsentationis effectivæ, quamdiu actum non efficit, et sic potest repræsentare in potentia tam rem existentem, quam non existentem : et ideo in hoc sensu inutilis est illa distinctio, quia vel falsum in ea dicitur, vel petitur principium, quia sub diversis terminis idem per idem dicitur. Quia si sint sensus, illam speciem, quamdiu res repræsentata non existit, tantum esse in potentia agendi, et nullo modo in actu, falsum est : nam per illam potest tunc Angelus cognoscere rem repræsentatam ut possibilem abstractive, et quidditative. Si vero sensus sit, esse in potentia quoad cognitionem intuitivam rei existentis, per hoc non expeditur difficultas, sed solum asseritur id, in quo difficultas, versatur : nam hoc est, quod quæritur, cum illa species de se indifferenter repræsentet in actu primo rem existentem, et non existentem, ac futuram, cur sicut per illam actu repræsentatur effective res præsens, quando existit, non ita res futura repræsentetur quando est tantum futura, si Angelus illa uti velit, quantum illa efficere potest. Aut e converso, si ad rem futuram illo modo repræsentandam est impotens illa species ex defectu propriæ entitatis, et quasi formalis repræsentationis, seu actualitatis, quomodo illa species in se immutata, et non aucta in repræsentando, esse potest principium repræsentandi actualiter, seu videndi eamdem rem jam existentem.

12. *Amplius impugnatur.—Conservata specie in oculo videbitur objectum, ut præsens licet jam non existat.* — Denique in illo sensu distinctio illa de repræsentatione in actu, et in potentia, non recte applicatur ad speciem, ut repræsentantem rem existentem, et non existentem, quia ut existentem repræsentare potest in potentia, et in actu, et similiter rem nondum existentem eo modo, quo per illam cognosci potest, scilicet ut possibilem in actu, et in potentia repræsentare potest : si autem per illam speciem non potest cognosci res ut futura, neque actu, neque potentia per illam repræsentatur, et ratio discriminis in hoc inter rem præsentem, et futuram inquirimus, quæ per illam distinctionem non explicatur ; unde non est ad rem exemplum de specie visus, quia illa de se, et naturali modo repræsentat tantum rem existentem, imo et propinquam visui, et ideo non est indifferens, et quasi universalis ad rem existentem, et non existentem, sicut species Angeli. Unde parum referet, etiamsi concedamus, quod re destructa, et conservata specie non videbitur per illam, quia ex natura sua non est principium cognoscendi illam nisi ut existentem. Neque id est propter defectum actualis similitudinis relative : nam si objectum existeret alibi, species haberet eamdem relationem, et tamen ibi videri non posset : non est ergo propter defectum relationis similitudinis, sed ex defectu virtutis activæ. Probabile nihilominus est, conservata specie in oculo per divinam potentiam, sine existentia objecti, posse oculum eamdem rem videre non abstractive, sed per modum intuitionis, ac si in tali loco existeret, in quo sensus falli potest, ut in tractatu tertio dicetur. Non est autem idem in intellectu, qui per speciem videt rem, prout in se est, et quidditative, ut est intellectus angelicus.

13. *Vera sententia.* — Dico ergo, inter rem præsentem et futuram rationem differentiæ esse reddendam non ex parte speciei intelligibilis, sed ex parte rei cognoscibilis et diversorum statuum ejus. Quia species de se indifferenter se habet ad rem præsentem et futuram, res autem longe aliter se habent in illis statibus in ordine ad terminandam cognitionem : nam actu existens potest terminare cognitionem intuitivam intellectus angelici, nondum autem existens minime, etiamsi futura sit, quia esse futuram nihil intrinsecum addit ipsi rei, quamdiu non existit. Quod ita declaro, quia species intelligibilis non repræsentat quasi complexe, rem esse vel futuram esse, sed sim-

pliciter repræsentat illam, et ita ex vi speciei solum cognoscitur res repræsentata simplici cognitione. Unde si res non existit, per speciem incomplexe cognoscitur rei essentia, et existentia ut possibilis in hoc vel illo tempore, an vero in aliquo tempore futura sit, ex vi speciei non repræsentatur, nec in ipso objecto apparet, quamdiu actu non est, sed pendet ex causis extrinsecis rei et ex habitudine ad illas, quæ habitudo per talem speciem non repræsentatur determinate, sed generaliter sub ratione possibilis, atque etiam indifferenter ad futurum esse vel non esse, quando res a causa indeterminata nata est fieri. At vero postquam res jam existit, habet in se intrinsece actualem existentiam, quæ videri possit, et ideo eadem species, quæ de se repræsentat rem indifferenter, est sufficiens principium illius actus, quo videtur existens, quia actus ipse cognoscendi cum terminatur ad rem, invenit illam (ut sic dicam) actu existentem, et ad illam, ut sic terminatur, et in ea videt determinationem causæ ad illam producendam.

14. *Objicitur primo.— Solutio.* — Objiciunt vero aliqui quærendo, cur per speciem illam videatur res existens cum omnibus circumstantiis, scilicet, esse in hoc tempore et loco, et ab hac causa, et per eamdem speciem non repræsentetur cum eisdem circumstantiis temporis, loci, etc., antequam sit. Nam si antea cum eisdem circumstantiis repræsentaretur, jam cognosceretur tali tempore et loco futura. Respondetur tamen falsum esse, quod supponitur; non enim dicimus, antequam res sit, cognosci tantum abstracte, et secundum essentiam per talem speciem, sed cognosci cum omnibus circumstantiis loci, temporis, etc., tamen possibiliter tantum, et abstrahendo ab actuali existentia exercita (ut sic dicam) quia non est in re cognita, postquam autem res existit, totum illud videtur per speciem, ut actu existens, quia ita in re invenitur. Quamvis autem res priusquam fiat, cognoscatur, ut possibilis tali tempore, loco, etc., non cognoscitur, ut futura in illis, quia etiam cognoscitur, ut possibilis in aliis locis et temporibus, et per species non magis repræsentatur futura in aliquo tempore etiam confuse sumpto, quia hoc etiam est ex vi causæ indeterminatum, et ordo ad causam non aliter ex vi speciei repræsentatur. At vero quando jam res existit, ipsa existentia rei actualis objective determinat repræsentationem speciei, non aliquam mutationem in illa faciendo, sed aliter actum ejus terminando, per quem actum quasi formalis et expressa repræsentatio rei, ut præsentis completur. Et ita objectum actu existens, licet non immutet speciem, neque effective concurrat ad actum, nihilominus est veluti conditio necessaria per modum objecti proportionati, seu materiæ, circa quam propria et determinata intuitio actualis existentiæ rei versari possit.

15. *D. Thomæ dictum explanatur.*—Et hanc puto fuisse mentem D. Thomæ, cum dixit, speciem Angeli de se esse indifferentem ad rem præsentem vel futuram, rem autem ipsam non comparari eodem modo ad speciem Angeli, quando est præsens vel futura: *Quia quando est præsens, habet naturam, per quam assimiletur speciei, quæ est in mente Angeli,* hanc enim assimilationem intelligo compleri mediante actu videndi Angeli: dicitur autem res existens habere naturam, per quam actu assimiletur, quia jam est materia apta, ut in ea determinate videatur existens, quod in specie repræsentabatur indifferenter. Et ideo subjungit divus Thomas, *quamdiu res est futura, nondum habere naturam, per quam illi assimilari possit Angelus,* utique intentionaliter, per intuitivam visionem et repræsentationem. Atque ita intellexisse videtur D. Thomam Capreolus supra respondens Gregorio: nam in fine solutionis ad 1, postquam verba D. Thomæ retulerat, subjungit: *Tunc ad argumentum dicitur, quod licet futura* (utique quoad esse futura) *non possint distincte cognosci ab Angelo, hoc non est ideo quia cognitio Angeli dependat a futuris, sed quia non sunt capacia cognitionis propriæ et distinctæ, nec subjicibilia eidem,* nimirum quoad intuitivam cognitionem. Et hoc idem videtur mihi insinuasse Theodoretum in verbis, quæ supra retuli, dum ait futura, quæ nondum sunt, velut quodam profundo occultari, ut apparere non valeant, utique ut futura sunt.

16. *Instantia contra superiorem explicationem.— Responsio.* —Sed contra hanc explicationem et responsionem instari potest, quia sequitur, nec DEUM ipsum posse videre futura in seipsis, ita ut ex vi intuitionis illorum evidenter cognoscat, illa esse futura. Consequens est falsum et contra D. Thomam, et meliores theologos, imo mediate potest inferri, esse contra fidem, quia Deus non potest cognoscere hæc futura in aliqua causa, alioqui vel illa ex necessitate evenirent a tali causa, vel cognitio esset incerta et fallibilis, ergo si per intuitionem non posset illa certo cognoscere, nullo modo posset habere certam illorum scientiam, quod est contra fidem. Sequela igitur probatur,

quia si futurum antequam existat est incapax intuitionis propriæ existentiæ, ut futuræ tali tempore, sicut diximus, etiam respectu cognitionis divinæ illam incapacitatem habebit, ergo nec Deus ipse poterit hoc modo illorum futuritionem intueri. Respondeo, negando sequelam, quia proprium et singulare Dei est, ut propter infinitatem et æternitatem suam æque intueri possit existentiam earum rerum, quæ in seipsis nondum sunt, aliquando tamen erunt, non minus, quam si jam existerent. Et hoc confirmat vim rationis, qua supra probavimus, Angelum non posse evidenter cognoscere hæc futura, quia non possunt evidenter cognosci, nisi in seipsis, creatura autem non potest extendere intuitum proprium ad existentiam rei, ut actualem pro tempore, in quo nondum illam habet, quia hoc excedit virtutem finitam creaturæ, et soli Deo conceditur propter suam infinitatem, licet a nobis modus non intelligatur. Quia cognitio rei futuræ, ut futuræ et nondum existentis, ultra simplicem repræsentationem et cognitionem rei, et existentiæ ejus ut possibilis in tali tempore loco, etc., addit judicium evidens, ac certum, quod illa res tunc et tali modo sit futura : hoc autem judicium non est ex vi speciei, sed ex vi luminis intellectualis. Quod in Deo etiam suo modo verum esse, si hæc duo ratione distinguantur, ex his, quæ dixi superiori tomo, l. 2, de Attribut., cap. 3, intelligi potest. Ad ferendum autem illud judicium evidens de tali futuro, quod nec ex se, nec in se habet esse, nec in causa necessaria, ac determinata, infinita efficacia luminis intellectualis necessaria est, et ideo solus Deus potest apprehendere tale futurum, simul certo judicando esse futurum et pro suo tempore sibi præsens, quod est illud intueri. Ac proinde intuitio intellectualis rei futuræ, Deo possibilis est, quia non fundatur in propria objecti capacitate, sed in sola non repugnantia cum infinitate luminis, respectu vero Angeli cessat hæc ratio, ut declaratum est.

17. *Objicitur ultimo. — Prima solutio. — Secunda solutio.* — Ultimo instari potest argumento secundo posito in cap. 6, n. 5, et non soluto, quia esto non cognoscat Angelus hæc futura illo modo in seipsis, cognoscendo saltem illa, quæ sunt futura, quoad essentiam individuam et existentiam possibilem, colligit esse futura ex eo, quod scit, se non habere species omnium singularium possibilium, sed tantum eorum, quæ aliquando futura sunt. Respondetur imprimis, licet hoc concedatur, non inferri aliquid contra dicta, tum quia illa cognitio rei futuræ non est vi specierum, nec per medium solum incognitum, sed per medium cognitum et valde extrinsecum, quale est illud principium, quod Angelus non habet species rerum possibilium, sed tantum futurarum. Unde ex vi talis medii non cognoscitur clare et distincte, quando et quomodo res futura sit, sed absolute et confuse, quod sit aliquando futura. Deinde dico, illam cognitionem non esse certam, sed conjecturalem, quia illud principium : *Ego non habeo species, nisi rerum aliquando futurarum,* ex natura rei non est evidens, aut certum ipsi Angelo, quia non est principium naturale, unde evidenter colligatur et pendet ex voluntate Dei, quæ non necessario illi revelatur. Imo et in reipsa est satis incertum : nam esto sit certum, Angelum non habere species omnium rerum possibilium, quod tamen nullarum habeat, non est certum et hoc satis est, ut licet cognoscat aliquod individuum esse possibile, non statim certo inferat esse futurum. Et declaratur, nam vel hæc individua sunt accidentium, vel substantiarum. De accidentibus multa possunt cognosci ab Angelo possibilia, quæ non erunt, maxime in accidentibus, quæ contingenter, ac libere fieri possunt, ut Angelus scit potuisse Luciferum habere talem actum bonum in instanti, in quo peccavit, quem non habuit : et ita scit multos actus liberos possibiles hominibus, qui ab eis non fient. Inter substantias vero quædam sunt ipsimet Angeli et de his concedimus tantum habere Angelos species Angelorum existentium, post quos nullus est futurus, quia omnes simul creati sunt, et ita in eis non habet locum cognitio rei possibilis, ac futuræ et nondum existentis. Quod si fingatur casus, in quo Deus decrevisset alios Angelos creare, quorum species a principio infunderet Angelis creatis, et supponatur illos certo scire se tantum habere species Angelorum aliquando creandorum, concedo, per illas species cognoscere, Angelos nondum existentes esse futuros, dico tamen, id cognoscere per virtualem revelationem divinam, quæ completur partim per infusionem specierum futurorum Angelorum, partim per manifestationem illius principii, quod non infunduntur species Angelorum, nisi aliquando futurorum, de quo jam dixi, non posse certo cognosci nisi revelatione divina, alias solum per conjecturam cognoscitur, et sic cognitio futuri Angeli non erit certa, sed conjecturalis. Aliæ sunt substantiæ materiales non perpetuæ et pure materiales, ut sunt omnia

generabilia infra hominem, et ex his multa cognoscit Angelus futura possibilia, quæ non erunt, hujusmodi enim sunt multa individua diversarum specierum, quæ possunt per causas naturales fieri et non erunt, quæ ex vi comprehensionis causarum ab Angelis cognoscuntur, modo infra dicendo et eorum etiam proprias species habere possunt : nam quid impedit?

18. *Angelus non cognoscit singula individua per singulas species.* — Denique in hoc ordine substantiarum materialium sunt homines, de quibus ex parte corporum videtur esse eadem ratio, quæ de cæteris rebus generabilibus ; ex parte vero animarum videtur esse eadem ratio, quæ de Angelis, quia a solo Deo fieri possunt, sicut Angeli, et ideo non videtur Deus infundere Angelis species animarum, nisi aliquando futurarum, sicut neque Angelorum. Sed licet verum sit, non infundi Angelis species omnium animarum possibilium simpliciter, non video inconveniens, si concedatur infundi illis species plurium animarum, quæ infallibiliter creandæ essent, si tales homines tales uxores ducerent et varios fœtus tali, vel tali modo organisarent. Nam Angeli cognoscunt, tales conjunctiones et organisationes esse possibiles, cur ergo non poterunt habere species illarum animarum, quæ illis corporibus naturaliter deberentur, et per illas cognoscunt esse possibiles, licet non cognoscant esse futuras, nec futuræ unquam sint. Addi etiam potest ratio generalis, quia Angelus non cognoscit singula individua per singulas et particulares species, sed per unam universalem speciem modo supra declarato et infra iterum tractando. Cur ergo fieri non potest, ut una species repræsentans multa individua futura, consequenter repræsentet alia, quæ nunquam erunt, non quasi per se ex primaria intentione dantis speciem, sed quasi concomitanter, quia species est tam perfecta, ut non possit illa sine his repræsentare habitualiter et in actu primo. Sic ergo nullum est inconveniens, quod Angelus habeat species plurium hominum et animarum possibilium, quæ nunquam erunt. Si autem contrarium supponatur, quia est probabile, recurrendum erit ad id, quod de Angelis dicebamus, tunc Angelum per species hominum possibilium cognoscere homines illos esse futuros, sed tamen vel conjecturali tantum cognitione, vel per revelationem, vel per aliquid equivalens, ut explicavi.

19. *Ad duas rationes dubitandi in capite non., numero primo, in fine.* — Ex quibus omnibus satis etiam responsum est, ad duas ex rationibus dubitandi positas in principio capitis præcedentis, quarum prior erat, quod Angelus non indiget existentia objecti ad cognoscendum. Ad quam dicimus, non indigere illa, ut ab objecto moveatur, vel accipiat species, sicut indiget sensus, nec etiam indigere illa per modum termini necessarii ad omnem cognitionem, nam abstractive potest cognoscere rem non existentem, nihilominus tamen indigere illa per modum termini et materiæ, circa quam proportionatæ et necessariæ ad cognitionem intuitivam, limitatam et creatam, per quam solam potest Angelus cognoscere existentiam actualem rei cognitæ, ut declaratum est. Et ita etiam cessat secunda ratio de cognitione essentiæ rei: nam illa præcise spectata est cognitio abstractiva et non intuitiva, et ideo non est similis ratio. Tertia vero ratio petit difficultatem in capite sequenti tractandam.

CAPUT XII.

QUOMODO ANGELI RES PRÆTERITAS PER SPECIES INDITAS CERTO COGNOSCANT.

1. *Ratio dubitandi. — Prima conclusio præmittitur.*—Hanc quæstionem attigit D. Thomas, dicta quæst. 57, art. 3, ad 3, et videtur præterita futuris æquiparare: nam in argumento de illis et de futuris difficultatem proposuerat, et postea nihil de præteritis in speciali dicit, sed tantum de futuris, unde videtur tacite innuere, idem esse de præteritis sentiendum. In contrarium vero est, quia multo facilior est cognitio præteritorum, quam futurorum, quia præterita etiamsi libere sint facta, jam non sunt contingentia, sed necessaria, unde fit, ut homines etiam illa certo cognoscere possint. Hoc ergo imprimis de Angelis supponendum est, habere nimirum posse certam cognitionem naturalium effectuum præteritorum, etiamsi libere et contingenter facti fuerint, dummodo non fuerint cogitationes cordium: nam de his nunc non agimus, et ideo de naturalibus effectibus locutus sum, ut ab actibus internis voluntatis et rationis illos distinguerem. Sic ergo assertio est certa et communis theologorum, primo ex ratione facta, quod præterita sunt naturaliter cognoscibilia, ergo non potest deesse Angelo modus naturalis, quo illa cognoscat. Secundo, quia scientia præteritorum necessaria est ad experientiam vel sagacitatem in rebus agendis, et ideo Patres frequenter tribuunt dæmonibus experientiam, per quam sunt ad tentandum

sagacissimi et astutissimi. Tertio, quia memoria est de præteritis, ut præterita sunt. At vero Angeli memoriam rerum habent, nam hæc ad perfectionem pertinet, et non est, cur Angelis negetur: nam licet propria memoria in actu primo supponat aliam imperfectionem, scilicet, non semper perseverare in actu secundo cognitionis semel factæ, nihilominus, quia hæc imperfectio in Angelis invenitur, necesse est, ut per thesaurum memoriæ aliquo modo suppleatur, ac subinde ratione memoriæ poterit Angelus præterita cognoscere.

2. *Difficultas cognoscendi res præteritas.*— Ut autem hæc veritas intelligatur, principium et modum hujus cognitionis explicare necesse est, non enim res caret difficultate: nam vel Angelus cognoscit, res præteritas fuisse, per species innatas immutatas in se permanentes, vel per aliquam mutationem in eis factam, vel per antiquarum specierum modificationem, vel per novæ speciei productionem: nihil horum videtur dici posse, ergo non potest talis modus cognitionis esse in Angelo. Consequentia inde probatur, quod alius modus cogitari non potest, supposita necessitate specierum, vel si fingatur Angelus sine speciebus intelligere, eadem difficultas in illa sententia invenietur, ut videbimus. Minor ergo quoad primam partem probatur, quia per speciem innatam alicujus rei, non potest Angelus cognoscere illam esse futuram, antequam sit, ergo per eamdem immutatam non potest cognoscere esse præteritam, quoniam jam non est. Probatur consequentia, quia sicut in re futura, futuritio non est aliquid reale actu existens in ipsa re, ut ad id possit terminari cognitio evidens rei futuræ, ut sic, ita in re præterita præteritio, seu fuisse nihil reale est actu, nunc existens in re, quæ fuit et jam non est, ergo non potest ex vi solius speciei evidenter cognosci in se et per modum intuitivæ cognitionis. Altera item pars minoris probatur, quia si ex actuali existentia objecti non fit mutatio in speciebus concreatis Angelo, multo minus fieri poterit ex præteritione rei. Probatur consequentia, tum quia minus existit res præterita quam præsens, imo præterito non addit aliquid, sed potius tollit actualem existentiam ejus, dicitur enim res præteriisse, quæ fuit et jam non est, vel quæ præterito tempori coexistit, non præsenti, quæ negatio nihil ad immutandas species angelicas conferre potest: tum etiam quia omnes rationes supra factæ contra mutationem illarum specierum in præsentia objecti, probant de re præterita, quia intelligi non potest, quænam illa mutatio sit, nec a quo vel quo modo fiat. Et hæc ratio probat, non posse talem mutationem esse antiquæ speciei modificationem. Quod autem non sit novæ speciei productio, ex supra dictis de infusis speciebus Angelorum potest supponi.

3. *Notatio pro resolutione.—Notatio altera.* —Ad hoc explicandum suppono, dupliciter posse Angelum cognoscere rem præteritam, scilicet, quasi mediate, et per aliud, scilicet per medium cognitum, vel directe immediate, et in se per speciem ejus, seu per solum medium incognitum, sicut de futuris diximus. De priori ergo modo cognoscendi per medium cognitum non est dubium, quin possit aliquando conjectare Angelus, rem aliquam, quæ nunc non est, fuisse, si aliqua signa, vel vestigia suæ præsentiæ reliquit. Sicut nos etiam cognoscemus hic fuisse ignem, si fumus adhuc permanet, et ex præsenti effectu præteritatem cognoscimus, aut conjectamus, inde enim perturbatum legimus Josephum, Matth. 1, et de hoc genere cognitionis non est difficultas, quia non fit per propriam speciem rei præteritæ, sed per speciem effectus, vel vestigii relicti, et adhuc præsentis. Item est alius modus cognoscendi præterita per aliorum relationem, et testimonium. Et hoc modo etiam est clarum, posse Angelos cognoscere præterita, per relationem aliorum Angelorum, qui illa viderunt : tamen hic modus imperfectus est, ut constat, et prior etiam non sufficit, tum quia vel non præbet cognitionem certam, quando scilicet effectus, ac signa non sunt evidentia, vel saltem est imperfectus, quia est per effectum aliquem, non per propriam rei cognitionem. Et præterea non omnes res præteritæ possunt hoc modo cognosci : multæ enim ita transeunt, ut nullum sui vestigium relinquant, ut est transitus per mare, et similia, quæ Sapiens Proverb. 30, enumerat. Itaque de cognitione præteriti per speciem alienam effectus, aut vestigii a re præterita relicti ita sentiendum est, sicut de cognitione cujuscumque causæ per signa, vel effectus, vel sicut de cognitione futurorum per conjecturas, vel signa certa, et ideo de illa non loquimur, sed cum proportione applicari possunt, quæ de simili cognitione futurorum diximus. Agimus ergo de cognitione per propriam speciem inditam rei præteritæ. Circa hujusmodi autem rem præteritam dupliciter potest Angelus esse affectus : primo ut licet habeat speciem inditam talis rei, nihilominus illam non viderit, neque ad illam attenderit, quando extitit :

nam cum Angelus non semper sit in actu secundo suarum specierum, neque ad omnia, quæ in mundo fiunt, semper attendat, facile contingere potest, ut licet res antea fuerit, illam præsentem, et existentem non viderit : secundo fieri potest, ut illam viderit, jam vero non videat præsentem, quia esse desiit : et utrumque modum explicare necesse est.

4. *Prima opinio circa proprium hujus capitis dubium.*—Est enim, ut reperio, quorumdam opinio mihi satis nova, dicentium, posse Angelum per species innatas videre præterita sæpissime, et per solum intuitum, etiamsi nec viderit illa præsentia, nec de illis cogitaverit. Ut explicatur optime, si ponamus, nunc creari a Deo novum Angelum eisdem instructum speciebus, quibus alii Angeli in principio fuerunt, et non aliis : aiunt ergo, illum Angelum posse per illas species naturales virtute sui ingenii, seu luminis naturalis evidenter scire omnes effectus naturales, eorumque productiones, ut a principio temporis usque nunc facti sunt, etiamsi contingenter facti fuerint, et omnino præterierint, nullumque sui vestigium in mundo reliquerint. Ita tenet Vasquez, dicta disp. 208, cap. ult., circa finem : nam licet ille credat Angelum cognoscere sine speciebus, tamen de illo docet, per solum lumen naturale suum posse dicto modo cognoscere omnia præterita, quæ nunquam vidit præsentia : et consequenter dicit, idem esse opinandum in sententia ponente species : quia licet inter illas sententias sit diversitas in modo constituendi angelicum intellectum in actu primo ad intelligendum, vel per solam simplicem entitatem intellectus angelici, vel per compositionem cum specie, nihilominus utroque modo æqualis virtutis ad intelligendum cogitatur, ideoque si constitutus in actu primo per seipsum potest naturaliter præterita cognoscere, idem poterit, licet per species in eodem actu primo constituatur. Pro hac sententia nullum auctorem allegat, nec positivam rationem adducit, sed negativam, *quia nullam* (inquit) *rationem invenio, ob quam non possit Angelus præterita sic cognoscere.* Unde etiam ab speciali argumentatur, quia Patres, et theologi solam scientiam futurorum contingentium Angelis denegant, ergo reliquorum omnium, etiam præteritorum cognitionem illis concedunt. Denique Angelus habet species præteritorum, cur ergo illa non cognoscet ?

5. *Contraria opinio seu secunda conclusio propria hujus capitis.*—Ego vero censeo, non posse Angelum naturaliter cognoscere præterita modo explicato. Hanc sententiam semper docui, et eam secuti sunt Cumelius, et Pesantius, in dicto art. 3, et expresse docet Gregorius, in 2, d. 3, q. 2, art. 3, concl. 1. D. Thomas, in dicto art. 3, inducendo litteram ejus modo in principio capitis proposito. Existimoque eodem modo posse cæteris theologis tribui propter identitatem rationis inter præterita, et futura, quoad hanc partem, ut statim declarabo. Imo idem Vasquez, dist. 211, c. 12, num. 68, dicit, non posse Angelum cognoscere præteritam cognitionem alterius per memoriam, nisi prius illam præsentem agnoverit. Et probatur ex eo, quod Isa. 41, tam præteritorum, quam futurorum cognitio aliquo modo signum divinitatis ponitur, et propria Dei censetur, cum dicitur : *Appropinquent, et annuntient nobis, quæ ventura sunt, aut priora, quæ erant dicite, etc.*, ubi Hieronymus. *Dicite nobis vel præterita, vel futura, etc.* Et idem colligit Adamus, Isa. 46, circa illa verba : *Non est similis mei, annuntians ab exordio novissima, etc.* Unde dixit Gregorius, homil. 1, in Ezech , prophetiam non esse tantum de futuris, sed etiam de præteritis. Est ergo aliquis modus cognoscendi præterita proprius Dei, sicut etiam est illi proprium cognoscere futura, nimirum intuendo illa in seipsis, priusquam sint. Nam sicut hoc est proprium divinitatis, quia intuitus ejus æternus extenditur ad totum tempus futurum, ac si esset præsens, ita cognoscere præterita immediate, et in seipsis, est proprium divinitatis, quia intuitus ejus æternus extenditur ad totum tempus præteritum, ac si esset præsens, ergo tam impossibile est Angelo intueri illo modo præterita, quam futura.

6. *Adversariorum responsio profligitur.*—Respondent negando paritatem, et rationem reddunt, quia futurum, ut futurum, est objectum improportionatum naturali lumini, vel speciei intelligibili intellectus angelici : objectum autem præteritum non est ita improportionatum. Sed hæc ratio in simili impugnata est, quia petit principium, et non reddit rationem illius diversitatis. Et urgetur amplius, quia sicut veritas futuri contingentis, licet non habeat determinationem in causa, nihilominus in se determinata est, et scibilis, absolute loquendo, ut supra declaravimus, ita veritas præteriti de se contingentis determinata est, et tam necessarium est, futurum fore, sicut præteritum fuisse, facta suppositione veritatis, ut supra ex Petro Damiano diximus. Rursus sicut res futura, quamdiu in statu

futuræ permanet, in se non habet existentiam actualem, ita et res præterita, quæ desiit esse, jam in se non habet existentiam, sed tam est nihil, sicut quæ nondum fuit, ergo sicut circa rem futuram non potest dari cognitio creata per modum intuitionis, quæ ad ipsam rem terminetur, ita nec circa præteritam. Probatur consequentia ex differentia posita inter rem futuram et præsentem, nam eadem versatur inter rem præteritam et præsentem, quia in utraque est diversitas entis actualis a non ente in se. Nec video rationem probabilem differentiæ, quæ assignari possit. Nam quod res præterita aliquando fuerit, non autem futura, nihil refert. Quoniam ex eo, quod res fuerit, solum relinquitur relatio rationis ex parte objecti, quæ relatio non solum non potest esse ratio cognoscendi præteritionem rei, verum etiam nec cognosci, aut fingi potest, nisi cognoscendo prius aliquo modo rei existentiam in aliquo præterito tempore. Unde confirmatur, quia si Angelus nunquam scivit, nec novit rem esse, perinde se habet ad illam, ac si nunquam fuisset, ergo ex se non magis potest cognoscere talem rem fuisse, etiamsi in re fuerit, quam si non fuisset. Probatur consequentia, quia ex eo, quod illa res fuerit, nulla mutatio in Angelo facta est, et ex parte objecti perinde se habet res, postquam desiit esse, ac si nunquam fuisset, ergo nec ex parte speciei, nec ex parte objecti est aliquod principium, vel aliqua conditio, ob quam nunc possit Angelus magis cognoscere rem fuisse, postquam habuit esse, quam antequam illud haberet.

7. *Ad rationem negativam in numero quarto.* —*Ad rationem ab speciali in eodem numero.*— Et ita patet responsio ad fundamentum negativum contrariæ sententiæ, putamus enim rationem factam non tantum sufficientem, sed etiam convincentem esse. Neque verisimile credimus, dictum auctorem, ut erat acuti ingenii, non vidisse illam, sed arbitramur apud illum non valuisse, quia etiam de futuris contingentibus dixerat, nullam sufficientem rationem dari posse, ob quam non possint ab Angelis evidenter, et in se videri. Unde rationem spectando, idem diceret de futuris, sed propter auctoritatem se continuit. Nos autem credimus, illud, quod in futuris est de fide certum, etiam ratione sufficiente fundari, et quia eamdem in præteritis invenimus, idem de illis dicendum judicamus. Et consequenter ad argumentum ab speciali respondemus, et Thomam, et alios theologos, vel etiam Patres in hoc genere cognitionis, de quo loquimur, non distinguere futura a præteritis, sed a præsentibus tantum, et in differentia, quam inter hæc ponunt, satis indicare, idem dicendum esse de præteritis, quod de futuris, proportione servata. Communi autem loquendi modo de futuris potius, quam de præteritis loquuntur, quia supponunt, Angelos cognoscere posse res præsentes, et per illas cognoscere præterita per experientiam, et memoriam, et ideo simpliciter non ita negant, posse Angelos cognoscere præterita, sicut futura. Ubicumque autem declarant, quomodo Angeli præterita cognoscant, per recordationem, et experimentum id facere dicunt, ergo sentiunt, de re nunquam a se vias non posse Angelum cognoscere, fuisse, nisi ei reveletur, aut narretur, vel per alias conjecturas ostendatur, ac proinde quoad intuitivam cognitionem eodem modo de præteritis, ac de futuris sentiunt. Tandem ultima ratio ex eo sumpta, quod Angeli habent species præteritarum, eadem est cum simili supra facta de rebus futuris, et eodem modo est cum proportione solvenda, ut ex proxime dictis constat. Nam per illam speciem cognoscit Angelus rem præteritam abstracte, et quoad essentiam, et existentiam possibilem, et quoad accidentia etiam possibilia, nescit tamen discernere ex vi illius speciei, an fuerit, necne, nec an futura sit, sed eodem modo se habet, ac si res illa nunquam fuisset.

8. *Quo pacto memoria in Angelo.—Sententia Vasquesis ejusque fundamentum.* — Relinquitur ergo, quoties Angelus per indicia, vel testimonium alterius non cognoscit rem præteritam extitisse, non posse per suas species cognoscere præcedentem existentiam ejus, secus vero esse, si illam præexistentem viderit, tunc enim ex præterita visione optime cognoscere potest, rem fuisse. Sed explicandum superest, quid illa præsentis rei visio, ad cognitionem ejusdem, ut jam præteritæ, conferat. Et ratio dubitandi est, quia postquam res præteriit, etiam visio illius cessavit, ergo jam non potest per seipsam conferre ad cognoscendum, rem fuisse, sed nec species innata potest magis deservire post illam cognitionem, quam antea, quia mutata non est, nec illa intuitio rei præsentis aliquid in Angelo reliquit, a quo talis cognitio præteriti fiat. Quid enim illud est? Aut a quo factum est? Quæ difficultas petit aliam, nimirum, per quid fiat in Angelo actualis memoria præteriti. Vasquez supra negat memoriam hanc fieri in Angelo per speciem relictam ex cognitione rei præsentis. Probat, quia memoria sensitiva fit sine tali

specie præteriti actus sui, ergo etiam fieri poterit in Angelo. Antecedens patet, quia nullus sensus suam sensationem sentire potest, quia sensatio sensibilis non est. Alioqui sentiremus, in qua parte fiat sensatio, et quantæ magnitudinis sit. Consequentiam vero probat, quia sicut in sensu defendere possumus memoriam rei præteritæ, sine specie cognitionis præteritæ, per hoc solum, quod conservetur in sensu species repræsentans rem præteritam cum eisdem circumstantiis temporis, loci, etc., quibus antea cognita fuit, ita et in intellectu, ac subinde etiam in Angelo id explicare poterimus.

9. *Verior sententia, seu conclusio tertia hujus capitis.* — *Probatur.* — Sed nihilominus assero, necessarium esse per cognitionem rei præsentis aliquid novum, et reale fieri in intellectu, seu speciebus Angeli, ut postea cognoscere possit, talem rem aliquando fuisse. Ita semper in hac materia docui, et sequuntur Cumelius et Pesantius supra, et sentit Marsilius, in 2, q. 7, art. 1, post. 9, conclus. in quadam solutione, ad. 4, ubi id, quod relinquitur in mente Angeli, vocat *habitum actualis cognitionis, quo cum Angelus vult, memoratur de re prius cognita.* Consentit Gregorius, in 2, d. 3, q. 3, art. 3, concl. 1, dicit enim cognitionem recordativam fieri in Angelo per speciem, et quamvis non addat, fieri per speciem acquisitam, tamen prius dixerat ex doctrina Augustini, 2, Genes. ad litter., cap. 17, et toto lib. de Divinat. dæmon., capit. 3 et 4, Angelos experientiam habere, quæ ex multis memoriis acquiritur, teste Aristotele, in principio Metaphysicæ, ubi de hominibus loquitur, verumtamen quoad hoc est eadem ratio de Angelis, quia est contra rationem experientiæ, in quacumque creatura sit, quod sit infusa, ut declarabimus. Probatur hæc sententia, primo ex dictis, quia postquam res præteriit, non potest cognoscere Angelus, eam fuisse per species infusas, præcise ut tales sunt, nisi præcedat cognitio illius rei existentis, eo tempore quo extitit, ergo necesse est, ut hæc visio rei in ejus præsentia aliquid postea conferat ad cognoscendum, fuisse talem rem, quia si nihil confert, superflue requiritur. Non potest autem aliquid conferre, nisi postea Angelus recordetur, se vidisse rem illam, et ex vi hujus memoriæ sciat, rem fuisse, tum quia si omnino sit oblitus præteritæ visionis, perinde se habebit, ac si illa non præcessisset, tum etiam, quia si visio præcedens requiritur, est ut sit aliquo modo medium ad cognoscendum rem fuisse : visio autem præterita non est medium incognitum, quia nec est species, nec existit, ergo debet esse medium cognitum : non est autem medium cognitum, nisi Angelus per recordationem, seu memoriam nunc cognoscat, se vidisse talem rem, quia, nisi hoc modo cognoscatur, prorsus ignorabitur, et ita non erit medium cognitum. Ergo non aliter Angelus per se ipsum, et suas species cognoscit rem fuisse, nisi quia recordatur se vidisse illam, quando extitit. Sed non potest habere hanc memoriam, nisi ex visione præterita aliquid in suo intellectu, tanquam in thesauro memoriæ sit relictum, ergo non potest Angelus postea cognoscere, rem fuisse, nisi aliquid acquisierit, vel mutatio aliqua in ejus speciebus facta fuerit ex vi præcedentis visionis.

10. *Progreditur probatio.* — Solum superest probanda minor propositio proxime subsumpta, in qua est difficultas. Probatur autem primo, quia per solas species innatas non poterat Angelus cognoscere, se vidisse talem rem, antequam illam videret, ut per se notum est, quia species id non repræsentabant, et quia esset falsa repræsentatio, et cognitio, et quia de aliis rebus ostensum est, non posse Angelum cognoscere illas fuisse, nisi prius illas viderit existentes, ergo minus poterit per species cognoscere se habuisse talem visionem, quam nondum habuit, ac proinde nec præsentem videre potuit. Quando autem Angelus videt præsentem, ipsam visionem non per rem species, sed per seipsam videt, ut supra ostensum est, quia Angelo non infunduntur species suæ substantiæ, vel suorum accidentium, quæ per seipsa, sicut et substantiam videre potest : inter quæ accidentia unum est talis visio, ergo si visio illa nihil relinquit in intellectu Angeli, nullum habebit medium, quo recordetur, et cognoscat se habuisse talem visionem, ergo ut possit postea cognoscere se vidisse rem, et per visionem præteritatem, tanquam per medium cognitum rem fuisse sciat, necesse est, ut ex visione rei præsentis aliqua mutatio, vel acquisitio speciei, aut novi modi ejus per visionem rei præsentis facta fuerit.

11. *Probatur secundo.* — Et augetur hujus rationis vis : nam licet daremus, Angelum habere speciem inditam talis visionis suæ futuræ, et per illam intueri eamdem visionem, quando existit, nihilominus nisi illi fuisset aliquid additum, non posset Angelus post transactam illam visionem recordari, se habuisse illam. Probatur ex dictis de rebus aliis repræsentatis per species inditas Angelorum : nam

ex vi solius speciei non cognoscitur res, ut existens, nisi in reipsa objectum sit præsens, et actu existens, et ideo per talem speciem non cognoscitur de re nondum existente, quod sit futura, et eadem ratione non cognoscitur, quod fuerit præterita, nisi aliquod medium cognitum intercedat, ergo eadem ratione species innata visionis, si esset, posset quidem illam repræsentare præsentem, quando existeret, quia ex parte objecti concurrit conditio necessaria ad intuitivam visionem, non tamen ex vi talis speciei solius posset cognosci, ut præterita, postquam transiit, si sola præcedens species sine ulla mutatione, vel acquisitione remaneret. Nam quod quidam dicunt, satis esse, quod maneat in specie antiqua quædam habitudo ad præteritum actum, quem fecit, frivolum profecto est, quia illa habitudo solum esse potest relatio rationis, quæ nihil est, et multis titulis principium cognoscendi esse non potest, nec fortasse invenitur in Angelo, si illam non fingit, vel ut fingat, cognitionem visionis præteritæ, tanquam termini talis relationis supponere debet.

12. *Occurritur fundamento contrariæ sententiæ in numero octavo.*—Neque contra hoc obstat fundamentum prioris sententiæ. Primo quidem, quia licet de memoria sensitiva daretur, quod in antecedenti sumitur, consequentia nullius est momenti. Duobus enim modis potest cogitari, memoriam sensitivam fieri. Primo per solam conservationem speciei objecti prius visi sine specie visionis præteritæ, et tunc actus memoriæ tantum erit, iterum cognoscere rem absentem, quam præsentem habui sine ulla cognitione visionis ejus præteritæ, seu quod illam viderim. Secundo potest actus memoriæ esse talis, ut non solum quis iterum rem ipsam concipiat, sed etiam recordetur, se vidisse talem rem. Dico ergo, quod licet daremus, memoriam sensitivam præsertim in brutis fieri tantum priori modo (quod nunc definire nolumus :) nihilominus in memoria intellectiva negari non potest, quin memoria posteriori etiam modo fiat. Probatur, quia in nobis ita experimur, quia non solum recordamur, nos vidisse talem rem, sed etiamsi perfecta sit memoria recordamur, ubi, quando, et quoties illam viderimus, ergo multo magis Angelus hoc genus perfectæ memoriæ habet, illam autem habere non potest, sine reali mutatione, vel acquisitione speciei, ut ostendi. Imo est notanda differentia inter hominem, et Angelum, quia homo non habet species intellectus innatas, sed tantum acquisitas, et ideo quamvis tantum conservaret in absentia objecti speciem rei visæ, et non visionis ullo modo, per discursum posset cognoscere se vidisse illam, quia experitur se posse recordari talis rei concipiendo illam, unde colligit se habere speciem ejus, et consequenter inferet, se acquisivisse illam, et quia scit, non acquiri tales species nisi per sensus, consequenter inferet, se vidisse talem rem, aut per aliquem sensum illam percepisse. At vero, cum Angelus rerum species innatas habeat, si post transactam intuitionem rei præsentis, nihil aliud, nisi priores species innatas retineret, nullo modo posset per tales species cognoscere, rem illam fuisse, nec directe, et immediate, ut probatum est, nec per illationem formalem, aut virtualem, quia licet in se experiatur, et videat se habere species, quibus illam rem concipere, et abstractive ut possibilem cognoscere potest, inde inferre non potest, se vidisse illam existentem, cum ab illa speciem non acceperit.

13. *Ad interrogationes prius factas in eodem numero octavo. Ad priorem.*—Ad interrogationes vero illas quid sit id, quod ex visione rei præsentis in mente Angeli relinquitur, et a quo fiat, ad priorem respondeo, esse speciem quamdam propriam præteritæ visionis, quæ quidem immediate, et directe non repræsentat rem prius visam, quia jam Angelus habet permanentem speciem talis objecti, et non est naturaliter capax novæ speciei ejusdem objecti, præterquam quod nec ipsam objectum potest illam imprimere, ergo repræsentat illa species immediate, et directe actum visionis præteritum, ille enim res est spiritualis, et consequenter est objectum actu intelligibile, ergo per speciem repræsentabile. Diximus autem a principio, non dari Angelo speciem inditam talis actus, præsertim in particulari, et individuo, quia ad cognoscendum illum præsentem, quando existit, non erat necessaria species : ut futurum autem cognosci poterat, et ideo, ut cognosci posset tanquam præteritus, necessaria est ejus species. Imo ad eumdem finem necessarium fuit, illam speciem esse acquisitam, et non inditam : nam si esset indita, esset de se indifferens ad repræsentandam rem, tam quæ nunquam fuit, et ideo per illam non posset determinate cognosci, rem fuisse, quia res in tali statu non determinat speciem ad illum repræsentandum, sed determinat res præsens, et actu existens, sicut jam explicuimus, ergo necessarium est, talem speciem esse acquisitam. Et hoc etiam probat ra-

tio facta de experientia, quia per actualem cognitionem rei præsentis relinquitur habitualis experientia, ergo necessario debet esse acquisita per cognitionem rei præsentis. Probatur consequentia, quia si omnino esset indita, non esset in experientia fundata. Et ideo in Christo, ut supra dicebamus, licet aliqua scientia fuerit per se infusa, et alia per accidens, nihilominus experimentalis cognitio debuit esse acquisita, quia actus experientiæ acquisitus dici potest, quatenus ab eo fit, qui experimentum capit : habitualis autem experientia ex actuali relicta esse debet, vel experientia non est.

14. *Ad posteriorem interrogationem. — Tot manent in mente Angeli species rememorativæ, quot sunt actus cognoscendi.*—Ad alteram interrogationem respondetur, novam speciem fieri ab ipsomet actu videndi rem præsentem, quem prius Angelus habuit : quia nullam aliam magis proportionatam, et propinquam habere potest, et illa est aptissima, quia actus ille, licet sit cognitio, est etiam objectum cognoscibile, et est intelligibile in actu : unde de se aptum est ad imprimendam sui speciem. Quamvis autem talis species necessaria non sit, ut ille actus, quamdiu adest, videatur ab ipsomet Angelo, quia per seipsum cognosci potest, nihilominus ut sui memoriam conservet, necessarium est, ut speciem, quasi vestigium suum relinquat : imo, ut actus ille per talem speciem cognosci postea possit, non solum secundum essentiam, aut possibilitatem, sed etiam secundum existentiam, quam habuit, id est, ut cognoscatur fuisse, necessarium est, ut illa species, per quam cognoscitur, ab ipsomet fuerit accepta, ita ut repræsentet illum non solum ut objectum, sed etiam ut causam; hoc enim discursus factus, judicio meo, satis convincit. Sed instari potest, quia sequitur, Angelum tot acquirere species, quot actus cognoscendi habet, et mutat, quod videtur inconveniens. Respondeo, si omnium, et singulorum actuum precedentium memoria necessaria est, vel perfectioni Angeli valde consentanea, nullum potest esse inconveniens, aliquid semper acquirere, quo actus illi multiplicati ut præteriti cognoscantur. Potest autem quis dicere, non esse distinctas species, sed post primam acquisitam illam postea modificari, et augeri, ut possit cæteros actus repræsentare. Ego vero quia modificationes istas difficile intelligo, nullum inconveniens in illa specierum multiplicatione invenio. Quia ex ea parte, qua sunt acquisitæ, et ab objectis particularibus fiunt, illis commensurantur, et omnino particulares sunt in repræsentando, et ita possunt facile vel specie, vel numero distingui, et ex parte subjecti nulla est in illa multiplicatione vel repugnantia, vel incommoditas.

15. *Objectio.—Solutio.—Ad actum recordationis quæ species concurrant.*—Tandem dubitare potest aliquis, quia hic modus cognoscendi præterita videtur esse imperfectus, quia solum est quasi in attestante. Quando enim ego aliquid factum esse cognosco solum per narrationem, et attestationem alterius, imperfecte, et obscure id agnosco : perinde autem se habet Angelus, quando per solam recordationem præteriti actus sui cognoscit rem illi actui objectam aliquando fuisse, quia veluti ipse sibi narrat, quid alio tempore viderit, et non ex reipsa visa, sed ex testimonio proprio (ut sic dicam) assentiatur. Et declaratur amplius, quia illa species, quam Angelus accipit a suo actu, non repræsentat immediate objectum præcedentis actus, sed ipsum actum dicentem habitudinem ad tale objectum, ergo cognitio rei præteritæ per talem speciem, non est cognitio per propriam speciem, sed per alienam, ac proinde est imperfecta. Respondeo, cognitionem illam rei præteritæ comparatam ad intuitivam cognitionem rei præsentis dici posse imperfectam, quia revera non potest Angelus ita intueri præteritum, sicut præsens, hoc enim est proprium Dei, ut declaravi. Et ideo cognitio rei præsentis fit omnino immediate, et directe sine medio cognito, ex vi solius speciei, et objecti perfecto modo propositi : cognitio autem præteriti semper fit per aliquod medium cognitum, ut per recordationem, et cognitionem actus præteriti. Nihilominus tamen illa cognitio rei præteritæ est satis perfecta, quantum ex genere suo in creatura esse potest, quia ad illam non solum concurrit species actus præteriti, sed etiam propria species rei, quæ præcessit, quæ repræsentat illam, prout in se fuit, et cum omnibus conditionibus existentiæ, quas habuit, simul vero concurrit species præteriti actus, quæ ostendit medium maxime proprium, et intrinsecum, qui in Angelo reperiri potest, ad cognoscendum rem ita fuisse, sicut per talem speciem repræsentatur.

CAPUT XIII.

UTRUM ANGELUS PER SPECIES INDITAS OMNES RES POSSIBILES ORDINIS NATURALIS COGNOSCERE VALEAT.

1. *Declaratio quæstionis.* — Diximus de re-

bus præsentibus, futuris, ac præteritis; nunc de possibilibus, quæ nunquam futuræ sunt, dicendum superest. Loquimur autem, ut in titulo dicitur, de rebus ordinis naturalis: nam licet ordo naturalis interdum dicatur ille, quem secundum ordinariam legem, et providentiam Deus statuit, sub quo tantum res aliquando futuræ comprehenduntur, nihilominus in præsenti sumitur, ut distinguitur ab operibus gratiæ, et miraculosis, quæ Deo possibilia sunt, et comprehendit res possibiles ejusdem naturæ et gradus, seu generis cum rebus creatis, quamvis illas facere non decreverit, ut sunt aliud universum, vel alii ordines Angelorum, aut aliarum substantiarum, quas sine dubio Deus facere posset. De his ergo rebus est quæstio, utrum Angeli naturalem scientiam talium rerum, et consequenter species inditas illarum habeant.

2. *In partem affirmantem videtur inclinare Henricus.*—In qua re inter scholasticos solum Henricum invenio, cui pars affirmans attribui possit, quamvis enim ille species eo nomine in Angelis non admittat, ponit tamen scientialem habitum concreatum Angelo, qui illum constituit in actu primo sufficienter ad cognoscendum omnia cognoscibilia naturaliter ab ipso: supra vero ostendimus, habitum illum, si daretur, fore speciem quamdam intelligibilem valde universalem. Quod autem ille habitus sit principium cognoscendi omnia possibilia, declarat Henricus in illo quodlib. 5, q. 14, littera, R, dicens: *habitum illum esse perfectum ad omnia ab Angelo naturaliter cognoscibilia, qui virtute est omnino scibilia ab ipso, et naturalem colligationem habet ad ipsa, non secundum quod sunt, vel nata sunt extra subsistere, hoc enim accidit scibili, secundum quod scibile est, ex hoc enim solo est aliquid scibile simpliciter, quia est aliquid per essentiam, habens rationem extra rem in Deo.* Unde concludit: *Angelo ergo creato, et tali habitu ei naturaliter concreato, habitu illo inclinabitur ad cognoscendum rerum omnium quidditates.* In quibus verbis aperte loquitur de quidditatibus omnium rerum possibilium, quatenus scibiles sunt, abstrahendo ab omni ordine actualis existentiæ, ac subinde ut sunt possibiles. Et in eisdem verbis indicat fundamentum, quia omnia possibilia sunt scibilia ab Angelo, quantum est ex parte ipsius, et ad rationem scibilis accidentarium est, quod Deus statuerit creare, vel non creare rem scibilem, ergo omnia possibilia æque repræsentantur per illum habitum. Probatur consequentia, tum quia ille habitus datur ad constituendum Angelum in actu primo, respectu omnium scibilium ab ipso: omnia autem possibilia sunt æque scibilia, tum etiam quia non est major ratio, cur hæc potius, quam illa repræsentet: nam ex decreto Dei volentis, vel nolentis hæc, vel illa producere, non potest reddi ratio, cum hoc accidentarium sit ad rationem scibilis. Et potest confirmari consequenter loquendo in opinione Henrici: nam si Deus creare decrevisset alios cœlos, vel cum istis qui nunc sunt, vel sine istis, Angelos illos cognosceret per eumdem habitum scientialem, ergo etiam nunc repræsentat illos, licet tantum sint possibiles, quia extrinsecum Dei decretum habitus naturam non immutat, ergo idem erit de omnibus possibilius, quia est eadem ratio. Consequentiæ sunt evidentes, et antecedens patet, quia secundum Henricum ille habitus non multiplicatur propter multitudinem rerum scibilium, alioqui nullo fundamento asserere potuisset, illum habitum nunc esse unum tantum in quolibet Angelo, etiamsi innumera objecta per illum cognoscantur.

3. *Quibus eamdem sententia tribui debeat.*—Secundo, similem fere dicendi modum necesse est ut sequantur, qui dicunt, Angelos non indigere speciebus intelligibilibus ad res quascumque existentes cognoscendas, neque etiam cooperatione effectiva objectorum, nec actuali existentia eorum ad ea abstractive cognoscenda, sed per suam simplicem sui intellectus entitatem esse in actu primo sufficiente, ac completo ad hujusmodi cognitionem: nam ex his principiis sequitur, Angelum in se habere connaturale principium omni ex parte sufficiens ad cognoscenda omnia possibilia, ac proinde licet species non habeat, habere nihilominus aliquid æquivalens speciebus omnium rerum possibilium, vel eminentius illis ac proinde actu etiam posse illa cognoscere, si velit. Probatur, nam quod Henricus tribuit intellectui angelico per unum habitum scientialem, qui sit res distincta ab intellectu Angeli, vel quod alter possit illi tribuere per plurimas species rerum omnium possibilium, tribuit illa sententia intellectui angelico per suam simplicem entitatem: nam per illam solam censet esse tantæ actualitatis, et efficaciæ, quantæ ab aliis cogitatur per compositionem intellectus potentialis cum habitu, vel speciebus. Quocirca licet hæc opinio habitu, vel speciebus non utatur, in re ipsa ponit Angelum in actu primo constitum ad cognoscenda omnia possibilia, vel, quod idem est, habentem

scientiam connaturalem omnium possibilium in actu primo, non per entitatem superadditam, sed per suum simplex lumen intellectuale illam habet.

4. *Vasquii doctrina hac in re, quæ constituit secundam opinionem.* — At vero P. Vasquez, licet illam habeat sententiam, simpliciter negat, Angelos cognoscere res possibiles, quas Deus potest creare, imo neque aliquam illarum, nisi quatenus in potentia activa rerum factarum aliquæ continentur, quæ nunquam erunt. Nam illas dicit posse cognoscere per causas, in quarum virtute continentur, tanquam per medium cognitum, quod postea videbimus : directe autem et immediate, quasi per speciem, seu per solum principium incognitum, id omnino negat in disp. 208, capit. 4, in fine, insinuatque duas rationes. Prima est, quia res possibiles sunt infinitæ, ergo non potest Angelus cognoscere omnes, ergo nullam, quia nulla est major ratio de una, quam de alia. Secunda est, quia Angelus non habet aliquod principium naturale, unde singulas talium rerum possibilium cognoscere valeat. Tertiam rationem insinuaverat in disp. 200, cap. 3, in fine, quia possibilia, quæ in sola Dei potentia continentur, non sunt objecta, quæ ipsi potentiæ angelicæ, secundum ejus virtutem naturalem respondeant, et æqualia sint. In quo illa futuris contingentibus a causa libera æquiparat : et ideo circa illa (inquit) ut talia sunt, propria virtute naturaliter operari non potest Angelus.

5. *Expenditur proxima doctrina.* — Nihilominus difficile intelligi, ac defendi potest, quomodo illa duo cohæreant, nimirum Angelum per solum intellectum suum esse sufficienter constitutum in actu primo ad cognoscenda omnia objecta scibilia ab ipso, et nihilominus non posse cognoscere essentias rerum possibilium, quæ nunquam erunt. Oppositum enim videtur imprimis convincere fundamentum Henrici : nam ad rationem entis scibilis accidentarium est, quod Deus decreverit, vel non decreverit illud facere, ut patet in scientia simplicis intelligentiæ divinæ, in qua omnia possibilia prius sunt scibilia, quam aliquid Deus de eis decreverit, ergo si ex parte intelligentis non desit principium et virtus intelligendi, respectu cujuscumque intellectus scibilia sunt. Et ratio est, quia sicut res non habet, quod sit possibilis ex voluntate Dei, ita nec quod sit scibilis, sed id habet eo ipso, quod aliquo modo ens est, quia omne ens necessario est verum, et scibile, ergo possibilia, quæ ex divino decreto nunquam erant, sunt de se scibilia secundum esse essentiæ, ergo si talia sint ordinis naturalis (de his enim tantum loquimur) sunt proportionata menti angelicæ, quia comprehenduntur sub objecto adæquato ejus, neque ad hanc proportionem aliquid confert decretum Dei; ergo si intellectus Angeli est de se in actu primo ad res naturales cognoscendas constitutus, profecto est etiam in actu primo ad totum suum objectum adæquatum naturale, quia non est major ratio de una parte, quam de alia, ergo poterit totum illud, seu quamlibet ejus partem cognoscere.

6. *Impugnatur adhuc.* — Secundo declaratur, confirmando dicta in opinione Henrici : nam si Deus decrevisset alios cœlos, vel animalia creare, Angelus sine nova specie, vel additione, aut mutatione sui intellectus, per suum lumen posset ita cognoscere, quia non magis tunc indigeret Angelus speciebus, aut aliquo principio addito ad cognoscendas res naturales, quam nunc, illæ autem res naturales essent, ut constat, ergo etiam nunc est in Angelo sufficiens principium cognoscendi res illas, et ex parte objecti, quoad quidditativam, et abstractivam cognitionem nihil desideratur, quia objectum non concurrit effective juxta illam opinionem, et ad terminandam abstractivam cognitionem sufficit realitas essentiæ possibilis, qualiscumque illa sit, sive ordinata fuerit ad existendum, sive non, hoc enim extrinsecum et accidentarium est. Et confirmatur hoc ex differentia inter notitiam intuitivam et abstractivam, quod objectum terminat cognitionem intuitivam ut actu existens, et ideo illa notitia supponit naturaliter existentiam actualem objecti : abstractiva autem notitia terminatur ad objectum abstrahendo ab existentia, et ideo de se abstrahit ab existentia præsentii, præterita et futura, quia ad solam quidditatem, ut sic, terminari potest, ergo si intellectus Angeli per se est sufficiens principium talis cognitionis, ex parte objecti nihil deest, ut cognosci possit, etiamsi nunquam futurum sit. Tertio argumentor, quia juxta sententiam communem, quod Angelus indigeat speciebus, si Angelus haberet species innatas omnium rerum possibilium, quæ in Dei potentia continentur, posset singulas earum cognoscere distincte ut quidditative, quia ex parte principii habet, quidquid necessarium est, et ex parte objecti nihil requiritur, nisi quod essentiam realem habeat, sed juxta hanc sententiam Angelus sine speciebus super additis, per suum lumen habet, quidquid per spe-

cies intelligibiles habet, juxta communem sententiam, ergo consequenter loquendo, non potest in illa sententia negari, quin Angelus res illas cognoscere possit. Denique qui habet scientiam habitualem, potest illa uti circa quamlibet partem objecti ejus, nisi impediatur, sed Angelus juxta illam sententiam habet scientiam habitualem omnium rerum possibilium, quia scientia habitualis Angeli in illa opinione non est nisi lumen ejus intellectuale, ergo potest illa uti circa res possibiles, quia naturaliter nullum habet impedimentum, nec Deus ex eo solum quod tales res ad existendum ordinaverit, tale impedimentum apponit, ut per se notum videtur : ergo si Angelus non indiget speciebus, potest naturaliter cognoscere omnia possibilia, neque unum sine alio cohærenter affirmari potest.

7. *Ad primam rationem in numero quarto.*—Et hoc maxime confirmatur rationibus prædictæ sententiæ, quia non minus a suo fundamento, seu intento dissonant. Ad primam enim de infinitate, ac multitudine rerum possibilium licet concedatur prima consequentia cum consequente, de collectione tota illud intelligendo, id est, Angelum, licet sine speciebus ex vi sui luminis res intelligat, non posse simul cognoscere totam collectionem rerum possibilium : nihilominus secunda illatio, quod nullam possit cognoscere, nullius momenti est, quia potest attendere ad singulas et non ad totam collectionem. Unde probatio illa quod non major ratio de una, quam de alia, probat recte quod habitu seu in actu primo sciat omnia, non vero in actu, quia in hoc major ratio facile redditur ex libertate arbitrii. Et ita illo argumento solum probatur, Angelum posse cognoscere singulas, vel quamcumque illarum distributive, non tamen collectionem totam simul. Quod si argumentum procedat de omnibus distributive, sic neganda est prima consequentia, quia licet res possibiles sint infinitæ, poterunt juxta illam sententiam simul in habitu sciri, seu in actu primo, et potentia activa completa non minus, quam in passiva, quæ potentia activa potest in actum reduci divisive circa omnes, seu circa quamlibet signatam, licet non possit simul reduci in actum completum circa omnes collective.

Ad secundam. — Secundum autem argumentum, quod proxime contra hoc procedit, assumit aliquid contrarium assertioni illius sententiæ. Nam si lumen angelicum per se et sine specie est sufficiens principium ad res naturales cognoscendas, cur illud idem non erit principium ad cognoscendas singulas res possibiles, cum extrinseca Dei ordinatio, quod res possibilis sit aliquando futura, vel non sit, neque objectum in ratione scibilis mutet, nec efficacitatem luminis ad cognoscendum minuat.

Ad tertiam. — Unde etiam non video, quomodo possit subsistere, quod in tertia ratione sumitur, res tantum possibiles non esse objecta, quæ angelicæ potentiæ secundum virtutem naturalem respondeat et æqualia sint. Quia illæ res, etiamsi non sint futuræ, sunt res ordinis naturalis, et si Deus illas facere decrevisset, essent proportionatæ angelicæ potentiæ, ergo etiam nunc sunt proportionatæ, seu æquales lumini intellectivo Angeli in ratione objecti scibilis et potentiæ cognoscitivæ, hæ namque rationes (ut sæpe dixi) propter ordinationem extrinsecam Dei, ut res sit, vel non sit, non variantur.

8. *Tertia opinio.* — *Probatur.* — Tertia opinio in hoc puncto esse potest, habere unumquemque Angelum species omnium rerum naturalium possibilium, per quas possit illas quidditative et abstractive cognoscere, etiamsi illæ species et plures sint, ac propriæ qualitates distinctæ ab intellectu et vicem objecti supplentes. Probatur primo, quia omnes istæ species sunt connaturales Angelo secundum potentiam receptivam et naturalem inclinationem ejus, ergo illi a principio infunduntur. Consequentia tenet ex dictis in capite præcedenti. Antecedens vero ex his, quæ in præsenti diximus, suaderi potest ; quia ordinatio extrinseca Dei circa actuale esse objecti scibilis non mutat naturam potentiæ cognoscitivæ, vel objecti scibilis, ergo eadem est capacitas naturalis in intellectu Angeli, eademque inclinatio naturalis ad hæc objecta scibilia et species eorum, sive ad existendum ordinata sint, sive non sint. Secundo quia alias sequitur, privari Angelum perpetuo cognitione et speciebus infinitarum rerum a se naturaliter scibilium, ad quam scientiam et species naturalem inclinationem habet : hoc autem nimis violentum Angelo videtur, ergo non sunt illi hujusmodi species rerum possibilium denegandæ. Tertio addere possumus, non repugnare, dari Angelo species inditas omnium possibilium, ergo cum hoc sit consentaneum naturæ ipsius, ut ostensum est, non est ei denegandum. Antecedens probatur, quia tres repugnantiæ afferri solent, illæ autem vel repugnantiæ non sunt, vel non subsistunt.

9. *Excluditur prima repugnantia, quæ af-*

ferri posset contra hanc tertiam opinionem. — *Excluditur secunda repugnantia.* — *Infinita numero objecta possunt repræsentari per finitas numero species.* — *Excluditur tertia.* — Prima repugnantia est, quod sequatur, Angelum scire infinita, ad quam jam responsum est, si intelligatur de scientia in habitu, non esse inconveniens nedum repugnans; si vero de scientia in actu tota simul, id non sequi, ut jam declaravi : si tandem de scientia in actu non tota simul, sed per successionem in infinitum, sic conceditur, posse esse infinitam syncathegorematice (ut vocant) seu in infinitum, quia poterit nunc Angelus unam rem possibilem contemplari, postea aliam et deinde aliam, et sic in infinitum, nunquam tamen perveniet ad terminum, neque exhauriet totum illud objectum scibile, et ideo nunquam actualis scientia erit actu infinita. Secunda repugnantia est, quia sequitur Angelum habere simul infinitam multitudinem specierum intelligibilium, quæ admittenda non est, quia erit quoddam infinitum in actu in multitudine, seu quantitate discreta transcendentali, quod infinitum etiam in spiritualibus repugnat. Responderi autem potest, vel juxta opinionem, quæ negat repugnare, dari infinitum in actu in multitudine specierum intentionalium spiritualium : vel dicendo, infinitas res intelligibiles posse per finitum numerum specierum repræsentari. Nam una species angelica universalis potest repræsentare infinita in aliquo genere, vel specie, ut infra videbimus, ergo omnia objecta creabilia possunt sub gradibus, seu ordinibus, aut generibus numero finitis comprehendi et ita poterunt etiam repræsentari per finitum numerum specierum, quarum singulæ singula ex illis capitibus universalibus cum omnibus rebus sub illis contentis repræsentent. Tertia repugnantia est, quia sequitur, Angelum comprehendere omnipotentiam Dei, omnes ejus effectus comprehendendo. Sed hoc inconveniens non sequitur, tum quia non cognoscit Angelus simul omnes illos effectus, tum etiam quia licet simul omnes illos cognosceret, non cognosceret illos in Verbo (tunc enim fortassis sequeretur comprehensio) sed cognosceret illos in seipsis et per omnes illos simul nunquam cognosceret Deum prout in se est, ac proinde nec quidditative, nedum comprehensive. Eo vel maxime, quod non sunt illi, de quibus loquimur, omnes effectus omnipotentiæ divinæ, quia solum de effectibus naturalibus tractamus. At præter omnes hujusmodi effectus possibiles potest Deus facere effectus gratiæ et effectus miraculosos, qui fortasse non possunt per proprias species repræsentari : nulla ergo repugnantia in hoc apparet, quod Angeli species omnium rerum naturalium possibilium species concreatas habeant.

10. *Vera sententia.*—*Probatur.*—*Abstractiva cognitio in Deo fundatur in intuitiva.* — Nihilominus communis opinio nobis magis probatur, quæ affirmat, species concreatas Angelis directe solum esse de rebus singularibus aliquando futuris et consequenter de speciebus, aut generibus in illis contentis. Hanc sententiam supponit aperte D. Thomas, 1 part., quæst. 56, art. 2, ad 4, ubi ait, quod si Deus facturus fuisset novum Angelum, quem nunc non fecit, aliam speciem intentionalem creatis Angelis indidisset, quam nunc eis non infundit. Et consentiunt ibi expositores, et in q. 55, art. 2, et ibi specialiter Alexander Pesantius, concl. 6, et Daniel Malonius, in 2, d. 3, disp. 11. Et probatur primo, quia non est naturale Angelo cognoscere possibilia, quæ nunquam sunt existentiam habitura, ergo non est, cur credamus, species omnium illorum Angelis infundi, cum solum propter naturalem cognitionem, id est, naturæ debitam, infundantur. Antecedens declaratur et probatur primo, quia illarum tantum rerum species sunt connaturales Angelo, seu naturaliter illæ debitæ, quas nimirum res illa posset naturaliter cognoscere, si ab ipsis scientiam capere posset, quia naturæ auctor ea tantum supplet, quæ naturalis ordo rerum postulare videtur. Secundo quia omnis cognitio rerum possibilium ab existentibus sumit initium, hicque videtur esse connaturalis ordo seu ratio cognoscendi, et ideo non est naturale cognoscere primo, et per se possibilia, quæ nunquam sunt existentiam habitura. Id declaratur optime ex divina scientia, quæ non versatur circa possibilia, nisi ex comprehensione suæ essentiæ existentis : nam intuendo et comprehendendo se, in se cognoscit possibilia et ita etiam in Deo abstractiva cognitio fundatur in intuitiva saltem ejus rei, in qua altera continetur. Multo ergo minus potest esse naturale Angelo directe et per propriam speciem cognoscere omnia possibilia nunquam futura, sed si aliqua cognoscit, id non est per species earum, sed per species aliquarum rerum existentium, in quibus aliæ virtute continentur. Sic enim dicetur Angelus cognoscere ea, quæ sunt in potentia causarum naturalium, ut postea videbimus : ea vero omnia, quæ in sola Dei potentia continentur, naturaliter non potest cognoscere per ipsam potentiam cum

illam, prout in se est, non cognoscat, ergo nullo modo connaturali potest illas cognoscere, ac subinde nec species illarum connaturaliter postulat. Tertio argumentari possumus, quia Christi anima per gratiam non accepit scientiam omnium possibilium, ut communior habet sententia, ergo multo minus illam postulant Angeli per naturam.

11. *Ad primam probationem in numero octavo. — Ad secundam probationem.* — Confirmabitur autem hoc amplius oppositionibus contrariis satisfaciendo. Ad primum argumentum negamus assumptum, nimirum omnes has species esse connaturales Angelo, et ad probationem dicimus, imprimis, esse discrimen inter potentiam intrinsecam activam, seu quasi activam per naturalem emanationem et potentiam pure receptivam, nam prior ab intrinseco determinatum habet effectum, quem producere suo modo potest : potentia autem receptiva de se est indifferens ad multa et determinatur ab agente, a quo in actum reducitur : et sic materia prima licet sit capax plurium formarum, una contenta est, ad quam ab agente determinatur. Sic ergo cum potentia Angeli ad species intelligibiles receptiva tantum sit, non potest actuari simul per omnes, quas potest recipere, sed illis tantum, ad quas secundum ordinem rerum ab auctore naturæ præstitutum consequenter determinatur. Nam sola capacitas passiva non sufficit, ut dixi, sine debito ordine naturali, cui etiam naturalis appetitus conformari censetur. Nam licet non fundetur in cognitione intrinseca, nihilominus in suo gradu est ordinatus, ita ut censeatur natura appetere metaphorice, quod ordinate appeteret proprie, si cognitionem haberet. Ordinate autem solum appetuntur species illarum rerum, quæ primario existunt, quia illæ sunt per se aptæ ad immutandam potentiam, ut directe cognoscantur, aliæ vero, quæ non sunt, nec futuræ sunt, non sunt per se primo cognoscibiles, sed tantum prout in existentibus continentur, et ideo appetitus etiam naturalis, seu naturale debitum non extenditur ad ea, quæ tantum possibilia sunt. Et ita etiam responsum est ad secundam, quia scibilia naturaliter, prout distinguuntur a supernaturalibus, miraculosis et liberis, duplicia sunt, videlicet, scibilia remote, aut proxime. Priori modo dici possunt naturaliter scibilia ab Angelo pure possibilia, quia si existerent, sub cognitionem naturalem caderent, tamen proxime non sunt scibilia, quia non habent statum accommodatum ad naturalem scientiam propriam, et distinctam rei in se. Priori modo concedo, multa esse naturaliter scibilia, quæ Angelus nescit, illa vero non est ignorantia propria, et privativa, sed nescientia negativa, quia non est carentia scientiæ debitæ, sed tantum remote possibilis, ac proinde talis nescientia non est violenta, quia contraria scientia non est naturaliter debita, ut declaratum est.

12. In tertio argumento petitur dubium, an fuerit possibile simpliciter, et de absoluta potentia dari Angelo species omnium rerum possibilium, esto non fuerint debitæ, nec possibiles secundum ordinariam legem. Quod dubium tractavi in tom. 3, disp. 27, sect. 4, tractando de scientia infusa animæ Christi, et in eam partem inclinavi, quod non implicet contradictionem communicari creaturæ scientiam omnium rerum possibilium extra Verbum, et per species infusas, ac lume intellectuale supernaturalis ordinis. Quod nunc etiam probabile censeo et consequenter, fateor tertiam rationem de comprehensione Dei efficacem non esse, ut in toto illo loco latius docui. Propter alias vero duas rationes addo in præsenti, quod licet absolute non repugnet, habere species omnium possibilium rerum, nihilominus repugnat habere tam exactam cognitionem, seu repræsentationem per species naturales et commensuratas lumini naturali angelici intellectus. Quia non admittimus, posse tam plenam scientiam dari per infinitam multitudinem specierum intelligibilium, quia omnem talem multitudinem infinitam impossibilem esse censemus. Si autem sunt finitæ, necessarium est, ut singulæ infinitas rerum species repræsentent, quia aliter non possunt omnes species rerum possibilium exhaurire : tales autem species non possunt esse connaturales Angelo, quia licet Angelus possit habere species universales, ut infra dicemus, non tamen adeo, ut una infinitas rerum naturas et species, repræsentet. Ratio est, quia quidquid repræsentatur per unam speciem angelicam, potest ab Angelo unico simplici actu cognosci, ut postea dicemus : non potest autem Angelus habere actum, quo simul infinita cognoscat, actum (inquam) naturalem, et suæ virtuti naturali proportionatum, quia non videtur possibile per lumen naturale finitum ad infinita simul attendere, proprie, ac perfecte singula intelligendo, ergo non potest dari species connaturalis Angelo, quæ una existens infinitas res præsertim specie diversas repræsentet. Secus vero esse potest per species, et lumen supernaturalis ordinis,

et ideo major repugnantia ex hac parte est in hoc, quod Angelus habeat species innatas, et proportionatas naturæ suæ, quæ omnes res possibiles repræsentent, quam fuerit in scientia per se infusa animæ Christi, quæ altioris ordinis fuit, ut ibi dixi.

CAPUT XIV.

UTRUM ANGELORUM SPECIES UNIVERSALES SINT, VEL PARTICULARES.

1. *Quæstionis sensus. — Prima opinio. —* Sensus hujus quæstionis ex superioribus notus est, non enim vocamus speciem universalem, eo quod solam naturam universalem sine singularibus repræsentet : nam hoc modo dictum jam est, habere Angelos species rerum singularium, quæ naturas etiam universales non abstractas, sed prout in singularibus sunt, repræsentant. Speciem ergo universalem appellamus ex parte rerum repræsentatarum, si plures et distinctæ illæ sint : particulares autem dicentur species, quæ singulas tantum res repræsentant. In hoc ergo sensu est prima opinio dicens, omnes Angelorum species esse particulares, id est, per unam speciem, unam tantum rem repræsentari, ac subinde tot in Angelo multiplicari species, quot res ab illo per species cognoscuntur, vel cognosci possunt. Ita sentiunt de speciebus rerum singularium omnes, qui docent, non esse infusas Angelis, sed a rebus desumi, Scotus, in 2, d. q. 10, Bassolus, q. 3, Major, quæst. 6, Richardus, art. 7, q. 2, et quia isti doctores distinguunt in Angelis species repræsentantes naturas universales ab speciebus singularium, ideo cum proportione de illis dicunt, unam speciem intelligibilem unam tantum specificam naturam repræsentare, et sic de cæteris.

2. *Ejus fundamentum. —* Fundamentum præcipuum quoad individua esse videtur, quia Angelus sumit species singularium a rebus, ergo non potest una esse plurium rerum, quia non potest una, et eadem species a pluribus rebus accipi, tum quia actiones talium specierum inter se differunt, tum etiam quia prima res singularis sui tantum speciem efficit, altera vero, quæ deinde succedit, non potest augere, vel quasi extendere præcedentem speciem, non est enim intelligibilis talis extensio, ergo efficit etiam suam propriam speciem, et sic de cæteris. Secundo tam de speciebus acquisitis, quam de infusis sive individuorum, sive naturarum argumentantur, quia species est res indivisibilis repræsentans rem, cujus est species, sed non potest eadem forma indivisibilis esse similitudo plurium rerum dissimilium, ergo nec potest una species esse plurium rerum. Probatur consequentia, quia repræsentatio speciei est per assimilationem, et si tantum sit plurium rerum, ut inter se similes sunt, non erit principium cognoscendi illas, ut distinctæ sunt ; ergo oportet, ut repræsentet eas, quatenus distinctæ, et aliquo modo dissimiles sunt, quod videtur impossibile. Tertio quia sicut habitus speciem sumit ab objecto, ita etiam species, est enim quidam habitus dicens transcendentalem habitudinem ad rem, quam repræsentat, ergo una species unum debet habere adæquatum objectum, ergo unam rem tantum repræsentare potest. Probatur hæc consequentia, quia si repræsentat plures res, neutra earum erit adæquatum objectum, neque ambæ simul esse possunt, nisi sub aliqua ratione communi, et consequenter species non repræsentabit res illas secundum propria, sed tantum secundum illam rationem communem, et ita non erit species plurium particularium, prout talia sunt. Quod si dicatur, rationem communem esse adæquatam objectum, non ut præcisam, sed ut plura sub se continentem, ad quæ repræsentanda etiam secundum propria species extenditur. Contra hoc obstat, quia sequitur, per talem speciem repræsentari infinita, vel individua, si ratio illa communis specifica sit, vel si sit generica, repræsentabit infinitas essentias specificas, quæ sub eodem genere multiplicari possunt : hoc autem excedit limitationem formæ finitæ, quia talis species habebit infinitam perfectionem : nam quo species repræsentat plures res, vel naturas, eo est perfectior, et sic ascendendo in numero rerum repræsentatarum, perfectio speciei semper crescet, ergo si infinita repræsentet, infinitæ perfectionis erit.

3. *Prima conclusio. — Probatur. —* Dicendum nihilominus est primo, non repugnare unam speciem intelligibilem repræsentare plures res singulares vel numero tantum, vel etiam specie differentes. Hanc assertionem supponit D. Thomas, 1. p., q. 55, art. 3, et est communior theologorum opinio, quos statim in secunda assertione referemus. Et probatur ratione, primo quia nulla ratio repugnantiæ assignari potest, ut patebit facile solvendo rationes contrariæ sententiæ, suadentes talem speciem esse impossibilem, nihil tamen probant, ut in fine videbimus. Secundo id declarat D. Thomas a priori, quia istæ species im-

mediate infusæ a Deo, de his enim tantum loquimur, sunt quædam participationes exemplarium, seu idearum divinarum, sed idea simplicissima Dei repræsentat res plures, cur ergo ab illa non poterit prodire aliqua illius participatio, quæ in plurium rerum repræsentatione illam imitetur, licet neque in modo, neque in multitudine, et varietate illam possit exæquare ? Certe nulla potest reddi ratio, quia ad repræsentandum plura modo limitato, non est, cur sit necessaria perfectio simpliciter infinita : qua necessitate seclusa, in aliis fiet facile æquiparatio. Et ita valida sit illatio a forma increata ad creatam, non quia hæc sit æqualis illi, sed quia potest illam imitari in eo, quod infinitam perfectionem non requirit. Quia ad perfectionem ideæ increatæ pertinet, ut possit sese communicare per quamdam eminentem participationem, quæ infinitatem simpliciter non includat.

4. *Richardi responsio ad proximam rationem refellitur.*—Quod autem Richardus et alii respondent, etiam dari singulas ideas singularum rerum, vel naturarum, et in Deo esse posse infinitas ideas, in Angelo autem non posse esse infinitas species, frivolum est, quia ideæ non multiplicantur in Deo secundum rem, sed secundum rationem : nos autem loquimur de idea, quatenus in reipsa est res simplicissima et repræsentet plura : et inde concludimus, non repugnare hoc formæ creatæ in suo gradu. Sicut autem illa forma divina per habitudinem ad plures res distinguitur a nobis in plures ideas ratione distinctas, ita potest species repræsentans res plures, licet in re una sit, ratione distingui in plures per habitudinem ad res repræsentatas. Hic autem de unitate reali agimus, non rationis. Tertio id declaratur ex eodem D. Thoma quia species est proximum intelligendi principium efficiens, sed duæ virtutes activæ diversorum effectuum, et ordinis inferioris possunt uniri in una virtute superiori, ut D. Thomas supra ponit exemplum in humana prudentia comparata ad particulares quasi prudentias animalium et 2. cont. Gent., cap. 98, id declarat per virtutes eminentiores causarum universalium : *Nam species hæc* (inquit) *est universalis virtute ad modum formæ agentis in causa universali, quæ quanto fuerit universalior, eo ad plura se extendet, et efficacius producet.* Sicut ergo in aliis virtutibus creatis hoc non repugnant, non est, cur in speciebus intelligibilibus impossibile cogitetur.

5. *Secunda conclusio probatur auctor. — Intelligibiles Angelorum species sunt universales. — Probatur ratione.* — Dico ergo secundo, Angelorum species intelligibiles universales esse. Ita docet D. Thomas, dicta q. 55, art. 3 et 2, contr. Gent., cap. 96 et 98, et in 2, d. 3, q. 3, art. 2, ubi Capreolus, q. 2, art. 1, concl. 7, et art. 3, ad argumenta contra illam, et Bonaventura, 2. p. distinctionis, art. 2, q. 1, ad 1, Ægidius, 2 p. distinctionis, q. 2, art. 2, dub. 3 et 4, Argentina, q. 2, art. 4, et omnes Thomistæ, ac moderni in citatis locis. Et tenuit Albertus, de quatuor coæquævis, 1, p., q. 5, art. 12. Et idem sentit Henricus, quodlib. 5, q. 14, ponens in Angelo unum habitum, qui sit principium cognoscendi omnia, nam illum esse speciem intelligibilem supra ostendimus. Probatur primo, quia hæc specierum universalitas non est impossibilis simpliciter, ut ostensum est, nec etiam excedit gradum perfectionis ordinis naturalis, quia tota illa perfectio unius speciei potest esse in entitate ordinis naturalis, quia nec ex objecto, nec ex modo, nec alio capite supernaturalitatem includit. Possunt ergo tales species universales esse connaturales alicui substantiæ creatæ intellectuali, ergo de facto tales species connaturales sunt Angelis creatis, ac subinde tales sunt species, quæ a principio illis infusæ fuere. Probatur consequentia, primo quia Angeli sunt in supremo gradu substantiarum intellectualium, et in illo habent magnam intelligendi efficaciam, et virtutem, ergo verisimile est, habere vim intelligendi superiorem, et quæ per unum principium plura valeat intelligere, quia virtus quo perfectior est, eo est simplicior, et magis unita. Secundo quia quod homines singula individua per singulas species cognoscant, provenit ex imperfectione, et ex modo acquirendi species per sensus : ergo cum Angeli sint superioris ordinis, et habeant altiorem modum obtinendi species, et possint facile universales species recipere, hoc est naturali eorum perfectioni ac excellentiæ sui luminis magis consentaneum : nam quæ in inferioribus divisa sunt, in superioribus inveniuntur unita. Tertio potest hoc confirmari solvendo argumenta in oppositum : nam ex illis constabit, nullam esse in hoc modo intelligendi repugnantiam, vel difficultatem, imo esse maxime consentaneum perfectioni intelligendi, quam in Angelis reperiri verisimillimum est : ac proinde non esse illis denegandam.

6. *Ad contrarium fundamentum in n.* 2. — *Ad secundum argumentum.*—Ad primum ergo negatur fundamentum ejus, scilicet, Angelum

a rebus singularibus earum species accipere, loquendo de rebus naturalibus, ut jam a nobis ostensum est. Et ita ex hac parte non repugnat, Angeli species esse universales : imo inde ostenditur, id esse commodius, ne oporteat Angelum simul habere tot species distinctas, quot successive erunt individua substantiarum, et corporum a principio mundi usque ad finem. Quia vero aliquorum actuum internorum Angeli acquirunt species, ut credimus, ideo postea in particulari dicemus, quid de universalitate talium specierum sentiendum sit. Secundum argumentum speciem aliquam difficultatis haberet, si species intentionalis esset formalis similitudo rei, quam repræsentat : non est autem ita, sed est tantum eminens principium, seu virtualis similitudo, quatenus vim habet effectricem cognitionis, per quam res, prout in se est, concipitur, et ideo nihil repugnat, ut species in se indivisibilis habeat superiorem, et universalem perfectionem, per quam possit expressam repræsentationem plurium rerum etiam inter se dissimilium efficere. Imo etiam potest efficere unum simplicem actum sibi adæquatum, qui omnes res illas intentionaliter, expresse, ac distincte repræsentet, quia res, quæ in se sunt distinctæ, et dissimiles, vel etiam oppositæ in verbo mentis eas repræsentante, nullam oppositionem habent, vel repugnantiam, quia ibi altiori modo continentur sicut in divinis ideis varia, et opposita repræsentantur sine oppositione, quam inter se habeant, prout in Deo sunt, hunc enim modum repræsentationis species universales imitantur.

7. *Ad tertium.—Tribus modis adæquatum objectum unius speciei dici potest unum.—De primo modo sententia Scoti rejicitur.* — Ad tertium de adæquatione objecti respondeo, posse unam speciem, etiamsi plura repræsentet, unum objectum adæquatum habere. Tribus autem modis potest concipi tale adæquatum objectum. Primo quod sit unum unitate reali in rerum natura existente. Secundo ut sit unum per formalem convenientiam omnium repræsentabilium per talem speciem in aliqua differentia, vel prædicato, seu gradu communi in genere entis, ut est unum genus, vel una species. Tertio per solam convenientiam in aliqua conditione, sub qua repræsentabiles sunt, vel cognoscibiles per eumdem actum res omnes, quæ per unam speciem repræsentantur. Primum modum videtur postulare Scotus in objecto cujuscumque speciei intelligibilis, quia ut una species sit principium cognoscendi plura, necessarium putat, ut primo, ac per se, et adæquate unam rem repræsentet, quæ in se singularis sit, et virtute illa omnia contineat, quæ per talem speciem cognosci possunt. Et solum adhibet exemplum in essentia divina. Sed in hoc sensu negamus, talem unitatem objecti esse necessariam, quia neque ad unitatem potentiæ, vel habitus est necessaria talis unitas in objecto, et ubi invenitur illa unitas objecti, ut in essentia divina, non est unitas principii, quod per modum speciei intelligibilis sit principium cognoscendi plura, sed est unitas objecti primarii, in quo tantum in causa cætera cognoscuntur, quia creaturæ non cognoscuntur per divinitatem immediate, tanquam per medium incognitum, sed immediate cognoscitur ipsa ut objectum, et per illud tanquam per medium cognitum cætera cognoscuntur. Sicut etiamsi Angelus per speciem Solis potest plures proprietates, vel effectus Solis cognoscere, illa species si tantum repræsentat solem immediate, non est universalis in ratione speciei, etiamsi mediate ad plurium rerum cognitionem conferre possit.

8. *Circa secundum modum sententia Cajetani et Ferrariensis.* — Secundum modum unitatis objecti adæquati videntur requirere ad unitatem speciei intelligibilis Cajetanus, dicto art. 3, § *Ad objectionem autem contra conclusionem*, et Ferrariensis 2, contra Gentes, cap. 98, post 3 concl., § *Ad hujus evidentiam*, ubi licet indefinite tantum dicere videatur, posse, seu non repugnare, hoc objectum adæquatum constari ex pluribus rebus, seu quidditatibus contentis sub aliquo uno communi quod sit primum et adæquatum objectum speciei, nihilominus videtur sentire speciem plura repræsentantem, non posse aliter esse unam, nisi aliquod commune illis pro objecto adæquato habeat. Infra vero § *Ad evidentiam eorum*, licet hunc modum defendat, alium statim tradendum etiam admittit.

9. *Improbatur primo.* — Mihi autem simpliciter dicendum videtur, hunc modum unitatis objecti ad unitatem speciei intelligibilis necessarium non esse, quod notavit Capreolus, dicto art. 3, ad 1, Scoti contra 7 conclus. Et probatur primo, quia species angelicæ, ut dictum est, non repræsentant per se primo naturam communem, sed individua : communes autem naturas solum quatenus in ipsis singularibus inveniuntur, seu quatenus ipsa individua prout inter se magis, vel minus similia sunt, repræsentant, ergo non respiciunt communem naturam ut adæquatum objectum,

sicut habitus per se primo adæquatum objectum respicit.

Improbatur secundo. — Secundo quia alias species repræsentans plura individua unius speciei, ipsam specificam naturam haberet pro objecto adæquato, et similiter species repræsentans plures quidditates specificas, genus earum ut objectum adæquatum respiceret. Consequens vel per se falsum est, vel saltem non est necessarium, quia alias species repræsentans plura individua, necessario repræsentaret omnia possibilia sub eadem specie, quia respiceret naturam specificam pro adæquato objecto, et consequenter omnia in illius potentia contenta, quia hoc est de ratione objecti adæquati: et simili modo species plurium naturarum sub uno genere, necessario esset species omnium essentiarum specificarum sub illo genere multiplicabilium, quia respiceret genus ut adæquatum objectum. Consequens autem est falsum, ut in superioribus sæpe dictum est, quia alias species hujusmodi necessario repræsentarent infinita individua, vel quidditates sub eadem specie, vel sub eodem genere multiplicabiles et species universales repræsentantes omnia singularia aliquando futura necessario repræsentarent omnia sub illis speciebus, vel generibus possibilia, quod supra improbatum est.

10. *Improbatur tertio.* — Tertio quia nulla est ratio, ob quam necessarium sit, ut objectum adæquatum speciei intelligibilis universalis sit aliqua ratio communis, seu universalis: tum quia species non est universalis, quia naturam universalem repræsentet, sed quia repræsentat plures res : tum etiam quia in propriis habitibus, seu potentiis non est semper id necessarium : nam visus, verbi gratia, objectum adæquatum habet, etiamsi fortasse non omnes qualitates visibiles in uno genere communi conveniant quod in sensu communi respectu omnium sensibilium certius est : et habitus fidei est unus, et tamen non est necesse, ut omnia credibilia in una communi ratione entis conveniant, et in scientiis, verbi gratia, in philosophia sufficit, quod objecta in modo abstractionis conveniant. Quamvis enim interdum ratio generica, vel alia communis præcise, et secundum se consideretur in scientia, nihilominus necesse non est, ut sit objectum adæquatum, quin potius esse potest partiale objectum, si secundum suam præcisam rationem formalem, et actualem spectetur, sicut est in Metaphysica ratio entis præcisa, vel in Physica ratio entis mobilis, ut est tantum totum quoddam actuale, sic enim consideratur in quadam parte illius scientiæ, et in aliis partibus considerantur differentiæ, vel modi specialiores sub eadem abstractione, seu ratione scibilis comprehensæ. In speciebus autem intelligibilibus universalibus Angelorum, ut dixi, non datur habitudo per se ad naturam communem, ut communis est, et ideo illa, ut sic, nec ad objectum partiale, nec ad adæquatum objectum speciei, non debet ex aliqua convenientia generica, vel specifica rerum spectari.

11. *Tertius modus unitatis objecti explicatur et suadetur.* — Tertius ergo modus præferendus est : et dicendum, adæquatum objectum unius speciei universalis esse collectionem, seu multitudinem talium rerum singularium per talem speciem repræsentabilium. Quæ quidem repræsentabilitas non est denominatio ab ipsa specie ut possibili, alias peteretur principium, et idem per idem explicaretur, nec designaretur unitas objecti, quæ in suo genere esset prior, quam speciei unitas : est ergo aliqua convenientia, vel propinquitas inter tales res, vel in modo essendi, vel aliqua hujusmodi conditione, ratione cujus aptæ sunt magis inter se uniri in unius speciei repræsentatione, quam cum aliis rebus. Ex qua convenientia non consurgit aliqua ratio communis repræsentabilis per talem speciem, quæ possit considerari ut objectum repræsentatum et adæquatum, sed consurgit una ratio, ob quam per eamdem speciem repræsentabiles sunt, quæ ratio sub qua solet appellari. Et ita ratio generalis assertionis est, quia ad unitatem potentiæ, vel habitus per se sufficit unitas ex parte objecti in aliqua ratione sub qua, licet in ratione, quæ attingitur, non intercedat. Sicut lumen, et albedo, verbi gratia, licet forte in una ratione communi in genere entis sensibilis ut quod non conveniant, ut in objecto adæquato visus comprehendatur, satis est, quod in modo multiplicandi species, seu immutandi potentiam conveniant, tanquam in ratione sub qua, quæ ad unitatem objecti visibilis adæquati constituendam sufficit. Idemque in sensu communi, et ejus objecto videre licet. Item in una scientia, quæ potest plures species sub una ratione scibilis contemplari, quamvis fortasse de communi genere non consideret. Item una qualitas altioris ordinis virtutem universalem habere solet ad plures qualitates inferiores faciendas, quas respicit suo modo tanquam adæquatum objectum, non propter convenientiam in genere, vel specie entis, sed propter aliquam aliam conditionem nobis sæpe igno-

tam, ratione cujus servant peculiarem proportionem cum tali superiori qualitate, ut in illa virtute contineantur. Et propter eamdem rationem existimo non esse necessarium ad unitatem speciei universalis, quod inter res, quas repræsentat, una sit principale objectum alias virtutes continens, quia talis species a nulla illarum per se spectata accipit unitatem, nec etiam est necessarium ex parte ipsarum rerum repræsentatum, quia non oportet, ut una ad alteram ordinetur, vel propter aliam repræsentetur, sed singula possunt per se primo, et propter se repræsentari, et ideo in ratione objecti potest inter eas esse qualitas, sive fortasse contingat in reipsa unam esse perfectiorem alia in entitate sua, vel in essentia, vel in individuo, si sunt plura individua æqualia, hoc enim ad unitatem speciei accidentarium est.

12. *Ad replicam factam in fine numeri secundi.*—Atque ita in rigore ad ultimam replicam responsum est, quia non oportet, ut species intentionalis repræsentans plures naturas ejusdem speciei, vel generis, repræsentet omnes naturas sub potentia generis, vel speciei contentas, quia potest solum repræsentare aliquas, quibus magis adaptatur propter aliquam conditionem, in qua illæ conveniunt, et ad rationem, sub qua sunt repræsentabiles, conducit. Neque oportet, ut species repræsentans naturam perfectiorem, repræsentet omnes possibiles minus perfectas, neque etiam, ut species repræsentans plura individua, repræsentet omnia æqualia, vel inferiora, quia nulla est inter hæc connexio, quæ necessaria esse videatur, quia plus requiritur ad repræsentandum omnes, quam aliquas, et quia inter aliquas potest esse aliqua propinquitas, vel similitudo, quæ ad veritatem speciei conferat.

13. *Non implicat per unam speciem repræsentari infinita.*—At vero attingitur in illo argumento absoluta quæstio, an possit aliqua species angelica esse ita universalis, ut omnia individua multiplicabilia intra eamdem speciem, vel omnes quidditates multiplicabiles sub uno genere repræsentet. Et ratio dubitandi est, quia illa videntur multiplicabilia in infinitum, et non videtur una species posse repræsentare infinita simul. Respondeo breviter non esse inconveniens, unam speciem repræsentare infinitas naturas essentialiter distinctas sub aliquo genere, vel infinita individua ejusdem speciei, quia ad hoc non est repugnantia ex parte multitudinis repræsentare, quia in divina scientia repræsentantur infinita, et in visione Dei creata, ut in superiori tomo, et in primo tomo tertiæ partis dictum est. Nec etiam repugnantia ex parte speciei, quia ad hoc non requiritur perfectio infinita, nec supernaturalis, sed finita in altiori gradu, seu specie naturali potest sufficere, ut in simili explicavit D. Thomas, quæst. de Anima, art. 18, ad. 2, et quæst. de spir. cr., art. 6, ad. 8, et notant Capreolus supra, et Cajetanus, 3 p., quæst. 10, art. 3, et in allegatis locis explicuimus.

14. *Duo modi quibus prædicta infinitorum repræsentatio astrui possit et judicium de illis.—Duo alii modi in quibus non apparet absolute implicatio.*—Potest autem hæc universalis repræsentatio infinita variis modis cogitari. Primo quia potest una intentionalis species repræsentare multitudinem quamdam naturarum contentam inter duos terminos maximum et minimum in perfectione, inter quos sint multiplicabiles naturæ mediæ in infinitum per majorem, et minorem accessum ad extrema, inter se distinctæ vel specie, vel numero. Secundo intelligi potest illa multitudo naturarum, ut in ea detur aliqua natura maxime perfecta, ex parte vero alterius extremi multiplicetur in infinitum secundum naturas essentialiter diversas, et in infinitum minus, et minus perfectas. Et hi duo modi faciliores sunt ex parte excellentiæ, seu perfectionis speciei: nam cum in utroque modo habeat terminum maximum, et finitum in tota multitudine, quam repræsentat, erit finitæ perfectionis intensivæ, licet multitudo repræsentata infinita sit. Non est tamen certum, quod versus imperfectum terminum illa multiplicatio in infinitum producatur, et magis dubium est, an inter duos terminos finitos possint multiplicari mediæ naturæ in infinitum, de quo alias. Tertio modo intelligi potest illa multitudo infinita habens certum terminum ex inferiori parte et versus superiorem partem in infinitum crescens sine termino maxime perfecto, sed in infinitum ad alium perfectiorem, et perfectiorem progrediens. Ac denique intelligi potest multitudo in infinitum ascendens et descendens ex utraque parte, ut in gradu angelico facile intelligi potest. Et in his modis facilius intelligitur multiplicatio infinita, præsertim ascendendo. Sed difficilior esse videtur repræsentatio illius multitudinis per speciem finitam, cum in objecto nullus sit terminus perfectionis finitæ. Nihilominus tamen non video claram repugnantiam in hoc, quod tota illa multitudo per unam speciem repræsentetur. Quia totum illud objectum simpliciter finitum

est, ergo per finitam speciem repræsentari potest. Item quia species finita potest repræsentare Deum, prout est in se quod multo plus est, quam illam multitudinem repræsentare. Item quia non oportet, ut talis species per infinitos gradus augeatur, ut in argumento objiciebatur, sed sufficit, ut sit indivisibilis entitas superioris naturæ et eminentioris entitatis, licet in illo gradu finita sit.

15. *De potentia tamen ordinaria aliter sentiendum.*—Nihilominus tamen addo, inter species connaturales Angelorum non dari, nec naturaliter dari posse speciem, quæ repræsentet multitudinem infinitam non terminatam ad aliquod extremum finitum, et in illo ordine summe perfectum. Declaratur, et probatur, quia nullus Angelus cognoscit se, vel superiorem Angelum per universalem speciem, quia se cognoscit per suam essentiam, tanquam per speciem sibi adæquatam respectu illius actus, quo se cognoscit, et comprehendit. Et consequenti ratione quemlibet superiorem Angelum cognoscit per singulares species, unumquemque videlicet per propriam, et particularem: quia superior Angelus respectu inferioris est objectum excedens aliquo modo virtutem ejus, et ideo tam actus, quam species repræsentans unum Angelum superiorem, sunt adæquata virtuti Angeli inferioris, ac propterea respectu superiorum non dantur inferiori Angelo universales species sed particulares. Quæ ratio etiam de æqualibus probat, ut statim amplius exponam. Hinc ergo fit, ut species universales Angelorum semper habeant terminum, ascendendo in perfectione rerum, quas repræsentant, quia si species universalis repræsentat Angelos, vel solos, vel cum aliis rebus, omnes erunt minus perfecti, quam ipse Angelus, cujus sunt species; si vero repræsentet res alias inferiores Angelis, etiamsi infinitas syncathegotematice repræsentet, omnes continebuntur infra totum ordinem angelicum et infra infimum Angelum, ergo nunquam potest species intelligibilis connaturalis Angelo repræsentare infinitam rerum multitudinem ascendendo in infinitum simpliciter in gradu perfectionis, sed solum quatenus sub certo aliquo termino tantæ perfectionis procedi potest in infinitum, vel in individuis æque perfectis, vel in speciebus inæqualibus, et semper minus perfectis versus infimum gradum.

16. *An, et ad quæ objecta restringantur species universales Angelorum. — Resolutio bimembris.*—Et hinc obiter potest definiri dubium incidens, nimirum, esto Angelus habeat species universales, an necessarium sit omnes ejus species esse universales, vel possit simul aliquas particulares habere: et si in hoc est aliqua varietas, quæ ratio illius reddenda, seu quæ regula in ea servanda sit. Respondeo breviter, inter species Angelorum quasdam esse naturaliter inditas, quæ res ordinis naturalis repræsentant, alias esse acquisitas per actionem creati objecti, quæ internos, et liberos actus mentis repræsentant, aliæ vero esse possunt species supernaturalis ordinis divinitus supra debitum naturæ infusæ, et res supernaturales repræsentantes. Hic de primis tantum agimus, et in eis regula tacta in universum vera videtur, scilicet, unumquemque Angelum, qui per universales species cognoscit, habere illas de omnibus inferioribus rebus, et de solis illis: nam res æquales, et superiores per particulares species cognoscit. Ratio prioris partis affirmantis est, quia supposita capacitate universalium specierum, eadem est ratio universalitatis earum respectu omnium rerum inferiorum; ergo omnes cognoscit Angelus per universales species. Consequentia est clara, quia non est constituenda diversitas sine fundamento. Antecedens autem probatur, quia ratio universalitatis talium specierum est excellentia virtutis intellectivæ Angeli respectu inferiorum objectorum, ut dictum est. At hæc ratio in omnibus locum habet, ergo. Probatur minor, quia nulla species repræsentans unam tantum rem inferiorem est adæquata lumini intellectus superioris Angeli, ergo omnes tales species infunduntur Angelo universales, id est, res plures simul repræsentantes. At vero pars altera negativa, seu exclusiva in fine superioris capitis probata est, et ex contraria ratione facile ostenditur, quia sicut propria essentia Angeli est quasi particularis species ad cognoscendum seipsum, quia illud objectum est quasi adæquatum tali potentiæ, ita quilibet Angelus eamdem servat proportionem æqualitatis ad intellectum alterius Angeli sibi æqualis, si illum habet, ergo unumquemque Angelum talem congnoscit alius Angelus per particularem speciem ejus, et a fortiori de quolibet perfectiori Angelo idem concluditur. Et ita ratio differentiæ inter utramque partem in promptu est, quia repræsentatio, et cognitio unius rei perfectioris ordinis, vel specici, æquivalet pluribus inferioribus, seu minus perfectis, et ideo species particularis rei majoris, vel æqualis perfectionis cum ipso Angelo cognoscente æquivalet, vel excedit speciem universalem rerum inferiorum, ideoque licet de inferioribus

universales species recipiat, de superioribus, vel æqualibus particulares accipit. De speciebus etiam actuum liberorum, vel internorum, quas Angelus ab ipsis rebus cognitis acquirit, credimus species esse particulares, sicut de speciebus actuum præteritorum supra diximus, et de cogitationibus cordium infra dicemus. Quid autem de speciebus supernaturalium rerum ordinis gratiæ dicendum sit, infra tractando de illarum rerum cognitione videbimus.

CAPUT XV.

UTRUM ANGELI QUO SUPERIORES, EO PER SPECIES UNIVERSALIORES INTELLIGANT.

1. *In qua opinione procedat quæstio.* — Quæstio hæc non videtur habere locum in opinione eorum, qui Angelos per species intelligere negant, quia si species non habent, nec magis, nec minus universales illas habebunt. Quamvis autem hoc ita sit, similis quæstio in ea opinione tractari potest de specie expressa, seu de actu intelligendi, videlicet, an unus Angelus per unum actum, verbum, aut speciem expressam plura cognoscat, seu repræsentet, quam alius. Nam quoad hoc eadem est difficultas, præsertim quia infra ostendemus, de specie impressa, et actu in hoc esse cum proportione loquendum. Potius ergo omittendi sunt auctores, qui negant absolute species universales in Angelis, nam hi consequenter, et a fortiori negant species et actus magis, vel minus universales, sed quia ex eodem fundamento procedunt, non est, quod cum illis amplius disputemus. Deinde omittendi sunt, qui tantum ponunt in Angelis species a rebus acceptas : nam illi etiam in hoc pares faciunt omnes Angelos, et consequenter non admittunt in eis discrimen in specierum universalitate. Loquor autem de his, qui tantum species acquisitas ponunt : nam si qui ponunt acquisitas species singularium materialium, et de naturis universalibus ponunt species infusas, si in istis admittant universalitatem in repræsentando plures naturas, consequenter etiam poterunt illis speciebus tribuere universalitatem majorem, vel minorem pro diversitate perfectionis Angelorum, quibus infunduntur. Tertio prætermittenda est opinio Henrici, qui per contrarium extremum dixit, omnes Angelos cuncta intelligere per unam speciem æque universalem, vel potius universalissimam, talis enim est habitus scientialis, quem ille posuit in omnibus Angelis, ut in superioribus vidimus. Veruntamen et sine fundamento potuit talem habitum, ut supra ostensum est, et non minus gratis in illius universalitate omnes Angelos æquales facit, imo etiam contra rationem, ut proxime videbimus.

2. *Quid sentiat Vasquez in proposita quæstione.* — His ergo omnibus omissis, inter eos, qui universales species Angelis tribuunt, nullum theologum invenio, qui absolute negaverit, perfectiores Angelos per universaliores species intelligere. Solus Vasquez, 1 p., d. 203, quamvis absolute species neget, tamen ex hypothesi, illis positis, dicit, non posse cum fundamento affirmari, perfectiores Angelos per universaliores species intelligere. Quia etiamsi in hoc non possit repugnantia ostendi, ut ipse etiam concedit, non satis hoc est, ut asseramus, ita esse, quia non repugnat, nisi aliqua positiva ratione id ostendamus. Hic autem, ait, non solum non possumus ratione certa aliquid de hac varietate universalium specierum affirmare, verum nec probabili conjectura aliquid determinate judicare. Fundatur, quia licet ex majori et minori perfectione naturæ angelicæ inferatur major et minor perfectio in speciebus, non tamen sequitur quod hæc inæqualitas perfectionis in speciebus intentionalibus posita sit in majori vel minori universalitate, quia potest illa inæqualitas esse in meliori et perfectiori modo res easdem repræsentandi. Imo etiamsi istæ species infundantur a Deo, ait ab ejus voluntate pendere, quod magis vel minus perfectas species diversis Angelis infuderit, quia cum æquali specie posset perfectior Angelus perfectius intelligere.

3. *Refellitur.*—Sed hic auctor imprimis non loquitur consequenter, et ad hominem possumus contra illum argumentari, quia in superiori disputatione dixit, suppositis speciebus, non esse negandas Angelis universales species, quia possibiles sunt sine contradictione. *Quod si fieri possunt* (inquit) *id, quod majoris perfectionis est, Angelo denegari non debet, ita ut quo perfectiores Angeli sint, per pauciores species intelligant.* Quibus in verbis expresse affirmat non solum universalitatem specierum, sed etiam in illa varietatem cum proportione ad perfectionem naturæ angelicæ esse admittendam, si non repugnet, quæ est communis sententia, ut videbimus: cur ergo gravissimis theologis tribuit, quod sine probabili conjectura locuti sunt, vel quomodo ipse affirmare ausus est, quod nec probabili ratione conjectari posse postea dixit? Deinde supposita non repugnantia talium specierum magis et minus

universalium, non solum ratione probabili, sed etiam veluti ex terminis credibilibus statim apparet, species illas juxta proportionem naturarum angelicarum distribuendas fuisse.

4. *Vera conclusio affirmans. — Probatur ex D. Dionysio. — Vasquii expositio ad citatum locum Dionysii.*—Igitur generatim ac simpliciter loquendo, affirmari potest et debet, Angelos perfectioris naturæ et intellectualis luminis excellentioris per universaliores species intelligere, ac subinde superiores Angelos eamdem rerum multitudinem per pauciores species cognoscere. Ita D. Thomas, dicta q. 55, art. 3, et sequuntur ibi Cajetanus et reliqui fere moderni expositores, Capreolus, in 2, d. 3, quæst. 2, art. 1, concl. 8, et art. 3, ad argumenta contra illam, Ferrariensis 3, contra Gent., cap. 98, in ultimo dubio ad argumenta contra tertiam conclusionem, Ægidius, in 2, d. 3, 2 part. distinct., quæst. 2, art. 2, dubio 3 et 4, et ibi Argentina, quæst. 2, art. 4, in ultima ejus parte, Malonius, disp. 13, sect. 2, et citatur etiam Hervæus ibi quæst. 4. Omnes probant assertionem hanc ex Dionysio, c. 12, de cœlesti Hierarch., cujus verba sunt: *Cherubim ordo sapientiæ celsiori, scientiæque communicat, qui vero sub illis sunt sanctorum spirituum ordines, et ipsi sapientiæ participes sunt quidem, particularis tamen pro modo suo, atque inferioris.* Ubi docet inferiores Angelos inferiorem habere scientiam, in hoc specialiter, quod particularem illam habent, utique respectu superiorum. Respondet Vasquez, non vocare scientiam particularem, quia sit per species minus universales, quia de his speciebus nec verbum habet Dionysius, sed particularem vocare, quia est de paucioribus rebus: nam inferiores Angelitate pauciora sciunt, quam superiores. Et hoc confirmat ex translatione Perionii, qui ultima verba sic vertit: *Sed tamen ejus, quæ pars est ad illos, et quæ inferiorem locum tenet;* scientiam enim inferioris Angeli partem scientiæ superioris vocat ex parte objecti, quia est de rebus paucioribus.

5. *Improbatur.*—At in hoc sensu falsa esset scientia Dionysii: nam loquitur de scientia naturali Angelorum, in qua non est inæqualitas inter Angelos quoad multitudinem rerum scitarum ut est constans inter omnes theologos, et ex dictis hactenus satis constat. Imo etiam de scientia supernaturali et permanente (ut sic dicam) idem est, quia omnia, quæ habitualiter ac permanenter, supernaturaliter scire oportet, omnibus sanctis Angelis nota sunt, vel in Verbo, vel extra Verbum. Aliqua vero per speciales revelationes aliqui scire possunt, quæ non sint nota omnibus, de quibus esse solent speciales illuminationes, ut infra suo loco dicetur. Tamen neque Dionysius in illo loco de his tractat, neque in illis semper excedunt superiores Angeli inferiores: nam interdum potest revelari Angelo inferiori aliquid pertinens ad ministerium ejus, quód non omnibus Angelis superioribus revelatum sit, quia ad eorum opus non pertinebat, ut annuntiatio angelica, vel similia. Quod vero ad translationem spectat, cum textum Græcum non habeamus, imprimis dicimus, translationem Ambrosii Florentini, quam prius retuli, minoris auctoritatis non esse. Deinde addimus, translationem Perionii eumdem sensum admittere, et in illo accipiendam esse, ne falsam sententiam contineat: vel certe si scientia inferioris Angeli dicatur pars scientiæ superioris ex parte rerum cognitarum, intelligendum id est de scientia actuali, quæ est tota simul, non de habituali, quæ successive potest varias res contemplari, sic enim comparando scientias actuales, vere dici potest inferior Angelus, cæteris paribus, pauciora actu cognoscere, quam superior, nihilominus tamen in scientia habituali non est inferior in dicto sensu, quia omnia, quæ superior scit, inferior contemplari potest, licet pluribus actibus. Et ita idem sensus redit, sive actualis scientiæ pars, vel partialis, sive particularior appelletur. Quia vero species per se ad habitualem scientiam pertinent, ideo ratione specierum non potest dici particularis scientia inferioris Angeli, nisi quia per species magis particulares habetur. Quod autem dicitur, Dionysium nihil de speciebus docuisse, licet sub eo nomine verum fortasse sit, sub nomine scientiæ, vel radii, ac luminis illas comprehendit. Nec enim negare possumus, quin Dionysius scientiam etiam habitualem tribuat Angelis, cum non senserit, omnia, quæ sciunt, semper actu contemplari, ut infra videbimus. Scientia autem habitualis non est sine speciebus, ut dixi. Ac denique si de actu scientiæ angelicæ Dionysius sensit, in inferiori Angelo esse partem, vel particularem respectu superioris, hoc nobis satis est, ut consequenter ad doctrinam ejus etiam in speciebus sit ponenda eadem differentia, sive Dionysius de speciebus locutus fuerit, sive non fuerit, quia species proportionem ad actus servant.

6. *Dionysii locus alter inducitur. — Prædicti loci evasio, nec fundamentum habet, nec vim illius enervat.*—Allegatur etiam Dionysius in eod. lib., cap. 15, ubi exponens metaphori-

cam Angeli repræsentationem sub figura hominis, eamque metaphoram ad singula membra hominis applicans, de dentibus sic inquit: *Porro dentes divisionem indultæ sibi perficientis alimoniæ, alentisque perfectionem exprimere credimus. Quælibet enim substantia spiritualis, quam ab angustiore perceperit unicam, et uniformem intelligentiam, provida virtute dividit, atque multiplicat, dum inferiorem quoque pro captu suo promovet, atque subtollit.* Ubi aperte docet, superiorem Angelum unica intelligentia percipere, quam in plures multiplicat in Angelo inferiori, ut ab illo percipi possit: ergo docet, superiores Angelos universaliorem scientiam habere, ac proinde etiam universaliores species, ut argumentati sumus. At respondet dictus auctor, loqui Dionysium ibi de supernaturali cognitione Angelorum, quam per divinam revelationem accipiunt, et de illa docere superiorem Angelum plura cognoscere unico conceptu, quæ inferior pro captu illius in plures conceptus distribuit. Sed fortasse sine causa limitatur sermo Dionysii: sed demus, loqui Dionysium de supernaturali cognitione, quæ ex divina revelatione ad inferiores Angelos per illuminationem superiorum descendit. Inde tamen imprimis sumo argumentum ad cognitionem naturalem: nam cognitio supernaturalis infunditur modo naturæ accommodato, quia unum quodque recipitur ad modum recipientis: sic ergo in revelatione supernaturali Angelus superior unico conceptu plures percipit, quas inferior non nisi pluribus potest commode concipere: profecto magnum argumentum est, connaturalem modum cognoscendi superioris esse simpliciorem, et universaliorem in hoc, quod plura uno actu, ac subinde uno principio proximo, seu una specie ex natura sua cognoscit. Deinde sumo etiam hinc indicium ad explicandam mentem Dionysii in priori loco, et similibus, ubi cognitionem inferioris Angeli comparatione superioris particularem, vel quasi partem vocat: nam profecto ita loquitur, quia cognitio inferioris magis divisa est, et quasi in partem distributa respectu perfectioris conceptus superioris Angeli: eodem ergo modo se habent species, quæ conceptibus commensurantur. Et ita potest hæc sententia confirmari ex his, quæ cap. 7, de cœlesti Hierar., de prima Hierarchia, et excellenti, ac universali modo cognoscendi, ejus idem Dionysius tradit: item ex his, quæ de anima, et intelligentiis docet, cap. 7, de divin. Nominib., ubi animæ naturale esse dicit, *per signa inferiora, et dividua cognoscere,* angelicam vero naturam universalius cognoscere, et plura in unum colligere.

7. *Ratione etiam probatur conclusio.* — Ratione probatur eadem sententia, supposita priori quod Angeli habeant species universales, et cum proportione argumentando. Ideo enim gradus angelicæ naturæ universales species habere creditur, quia et illæ species possibiles sunt, et perfectiores, et illa perfectio est satis consentanea excellentiæ angelicæ naturæ in gradu suo, et non est, cur illi denegetur, sed cum eadem proportione universaliores species possibiles sunt, et perfectiores, quam minus universales, et illa major perfectio est consentanea majori excellentiæ Seraphinorum, vel Cherubinorum, verbi gratia, ergo non est, cur illis denegetur respectu inferiorum. Neque enim satis est dicere, sufficienter salvati posse majorem perfectionem sine majori universalitate, quia potest esse major perfectio quasi intensiva, sine plurium rerum repræsentatione. Si enim hæc evasio admittenda est, profecto nulla universalitas in speciebus angelicis inde probari poterit, sicut per similem objectionem Scotus intendit. At vero qui universales species admittit, illa evasione non obstante, profecto, consequenter loquendo, non potest illa uti ad rationem factam evacuandam, cum eadem ratio, et proportio servetur: Unde dicendum est, non minus pertinere ad excellentiam intellectualis naturæ, unico, ac simplici principio plura concipere, ac penetrare, quam singula clarius, ac exactius cognoscere. Imo eo ipso quod species universaliorem habet repræsentationem, requirit lumen altius, et actum etiam superiorem, ac proinde excellentiori modo singula repræsentantem, ergo perfectior virtus superioris Angeli hunc etiam excessum in universalitate simul cum aliis requirit, nec est, cur illi denegetur.

8. *Confirmatur deinde.* — Et confirmatur, nam Deus, quia est summe intellectivus, non solum clarissimum, sed etiam universalissimum, ac simplicissimum cognoscendi modum habet, et Angeli quia in gradu intelligendi Deo proxime accedunt, illas omnes perfectiones intelligendi simul cum universalitate aliquo modo participant, ergo eadem ratione illi Angeli, qui in essentiali perfectione Deo propinquiores sunt, universalitatem, ac simplicitatem cognitionis simul cum aliis proprietatibus perfectæ cognitionis magis participant, ergo etiam habebunt principia cognoscendi, seu species universaliores. Denique inter homines

excellentia ingenii non solum in claritate, sed etiam in universalitate aliquo modo commendatur, quia majus acumen intellectus in eo etiam consistit, quia ex uno principio plura cognoscit; et causa excellentior per unam virtutem plura efficit, et virtus quo excellentior, eo est universalior: cum ergo non idem cum proportione de speciebus Angelorum superiorum sentiemus? Profecto hæc omnia attente considerata, plus faciunt, quam verisimilem conjecturam.

CAPUT XVI.

QUOMODO VARIETAS IN SPECIERUM UNIVERSALITATE DIVERSIS ANGELIS CONVENIAT.

1. *Non est quæstio de diversis Angelis numerice tantum.—Sed diversis genere vel specie.* — In applicanda regula indefinite tradita ad superiores et inferiores Angelos magna est inter doctores difficultas. Prius vero quam illam proponam, suppono, non esse quæstionem de Angelis tantum numero differentibus, si juxta nostram sententiam aliqui tales sunt sub omnibus speciebus ultimis Angelorum. Nam inter illos sine dubio nulla est varietas in universalitate specierum, sed omnes Angeli ejusdem speciei ultimæ species habent æque universales vel particulares. Quia vel omnes sunt absolute et simpliciter æque perfecti, et sic non habet in eis locum ullo modo regula proposita: vel licet inter illos sit aliqua inæqualitas in perfectione individuali, illa non sufficit ad inæqualitatem in universalitate specierum, quia species magis et minus universales essentialem diversitatem habent , quia universalior species altioris rationis est, et inferiores ac particulares species quasi eminenter continet. At vero individuales substantiæ licet inæquales secundum numerum sint, non habent actus, vel principia operandi specie diversa, sed ad summum magis vel minus perfecta in entitatibus singularibus, sicut de animabus et intellectibus humanis multi opinantur. Est ergo quæstio de Angelis essentialiter differentibus, inter quos, ut in præcedenti libro notavimus, potest esse differentia specifica, vel sub proximo genere ultimo, vel sub genere subalterno remoto aut remotiori: nam prior esse censetur inter Angelos ejusdem ordinis vel aliquos, aliæ possunt inter varios ordines vel hierarchias cogitari, ut in eodem libro primo late tractatum est. Est ergo nunc quæstio, an differentia in universalitate specierum, sit inter Angelos differente specie, vel solum inter differentes genere proximo aut remoto, seu inter Angelos diversarum hierarchiarum, aut ordinum, aut alio simili modo.

2. *Prima sententia asserens de diversitate solum generica.*—Hoc posteriori modo opinatur Ferrariensis supra, explicando tertiam conclusionem D. Thomæ, quia (ut ait) non est necesse, ut omnes Angeli sub eodem proximo genere contenti, licet specie differant, per pauciora principia intelligant, eo ipso quod perfectioris speciei sunt. Sicut non est necessarium, ut animalia perfectiora per pauciores sensus intelligant. Et fuit hæc opinio Hervæi supra, articulo quarto, qui loquitur de Angelis differentibus specie sub eodem genere proximo, et de illis dicit, posse omnes intelligere per species æque universales, inter eos vero, qui differunt genere proximo, dicit inveniri differentiam in specierum universalitate. Et in eamdem sententiam inclinat Ægidius supra ad quartum dubium, imo sentit, etiam Angelos diversorum generum proximorum posse per species æque universales intelligere. Et a posteriori id probat, quia alias si omnis Angelus quo superior eo universaliores species, ac subinde numero pauciores haberet, ascendendo per gradus, seu naturas Angelorum, facile deveniremus ad Angelum cognoscentem omnia per unam speciem, et consequenter superior illo vel per nullam speciem cognosceret, vel non per universaliorem, quam alius minus perfectus.

3. *Secunda sententia afferens de specifica etiam diversitate.* — Nihilominus contrariam sententiam docet Capreolus supra ad argumentum contr. 7 conclus., et Cajetanus, dicto art. 3, et sequuntur frequentius moderni Thomistæ, et expositores D.Thomæ, in dicto art.3. Quia divus Thomas ibi simpliciter, et indefinite loquitur, dicens, *Angelos, quo superiores sunt, eo per universaliores species intelligere, quia sunt similiores Deo;* quæ verba, et ratio cum eadem proportione ad omnes Angelos in essentia perfectiores applicantur. Idem habet, quæstione 8, de Verit., art. 10. Expressius tamen ita declaravit hæc loca in quæstione disputata de Anima, art. 7, ubi in corpore dicit: *In substantiis spiritualibus ordo graduum diversarum specierum attenditur secundum comparationem ad primum agens, quod est perfectissimum, et ideo in eis prima species est perfectior secunda, et sic deinceps usque ad ultimam.* Et cum eadem proportione concludit: *Quanto*

substantia spiritualis fuerit primo agenti propinquior, tanto in sua natura simplici perfectione habet bonitatem suam, et minus indiget inhærentibus formis ad sui completionem. Et hoc quidem (ait) *gradatim producitur usque ad animam humanam,* etc. Et in solutione ad 3, id repetit, dicens, *In diversis Angelis esse species intelligibiles diversas, et quanto unusquisque est Deo propinquior, tanto habere formas intelligibiles magis elevatas et virtuosiores ad plura cognoscenda.* Est autem advertendum, D. Thomam loqui absolute de omnibus, et singulis Angelis, quia supponit omnes esse specie diversos. Nos autem cum proportione loquimur de singulis speciebus Angelorum, et omnes Angelos unius speciei quantum ad præsentem quæstionem attinet, tanquam unum reputamus, et in hoc sensu eisdem verbis semper utemur. Unde potest hæc sententia confirmari ex Dionysio supra, quatenus sentit, omnem Angelum etiam infimum per pauciores, vel universaliores species intelligere, quam animam rationalem: nam eadem ratione Angelus proxime superior infimo per universaliora principia, quam ille, intelliget, et sic de cæteris.

4. *Approbatur secunda sententia.* — Inter has opiniones major est incertitudo, et ambiguitas, quam in generali assertione capitis præcedentis. Quoniam ea, quæ sunt universaliora, et magis confusa, facilius, ac proinde certius assequimur, ut quod inter Angelos sit essentialis differentia fere certo credimus, an vero hæc sit inter singulos, vel quanta, aut qualis sit, valde est ambiguum. Ita ergo licet in præsenti multo sit probabilius, in Angelis non solum esse universales species, sed etiam in hac universalitate aliquam esse inter eos varietatem, magis obscurum et ambiguum est, quanta sit hæc varietas, vel quomodo ad diversas species, vel ordines Angelorum applicanda sit. Nihilominus tamen absolute censeo probabilius, omnes Angelos, quo in essentia sunt perfectiores, eo intelligere per species universaliores. Quia omnis Angelus etiam infimus intelligit per species aliquo modo universales, ergo semper Angelus superior intelligit per species universaliores. Antecedens patet ex dictis capite præcedenti, et specialiter declaratur, quia intelligendum imprimis est de propria universalitate, quæ in repræsentatione plurium rerum, et maxime substantiarum consistit : ut omittam aliam universalitatem minus propriam, quam alii ponunt, de qua infra dicam. Unde consequenter intelligendum est illud antecedens quoad species repræsentantes res inferiores, seu minus perfectas ipso Angelo intelligente : nam respectu perfectiorum aliud dicendum est, ut supra tetigi et paulo post iterum attingam. Et ita ratio illius antecedentis est, quia quælibet virtus angelica est superior hujusmodi rebus a se intelligibilibus, ergo comparatur ad illas, ut virtus universalis, quæ simul plures illarum comprehendere potest, ergo est capax specierum res hujusmodi specialiter repræsentantium, ergo cum illas species a rebus non accipiat, sed ab auctore naturæ inditas habeat, verisimilius est illas recipere universales, et suæ virtuti proportionatas. Hinc ergo probatur prima consequentia, quia quo unus Angelus alium in perfectione essentiali superat, eo habet virtutem universaliorem et efficaciorem, ergo potest plura simul, et uno actu comprehendere, ergo habet etiam species universaliores respectu eorumdem intelligibilium objectorum. Confirmatur, quia (ut Dialectici dicunt) sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis, sed Angelus ex vi spiritualis gradus postulat universalitatem prædictam specierum, et ideo in omni specie etiam infima illam habet, ergo quo magis participaverit essentialem perfectionem et virtutem illius gradus, eo majorem universalitatem specierum postulabit. Denique alias non possemus cum fundamento affirmare, quemlibet Angelum etiam infimum per magis universales species cognoscere, quam animam rationalem, quia posset in alia perfectione claritatis, vel comprehensionis et non in universalitate illam superare, sicut prior sententia de Angelis inter se essentialiter differentibus philosophatur : atque ita tota universalitas specierum angelicarum periclitatur, ergo consequenter loquendo, hæc posterior sententia præferenda est.

5. *Ad exemplum primæ sententiæ in num. 2. — Quo gradus corporeus est perfectior, eo plures habet potentias. — In spiritualibus e contra.* — Nec exemplum de numero potentiarum, aut sensuum animalium, quod Ferrariensis objicit, magni momenti est, alioqui etiam contra ipsum concluderet, Angelos diversorum ordinum, vel generum esse æquales in universalitate, vel numero specierum, quia bruta perfecta sunt diversorum generum etiam remotorum, et veluti diversorum ordinum et quasi hierarchiarum (ut sic dicam) et nihilominus in numero sensuum non differunt, ut patet de terrestribus, volatilibus, aquatilibus, etc. Et deinde in his corporalibus (ut notat Ægidius) quo gradus est perfectior, eo plures

habet potentias, et non e contrario. Ut vegetabilia plures potentias habent, quam inanimata, et bruta, quam vegetabilia, et inter bruta plures habent perfecta, quam imperfecta, et homo plures, quam cætera. In spiritualibus vero e contrario accidit : nam quo ille gradus perfectior est, eo habet pauciores potentias, altioris tamen ordinis. Unde etiam fit, ut in numero potentiarum non sit diversitas in toto gradu intellectuali. Et ideo facile negatur consecutio, seu exempli similitudo, quia numerus potentiarum sequitur gradum rei, seu genus aliquod valde superius : modus autem operandi per singulas potentias, sequitur propriam rei essentiam, et speciem : multitudo autem, seu universalitas specierum est accommodata modo operandi, et ideo sequi etiam potest specificam rationem, ac perfectionem essentialem.

6. *Tractatur ratio a posteriori ex Ægidio in eodem n.* 2. — *Ripæ sententia de universalitate specierum in repræsentando.* — Difficilior objectio est, quam tetigit Ægidius, quæ in hoc consistit, quod non videtur posse hæc tanta varietas in universalitate specierum in omnibus Angelis salvari, quin perveniatur vel ad aliquem cognoscentem sine specie, vel ad aliquos inæquales in natura, et nihilominus æquales in numero, et universalitate specierum. Potest autem hæc difficultas dupliciter expediri. Primo negando utramque sequelam. Ad rationem autem reddendam, et rem totam magis explicandam, suppono universalitatem hanc specierum angelicarum non esse ad repræsentationem plurium quidditatum per singulas species limitandam. Dicunt enim aliqui, omnes Angelos habere species universales in repræsentando plures rerum quidditates, seu specificas naturas, et in hac universalitate superare Angelum superiorem quemlibet inferiorem. Et attribuunt D. Thomæ, eo quod dixerit, *species Angelorum esse universaliores, quasi ad plura se extendentes unamquamque earum*, quia sub nomine plurium non putant posse intelligi individua, sed essentias, seu quidditates, quia commune est omnibus Angelis, ut omnia individua ejusdem speciei ultimæ per eamdem intentionalem speciem cognoscant, ergo differentia in universalitate necessario esse debet in pluralitate quidditatum repræsentatarum.

7. *Rejicitur.* — Sed hæc sententia falsa est, et falsum fundamentum gratis supponit, nimirum omnia individua ejusdem naturæ cognosci a quocumque Angelo etiam infimo per unam speciem : unde enim hoc constat ? aut quo fundamento tam universalis repræsentatio, et cognitio omnibus Angelis etiam infimis tribuitur ? Præsertim quia supra dixi, species Angelorum non repræsentare per se primo naturas communes, specificas, vel genericas, sed singularia, in quibus et in unoquoque illorum rationes universales, et communes repræsentant, ergo intentionalis species repræsentans res singulares, non repræsentat naturam communem, ut primarium, vel adæquatum objectum, ut etiam probatum est, ergo non est necesse, ut species repræsentans naturam communem in uno, vel in duobus individuis, repræsentet illam in omnibus, nulla enim ratio talis necessitatis reddi potest. Præterea si species repræsentans quædam individua unius naturæ, necessario repræsentare omnia, profecto eadem necessitate repræsentabit omnia possibilia ; quod isti non admittunt. Sequela probatur, tum quia quod individua sint aliquando futura, vel non sint, extrinsecum est ad repræsentationem speciei, ergo non est major ratio, cur ab intrinseco magis hæc, quam illam necessario repræsentet : tum etiam quia si aliqua ex illis possibilibus fierent, per eamdem speciem cognoscerentur, ergo signum est, per illam repræsentari. Antecedens patet, nam si detur oppositum, jam esset necessaria nova species ad repræsentanda illa individua, ergo individua ejusdem naturæ possunt repræsentari per distinctas species, ergo idem potest nunc contingere circa individua, quæ aliquando futura sunt.

8. *Vera doctrina de prædicta universalitate.* — Dico ergo, ad hanc universalitatem sufficere, quod una species repræsentet plura singularia, sive ejusdem naturæ specificæ, sive diversarum. Dico etiam non esse necessarium, ut species repræsentans plura individua ejusdem essentiæ, omnia similia repræsentet. Unde ulterius addo, in eodem Angelo posse inveniri species magis, et minus universales, quando cætera non sunt paria : ut, verbi gratia, potest infimus Angelus plures species universales equorum habere, quarum singulæ repræsentent plures equos, nulla tamen omnes, nec in quocumque numero, sed per unamquamque illarum decem, vel viginti, verbi gratia, et nihilominus, non habere species leonis tam universales, quia leones sunt perfectiores in natura, et ideo pauciores possunt simul cognosci per unum actum, et per unam speciem repræsentari, et sic de aliis. Ideoque quando fit comparatio in universalitate, debet

fieri cæteris paribus ex parte objectorum intelligibilium. Atque ita ad veritatem dictæ sententiæ, et assertionis satis est, quod Angelus superior plura individua ejusdem naturæ cognoscat per unam speciem, quam inferior, et hoc modo posset verificari assertio in omnibus Angelis, quamvis nullus eorum etiam supremus haberet species universales repræsentantes simul plures quidditates, seu plura individua specie differentia, verbi gratia, leonem, et equum. Quia ut species sit universalis, satis est quod per eam multa simul cognosci possint, ergo ut sit universalior, satis est quod in eodem ordine, seu in eadem specie plura repræsentet. Accedit, quod species repræsentans plura individua ejusdem speciei, non videtur posse extendi ad repræsentanda etiam individua alterius naturæ specificæ, nisi prius repræsentet omnia individua in natura specifica similia. Quia quo hæc similiora inter se sunt, eo videntur facilius posse per eamdem speciem repræsentari, quod non tantum de aliquando futuris, sed etiam de omnibus possibilibus procedit, quia (ut sæpe dixi) esse, vel non esse futurum, extrinsecum est, et impertinens ad intrinsecam speciei repræsentationem. Non videtur autem necessarium, quod aliquis Angelus etiam supremus habeat species repræsentantes ita universales, ut omnia individua possibilia unius speciei repræsentent, quia illa sunt infinita, et non est necesse, ut species repræsentet infinita, ergo eadem ratione necessarium non est, ut una species etiam supremi Angeli repræsentet plures quidditates, sed satis est, quod singulæ species ejus repræsentent plura individua sub quacumque natura specifica, quam species inferiorum, et idem est cum proportione de cæteris.

9. *Respondetur jam ad rationem Ægidii.— Ad locum D. Thomæ allatum a Ripa in n.* 6.— Sequendo igitur hunc dicendi modum, facile solvitur difficultas ab Ægidio, et aliis tacta, quamvis enim Angeli quo perfectiores, eo universaliores, ac proinde pauciores earumdem rerum habeant species, nihilominus non sequitur perveniendum esse ad Angelum, qui omnia extra se per unam speciem intelligat : nam omnes Angeli saltem habent tot species intelligibiles, quot sunt essentiæ specificæ, seu quidditates rerum, quas intelligunt, et nihilominus de singulis quidditatibus omnes superiores habent universaliores, et pauciores species respectu individuorum ejusdem naturæ, seu speciei, seu respectu totius potentialitatis uniuscujusque naturæ specificæ, et quia hæc potentialitas, seu multiplicatio individuorum sub una specie in infinitum procedit, ideo fieri potest, ut nunquam perveniatur ad supremum Angelum, qui unamquamque quidditatem per unam tantum speciem intelligat, sed per plures. Quod si urgeas, saltem in individuis aliquando futuris esse certum terminum finitum, et ita posse perveniri ad Angelum, qui omnia illa individua per unam speciem cognoscat. Respondeo, tunc alium Angelum illo superiorem cognoscere etiam illa individua per unam speciem, sed universaliorem, quia repræsentabit non solum futura individua, sed etiam aliqua ex possibilibus : nam licet species repræsentans possibilia per se non debeatur Angelo, non est tamen inconveniens, quod ex consequenti, et ex abundantia perfectionis ipsius speciei, ejus repræsentatio etiam ad individua possibilia extendatur. Atque hoc modo licet contingere possit, quod aliqui Angeli inæquales in perfectione cognoscant omnia, quæ sunt per æqualem numerum specierum, nihilominus semper Angelus superior cognoscet per universaliores species per extensionem ad repræsentationem rerum possibilium. Quem modum dicendi quoad hanc partem etiam Capreolus indicavit. Neque obstabit, quod D. Thomas non solum dicit, Angelum superiorem intelligere per universaliores species, sed etiam per pauciores : nam id intelligendum est, quando cætera paria sunt ex parte rerum repræsentatarum, nimirum, quia eadem sunt in numero, et perfectione.

10. *Ampliatur expositio de universalitate specierum.* — Denique ne juxta hunc dicendi modum universalitatem specierum angelicarum in repræsentando, ad solam repræsentationem plurium individuorum ejusdem naturæ per eamdem speciem limitare videamur, addo, fortasse etiam habere species repræsentantes plures quidditates. Unde probabile olim censui, quod non video ab aliis probari, in infimo ordine Angelorum solum esse universalitatem specierum quoad repræsentationem individuorum cum proportionata varietate intra illum gradum. In Angelis vero altioris ordinis dari etiam species universales repræsentantes plures naturas in sola specie ultima, et intra proximum genus differentes : non tamen repræsentando per unam speciem omnes naturas specificas illius generis, sed aliquas et plures, vel pauciores, juxta modum perfectionis, et cum proportionali varietate, et sic ascendendo cum proportione per species universaliores in ordine ad res multas plusquam specie

ultima differentes, et sub generibus magis, vel minus remotis contentas. Nam hoc totum non involvit repugnantiam, et consonat perfectioni Angelorum, et his, quæ de illorum convenientiis, et differentiis essentialibus diximus : nam optime illa distinctio per hos varios cognoscendi modos explicatur. Et ita etiam cessat difficultas tacta : nam cum in his speciebus, et generibus intermediis possit quidam processus in infinitum cogitari, et universalitas hæc specierum possit etiam ad quidditates possibiles nunquam futuras extendi, et illæ possint in infinitum multiplicari, nunquam erit necessarium pervenire ad Angelum, qui per unam speciem omnia extra se intelligat, et ita difficultas cessat.

11. *Altera responsio ad prædictam rationem Ægidii. — Unica species repræsentans omnia possibilia nulli creaturæ est connaturalis.* — Alter modus expediendi illam difficultatem est, concedendo priorem illationem argumenti, et negando posteriorem. Conceditur ergo, Angelum valde perfectum, vel qui supremus fuerit, posse per unam speciem omnia creata extra seipsum intelligere. Quia licet daretur talis species, finita esset, et respectu objectorum naturalium esset ordinis naturalis. Item quia si talis Angelus cognoscit omnes res creatas per tantum numerum specierum intelligibilium, ascendendo cum proportione facile deveniri poterit ad Angelum, qui per unam speciem res easdem cognoscere valeat. Quapropter cum D. Thomas 3, contr. Gent., cap. 98, negare videtur esse possibilem talem speciem, loquitur de una specie repræsentante omnia possibilia simpliciter, de qua verisimilius est, non esse possibilem secundum naturæ ordinem, quia nec esse potest connaturalis alicui Angelo, quia omnis Angelus determinatæ, ac finitæ perfectionis est, illa vero species excederet proportionem ad quamcumque determinatam, ac limitatam naturam. Unde si talis esset Angelus, esset profecto supremus inter omnes possibiles, qui tamen dari non potest, ut nunc suppono. An vero talis species in supernaturali ordine possibilis sit, alibi est disputatum, ut in capite 13, num. 12, tetigimus. Verumtamen illa species, quæ repræsentet omnia creata, vel creanda in aliquo tempore, non excedit proportionem finitæ, ac limitatæ naturæ, et ideo non videtur repugnare pervenire ad Angelum ita perfectum, ut omnia extra se, et Deum per unam speciem intelligat. Imo addit Cajetanus, nunc supremum Angelum ita intelligere : sed hoc magis incertum est, et sine dubio non potest ostendi necessarium, quia licet inter Angelos specie differentes semper superior intelligat per universaliores species, nihilominus in infimo Angelo quoad naturam potest esse tanta multitudo specierum intelligibilium, et tam parva universalitas uniuscujusque speciei, ut licet in omnibus superioribus fiat diminatio specierum, adhuc in supremo plures esse valeant, quod et unusquisque facile cogitare potest, et cum pendeat ex dispositione divinæ providentiæ, non est difficile intelligere, potuisse Deum universa hoc modo disponere, et ad hunc ordinem naturalem capacitatem Angelorum adaptare. Tamen sicut hoc possibile fuit, ita non repugnat, nec videtur inconveniens, quod de facto supremus Angelus naturalia omnia per unam speciem cognoscat, nec est incredibile id fecisse Deum ad ostensionem potentiæ suæ, et ut infra naturæ ordinem se summo quodam modo communicaret.

12. *Ad inconveniens in ratione Ægidii allatum in fine numeri tertii.* — Non tamen hinc sequitur aliud inconveniens, quod in posteriori parte rationis Ægidii inferebatur, superiorem, scilicet, Angelum vel per nullam speciem cognoscere, vel non per pauciores species, quia non possunt esse pauciores species, quam una et consequenter non cognoscere per universaliores species, nihil enim horum sequitur. Ad quod explicandum recolendum est, quod supra dixi, hanc universalitatem specierum solum esse respectu rerum inferiorum, non vero respectu superiorum, vel æqualium Angelorum. Nam ex hoc principio infertur, ut detur aliquis Angelus cognoscens per unam speciem omnes res alias præter seipsum, necessarium esse, ut ille nec superiorem habeat, nec æqualem, quia si illos habeat, licet omnia infra se per unam speciem cognoscat, oportebit, ut tot alias species intelligibiles habeat, quot Angelos æquales et superiores habet : ergo si supponatur aliquis Angelus omnia extra se per unam speciem cognoscens, consequenter supponendum est, nullum superiorem habere : imo nec habitum esse, non solum quia secundum legem ordinariam Angeli omnes simul creati sunt, nec in eorum creatione futura est successio, quantum ex doctrina fidei intelligimus, sed etiam quia licet daremus, Angelum alium supra omnes creatos Angelos fore creandum, illius speciem habuissent innatam Angeli a principio, ut supra cum D. Thoma dixi, quia receperunt Angeli species innatas rerum omnium aliquando futurarum. Ergo si crean-

dus esset Angelus superior omnibus jam creatis, eo ipso supremus Angelus nunc creatus non cognosceret omnia extra se per unam speciem, quia saltem haberet duas, unam Angeli superioris creandi, et aliam reliquarum rerum. Unde tandem concluditur, nunquam posse ascendendo perveniri ad Angelum, qui vel sine specie cognoscat alia a se, vel qui non per pauciores species omnia cognoscat, quam alius sibi inferior in essentia. Nam inferior ultra species rerum inferiorum semper habet aliam speciem sui superioris, quam ipse superior non habet, cum per suam substantiam se intelligat.

13. *Replicatio.—Expeditur.*—Dices, saltem sequitur, Angelum inferiorem cognoscere omnia alia a se per speciem æque universalem ac superiorem Angelum, quod non minus repugnat dictis, quam cognoscere per æqualem specierum numerum. Sequela patet, quia uterque cognoscet omnia sibi inferiora per unam speciem. Hoc autem repugnare probatur, quia si Angelus in natura superior inferiorem superat in universalitate specierum, de omnibus rebus et objectis debet universaliores species habere, quia omnes et singulæ species debent esse proportionatæ lumini ejus, cui infunduntur. Respondetur tamen facile, negando sequelam, quia dato Angelo cognoscente omnia alia a se per unam speciem, per illam speciem non cognoscet seipsum: at superior Angelus cognosceret illum proxime inferiorem sibi simul cum aliis rebus omnibus per unam speciem, et ita licet uterque cognosceret omnia sibi inferiora per unam tantum speciem, nihilominus illa species in superiori esset universalior, quia plus aliquid repræsentaret, nimirum ipsum Angelum inferiorem.

14. *Ulterioris instantiæ solutio.* — Sed instabis: nam saltem ille Angelus inferior cognoscet superiorem per unicam speciem, sicut Angelus ipse inferior cognoscit se per suam essentiam. Respondeo, hoc nullum esse inconveniens, quia superior Angelus altiori modo se cognoscit, scilicet per essentiam suam, et non per speciem comparatio autem in universalitate inter proprias species, et cognitiones, quæ ab illis procedunt, facienda est. Imo addo, etiam duos Angelos inter se inæquales cognoscere tertium utrique superiorem per species particulares, id est, repræsentantes illum solum Angelum superiorem, quia respectu suorum superiorum nullus inferior Angelus est capax universalium specierum, ut supra dixi. Unde necessario sequitur, unumquemque Angelum inferiorem cogoscere omnes superiores suos per singulas species eorum, et quoad hoc nullam esse differentiam inter inferiores Angelos, etiamsi inter se inæquales sint. Neque hoc est inconveniens, aut repugnans dictis, quia non est necesse, ut in omnibus, et singulis speciebus intelligibus omnis Angelus superior excedat inferiorem quoad numerum rerum repræsentatarum, sed satis est, quod indefinite aliquas species habeat universaliores in illo modo repræsentandi. Item quia comparatio hæc in universalitate supponere debet in speciebus capacitatem universalis repræsentationis: nullus autem Angelus est capax universalium specierum respectu suorum superiorum, imo nec respectu æqualium, sed tantum respectu inferiorum, et ideo excessus in universalitate invenitur in speciebus quæ res inferiores repræsentant, non vero in his, per quas superiores vel æquales cognoscunt.

15. *Progreditur proxima solutio.* — Nihilominus tamen semper species superioris Angeli erit perfectior in Angelo proxime inferiori quam in remoto, seu minus perfecto, quia in unoquoque est juxta modum recipientis, et in eo, qui propinquius ad superioris perfectionem accedit, est principium perfectioris cognitionis. Sicut etiam supposita distinctione numerica inter Angelos, perfectiorem speciem intelligibilem habet unus Angelus alterius Angeli ejusdem speciei, quam inferior Angelus de eodem habeat, etiamsi neutra species sit proprie universalis in pluribus rebus repræsentandis, juxta ea, quæ diximus, quia unus Angelus perfectius, et exactius per suam speciem cognoscit sibi æqualem, quam inferior Angelus eumdem sibi superiorem cognoscat. Dices, hunc excessum cognitionis provenire ex lumine, non ex specie, ita enim contingit inter homines, per species æquales unum visum meliorem perfectius eamdem rem videre, vel intellectum acutiorem melius eamdem rem penetrare: sicut etiam melior artifex eodem instrumento effectum perfectiorem efficit. Respondetur imprimis, hoc ipsum in hominibus esse defectuosum, et minus perfectum: nam ad consummatam perfectionem pertinet, ut instrumentum sit proportionatum principali virtuti. Unde licet demus, meliorem artificem cum eodem instrumento perfectius operari quam artificem inferiorem, nihilominus idem melior artifex perfectius operaretur, cum instrumento aptiori, quam cum minus apto. Cum ergo in natura angelica omnia esse debeant ornatissima, et cum magna proportione,

quo meliori lumine Angelus cognoscit aliquod objectum, eo etiam habet speciem meliorem, perfectiorique modo repræsentantem idem objectum. Et fortasse etiam in visu, et intellectu hominis sicut est inæqualitas in perfectione individuali, ita etiam esse potest inter species visivas, aut intellectuales quia ab acutiori intellectu abstrahuntur subtiliores, et meliores, ac efficaciores, saltem per se loquendo, et nisi impedimenta intercedant.

16. *Thomistarum quorumdam responsio alia.*—Addunt etiam nonnulli ex Thomistis, non solum superiorem Angelum habere universaliores species indefinite, sed etiam universaliter, singulas species superioris Angeli esse universaliores singulis speciebus Angeli inferioris. Distinguunt autem duplicem universalitatem, unam in multitudine rerum repræsentatarum, aliam in modo repræsentandi eamdem rem, ita ut per illam possint plures rationes ejusdem rei cognosci, quam per aliam. Et de priori universalitate fatentur non esse necessarium ejus excessum in omnibus, et singulis speciebus superioris Angeli: quod non solum de speciebus repræsentantibus res superiores, sed etiam de speciebus rerum inferiorum aliqui infirmant. De posteriori autem universalitate aiunt, saltem excessum ejus necessarium esse in omnibus speciebus Angeli superioris respectu omnium rerum tam superiorum, quam inferiorum, quia superior Angelus, etiamsi per eamdem vel easdem species aliqua cognoscat, semper cognoscit plures rationes talium rerum, etiamsi res plures non cognoscat, et ita semper quoad hoc habebit aliquo modo universaliores species. Hanc distinctionem indicat divus Thomas, quæstion. 8, de Verit., art. 10, ad 2, et illa utitur Capreolus, supra ad 4, Aureoli ad expediendam difficultatem propositam, et sequitur Soncinius, in Metaphysica, quæstion. 60, ad 1.

17. *Displicet ex parte.*—Verumtamen doctrina hæc non recte accommodatur ad species, quas unusquisque Angelus de rebus se inferioribus habet. Quia respectu earum non potest species perfectioris Angeli repræsentare universalius (ut sic dicam) eamdem rem quam species Angeli minus perfecti, repræsentando nimirum perfectiori Angelo plures rationes illius rei, quam minus perfecto. Quia Angelus inferior per species de rebus se inferioribus cognoscit eas perfecte ex parte ipsarum rerum, quia non solum quidditative, sed etiam comprehensive res illas cognoscit, utique quantum ad essentiam, proprietates, totamque capacitatem naturalem illarum, ergo respectu talium rerum non potest species esse universalior in modo, sed esse debet in numero rerum repræsentatarum. Probatur consequentia, quia non satis intelligi potest, quomodo inter duas cognitiones comprehensivas ejusdem rei una sit universalior alia in modis, illæ ratione sunt intrinsecæ, et connaturales, vel extrinsecæ ordinis naturalis, vel extrinsece ordinis supernaturalis. Primæ necessario cognoscuntur per cognitionem comprehensivam, ut est per se notum, mediæ autem antequam rei adhæreant, etiam cognoscentur per easdem species, saltem ut possibiles, si tamen jam sint in re etiam cognoscentur per eamdem speciem, quia erit principium non tantum comprehendendi, sed etiam intuendi rem, ultimæ vero non cognoscuntur per species naturales, et ideo ad rem non faciunt, quia tam a superiori, quam ab inferiori Angelo ex vi specierum naturalium ignorantur, ut infra videbimus. Igitur major, vel minor universalitas specierum respectu inferiorum rerum, in multitudine rerum repræsentatarum ponenda est.

18. *Ex parte admittitur.*—At vero respectu Angelorum superiorum probabiliter defendi potest modus loquendi Capreoli : nam probabile est, Angelum inferiorem non comprehendere superiorem. Unde fit consequens, quod ex duobus inferioribus inter se inæqualibus, qui magis accedit ad Angelum utroque perfectiorem, magis etiam penetret naturam ejus et virtutem, ac operandi modum, ac proinde ut plures rationes, ac modos in ipso, vel in se, vel in ordine ad effectus, quos potest efficere, cognoscat, ergo consequenter etiam habebit speciem universaliorem dicto modo respectu illius Angeli superioris, quam Angelus seipso inferior habeat. Unde distinctio illa probabiliter acceptari potest, dummodo cum partitione accommoda singula ejus membra cum respectu ad res inferiores, vel superiores accommodentur. Nam respectu inferiorum est propria universalitas plurium rerum repræsentatarum: respectu autem superiorum est tantum in modo repræsentandi. Et præterea hic posterior modus non est certus, sed probabilis, quia non est certum, Angelum inferiorem non comprehendere superiorem, quod postea examinandum est.

19. *Ultima instantia.* — Sed superest ultima instantia, quia si supremus Angelus, qui nunc est, cognoscit omnia, quæ sunt infra ipsum, per unam speciem, ut supponitur et posito alio Angelo superiori isto, solum excederet

ipsum quoad universalitatem speciei, quia per unam speciem cognosceret et ipsum Angelum sibi proxime inferiorem, et cætera omnia ipsis inferiora : in numero autem specierum solum esset differentia, quia primus Angelus omnia præter seipsum per unam speciem cognoscit, secundus vero habet peculiarem speciem primi Angeli et alia omnia præter se, et superiorem per aliam speciem cognoscit : si hoc (inquam) ita est, ut a nobis respondendo dictum est, eadem ratione et proportione idem dicendum esset nunc de secundo Angelo respectu primi, et de tertio respectu secundi, et sic usque ad ultimum. Atque ita ultimus Angelus per unam tantum speciem omnia, quæ infra ipsum sunt, cognosceret, et solum de Angelis haberet multiplicatas species, et singulas de singulis tam superioribus, quam æqualibus : et similiter ascendendo ab infima specie Angelorum ad penultimam, Angelus proximus infimo per unam speciem intentionalem cognosceret omnes res materiales, et præterea omnes Angelos sibi inferiores, et solum de superioribus, et æqualibus haberet multiplicatas, et particulares species, et sic consequenter de cæteris, per singulas species ascendendo. Consequens videtur incredibile, ergo. Sequela videtur clara ex paritate rationis et proportionis. Nam ita se habet ultimus Angelus ad res sibi inferiores quoad proportionalem excessum in perfectione, sicut alius quilibet superior ad omnia inferiora sibi, ergo etiam eodem modo se habet quoad universalitatem cognitionis et speciei, servata proportione. Falsitas consequentis patet, tum quia nullum est fundamentum ad tribuendam infimo Angelo tantam universalitatem in cognoscendo : tum etiam quia sub infimo Angelo immediate est anima rationalis, quæ non nisi per species particulares singulas res cognoscit, ergo non est verisimile, fieri immediate transitum ad Angelum tantam universalem cognitionem habentem : tum præterea, quia difficilius videtur simul repræsentari per unam speciem omnia materialia, cœlos, elementa, mixta, animantia omnia et omnes homines, quam repræsentari simul duos Angelos æquales, vel duas species angelicas proxime superiores, sed infimus Angelus non potest cognoscere duos sibi superiores, vel æquales per unam speciem, ergo nec omnia materialia per unam speciem.

20. *Ejus responsio.*—Respondeo concedendo, hoc totum valde probabiliter sequi ex illa hypothesi, quod unus Angelus omnia sibi inferiora tam spiritualia, quam materialia per unam speciem cognoscat. Neque hoc posito sequitur aliquid contra varietatem specierum juxta perfectionem Angelorum, quia jam diximus, hanc universalitatem spectandam esse respectu rerum inferiorum. Unde licet supponatur, quod singuli Angeli cognoscant res omnes sibi inferiores per unam speciem, nihilominus multitudo rerum inferiorum Angelo perfectiori semper est major, quam multitudo rerum sub Angelo minus perfecto contenta, quia sub priori continentur etiam ipse Angelus minus perfectus et omnes illi æquales, qui tamen sub posteriori non comprehenduntur, et ideo species superioris Angeli semper universalior. Verumtamen saltem sequitur ex illa hypothesi, unumquemque Angelum unam tantum habere speciem universalem proprie, et ex multitudine rerum repræsentatarum, scilicet, illam qua omnia sibi inferiora cognoscit : nam circa reliqua non habet hoc modo species universales, ut dixi, sed ad summum alio modo improprio supra explicato circa solos superiores. Quoniam autem propter argumenta facta difficile creditu est, in omnibus Angelis etiam infimis esse species adeo universales respectu rerum inferiorum, cum sint particulares respectu æqualium, vel superiorum ; ideo vel neganda est illa hypothesis, et procedendum juxta dicta in priori modo respondendi : vel neganda est sequela etiam data hypothesi, et consequenter neganda est proportio. Et ratio reddi potest, quia quo spiritualis substantia est majoris perfectionis substantialis, eo habet lumen eminentius cum speciali excellentia et universalitate, quam non possunt attingere inferiores substantiæ, etiamsi in infinitum sub illa perfectiori multiplicentur. Sed quia hoc non facile potest convenienti ratione explicari, priorem modum præferendum censeo. De qua re aliquid addemus infra, tractando, quomodo possint Angeli plura simul intelligere.

CAPUT XVII.

UTRUM ANGELI NATURALITER HABEANT INDITAM SPECIEM DEI PROPRIAM, PER QUAM IPSIUS ESSENTIAM DIRECTE, ET IMMEDIATE COGNOSCANT.

1. *Deus proportionatum objectum intellectus Angelici. — Status quæstionis.* — Quamvis DEUS in genere entis excellentior sit omnibus rebus creatis, nihilominus in ratione objecti intelligibilis habet quamdam majorem proportionem cum natura intellectus angelici, quam multæ res creatæ, ratione cujus sub naturali

objecto intellectus aliquo modo comprehenditur. Ob hanc ergo rationem optime in hunc locum cadit disputatio de DEO ut ab Angelo naturaliter cognoscibili, postquam de aliis objectis naturalibus dictum est, et prius quam de liberis, et supernaturalibus dicamus. Circa Deum autem distinguendi sunt duo modi cognoscendi, supra tractati, scilicet, directe, et per solum medium incognitum, quale est species, vel indirecte, seu per aliud medium cognitum, et de hoc posteriori modo dicemus capite sequenti. Nunc de priori breviter dicendum est, supponimusque ex fidei doctrina, Angelos non posse naturaliter videre Deum sicuti est, visione clara, et intuitiva, illa enim nemini, nisi per gratiam communicatur, ut in superiori tomo dictum est. Ad illam ergo visionem eliciendam certum est, non habuisse Angelos connaturalem speciem Dei, sed an habuerint illam ad aliud genus naturalis cognitionis Dei minus perfectæ, sed tamen directæ et immediatæ, hoc controvertitur. Supponimus autem cognitionem Dei immediatam per speciem ejus non posse esse, nisi per speciem propriam Dei, per quam quidditative, ut in se est, cognoscatur : tum quia omnis alia cognitio est vel confusa, vel per negationem, vel connotationem, seu analogiam ad aliud, et ideo esse non potest, nisi per medium cognitum et speciem ejus, vel aliquam ad instar ejus formatam, quæ proinde supponit cognitionem ejusdem medii, et per illud tendit in Deum : tum etiam quia per speciem non potest haberi certa, et evidens cognitio, nisi per illam res proprio conceptu, et prout in se est, cognoscatur : nam inde tantum oritur evidentia rei, quando non est per causam, vel effectum. Hic autem agimus de cognitione naturali Dei certa, et evidente, ergo ut sit immediata ex vi solius speciei, oportet, ut per illam speciem cognoscatur Deus proprio, et quidditativo conceptu, et de tali specie est quæstio, an sit Angelis connaturalis, et ideo a principio eis indita fuerit.

2. *Prima sententia affirmans.*—Prima opinio affirmat, omnes Angelos in via habuisse speciem propriam Dei, per quam illum in se, et immediate, ac proprio conceptu cognoscere potuerunt. Ita sentit Scotus, in 2, d. 3, q. 9, et in 4, d. 49, q. 11. Quibus locis illam speciem vocat et naturalem, quia est principium cognitionis naturalis, et supernaturalem, quia a Deo libere infunditur, nec potest aliter comparari, quod est dicere esse naturalem quoad substantiam, supernaturalem autem quoad modum. Verumtamen si in substantia naturalis est, quia Angelus est in potentia naturali ad illam, et quia complet cum intellectu Angeli potentiam activam naturalem ejusdem cognitionis Dei naturalis, profecto simpliciter, et omnimodo naturalis est. Quia quod a solo Deo fiat libere, non satis est, ut supernaturalis quoad modum dicatur, tum quia non habet alium modum magis connaturalem, quo fieri possit, tum etiam quia Deus facit illam ita exigente Angeli natura, tum denique quia alias etiam generatio hominis ratione creationis animæ, supernaturalis dicenda esset. Quamvis autem hoc ad usum vocis pertinere videatur, ad intelligendos auctores, et discernendas opiniones est necessarium : nam Scotum sequitur aperte Bassolus in 2, d. 3, quæst. 3, art. 2, § *Contra istam ;* et tamen in modo loquendi ait, non posse Angelum cognoscere naturaliter Deum per speciem, et nihilominus id posse per speciem supernaturaliter impressam, et deinde supernaturalitatem non aliter, quam Scotus declarat, ac tandem fatetur, per talem speciem semel acceptam Angelum naturaliter cognoscere Deum, sicut est, abstractive : nam quod hæc duo non repugnent, ipse late defendit in quæst. 1 Prologi, art. 2, et idem tenet Major in 2, d. 3, quæst. 2, et nihil distinguit de naturali, et supernaturali, insinuat tamen eumdem sensum in solut., ad 5. Inclinat Marsilius in 2, quæst. 7, a. 1, in 2 ejus p., concl. 8. Item Ochamus ibi quæst. 14 et 15, et quæst. 1 Prologi, art. 5, in principio, et ad dub. 9, et 10, et ibi Aliacensis, quæst. 1, art. 2, Gabriel, quæst. 1, art. 3, et 2, d. 3, quæst. 2, art. 3, in 2, illius p. concl. 3, qui de possibili loquuntur, asserendo, de facto vero dubitando, quia non putant esse modum omnino naturalem, in quo etiam cum dicta ambiguitate loquuntur.

3. *Fundamentum superioris sententiæ.* — Fundamentum hujus sententiæ est, quia non repugnat dari hujusmodi speciem Dei propriam, quæ sit principium cognoscendi illius essentiam abstractive, et talis cognitio non excedit vires naturales Angelorum, si eis talis species detur, ergo data est illis. Consequentia clara est ex superius dictis, quia connaturale est Angelo habere species omnium rerum, quas naturaliter potest cognoscere, et ad omnes actus cognitionis naturali suo lumini in proportionatos. Antecedens vero quoad priorem partem probatur primo, quia notitia abstractiva non includit intuitivam, sed ab illa prescendit, ergo potest esse sine illa, ergo potest dari species repræsentans Deum abstractive

et non intuitive. Nec repugnabit habere prius talem cognitionem Dei, quam visionem, quia licet ordine executionis cognitio abstractiva supponat intuitivam, quando ab illa ducit originem, tamen quando principium cognitionis abstractivæ aliunde infunditur, non oportet, ut intuitiva cognitio præcedat. Altera vero pars ejusdem antecedentis non probatur a Scoto, sed supponitur ut clara : nam sola visio intuitiva Dei excedit vires naturales creaturæ, de cognitione autem abstractiva non est cur facultatem naturalem Angeli excedat. Denique allegat Scotus, Augustinus, 4 de Genesi, et aliis locis, ubi de cognitione matutina Angelorum tractat, et tribui illam omnibus Angelis ante lapsum, unde fit, non potuisse illam ponere in sola visione intuitiva Dei, quia hæc non fuit in omnibus Angelis : ergo non potuit esse nisi hæc cognitio Dei abstractiva per propriam speciem.

4. *Vera sententia negans probatur auctoritate.* — *Probatur etiam ratione.* — *Cognitio Dei quidditativa semper est supernaturalis.* — *Et intuitiva.* — *Intuitiva Dei cognitio nihil addit quidditativæ ipsius cognitioni.* — Dicendum nihilominus est, Angelis non esse connaturalem hanc Dei speciem, nec illis esse in principio datam, et consequenter non habuisse propriam, et quidditativam cognitionem essentiæ Dei. Hæc est sententia D. Thomæ, 1 p., q. 56, artic. 2, quam ibi Cajetanus, et omnes Thomistæ sequuntur, et idem sentit Alensis, 2 p., q. 24, memb. 1, tenet Capreolus, in 2, d. 3, q. 3, art. 1, concl. 6 et art. 3, ad argumentum contra illam, et ibi Ægidius, et alii frequentius. Idem sumitur ex Durando, q. 3 Prologi, num. 7, ubi opinionem Scoti impugnat. Et eamdem satis indicat Henricus, quodl. 4, q. 9, potestque attribui Augustinus, lib. 2 Gen., ad litt., c. 8, quatenus species creaturarum dicit fuisse inditas Angelis a principio : de specie autem creatoris nunquam meminit. Hanc etiam assertionem probavi, lib. 1 de Trinit., cap. 11, ubi propriam rationem a priori hujus resolutionis attigi, nimirum, quia cognitio quidditativa Dei est supernaturalis quoad substantiam, ita ut non possit esse connaturalis intellectui creabili, nedum Angelis jam creatis, ergo species, quæ sit talis cognitionis principium, est ejusdem supernaturalis ordinis, ac subinde non potest esse connaturalis Angelis. Consequentia est optima, quia actus primus, et secundus ejusdem ordinis sunt : nam servant inter se proportionem, tum etiam quia actus primus propter secundum datur. Unde si secundus non est naturæ debitus, nec primus esse potest. Antecedens vero probatur, quia visio intuitiva Dei est actus supernaturalis tam Angelis, quam hominibus, ut est certum, et probatum in superiori tomo, tract. 2, lib. 2, cap. 7 et 8, juncto cap. 18. Sed cognitio Dei quidditativa non potest esse nisi intuitiva, ergo etiam talis cognitio est supernaturalis Angelo. Probatur minor, quia per cognitionem quidditativam necessario cognoscitur Deus ut ens actu existens, imo ut necessario existens, ergo videtur intuitive. Antecedens probatur, quia per cognitionem quidditativam cujuscumque rei cognoscuntur omnia illa prædicata, quæ sunt de essentia rei cognitæ, et maxime illa, in quibus ab aliis distinguitur : sed de essentia Dei est actu existere, qui essentialiter ens necessarium, seu a se, ut aliis locis late probatum est, ergo si cognitio Dei est quidditativa, necessario ostendit illum actum existentem. Et declaratur, quia cognoscens Deum quidditative, necessario cognoscit, illum esse sapientem, sed non minus est de essentia DEI esse existentem, seu actu ens, quam esse sapientem, ergo eadem necessitate cognoscitur Deus existens, per eamdem quidditativam cognitionem. Idemque argumentum ex quolibet alio attributo Dei sumi potest. Prima vero consequentia probatur, quia visio intuitiva solum addit quidditativæ in creaturis, ut terminetur ad rem existentem, ut existens est, sed hoc includit formaliter, et essentialiter cognitio quidditativa Dei, ergo necessario est intuitiva. Atque ita respectu Dei cognitio intuitiva nihil addit quidditativæ, sed explicat quid in illa necessario includatur.

5. *Effugium.* — *Destruitur.* — Responderi potest ex Scoto, cognitionem intuitivam non solum addere, quod sit rei existentis, sed etiam quod sit rei præsentis, possum enim cognoscere rem alibi existentem, quam ergo non intueor, quia præsens non est. Sic ergo ait posse Angelum cognoscere Deum, ut in se est, et ut actu existentem, non tamen videre præsentem, ac proinde nec illum intueri. Verumtamen ne divertamus ad quæstionem generalem de conditionibus ad intuitivam cognitionem requisitis, loquendum est de sola cognitione Dei, et respectu illius dicimus, idem argumentum procedere de illa conditione. Nam præsentia illa non potest intelligi nisi vel secundum tempus, vel secundum localem propinquitatem. Adde tertio sine interjecto impedimento, quod rem cognitam occultet : sed omnibus his modis cognitio quidditativa Dei necessario est rei præsentis. Primo secundum existentiam, et du-

rationem, quia necessario cognoscitur Deus, ut actu existens, et ut æternus, et consequenter ut nunc durans, et coexistens cognitioni sui. In hoc autem consistit præsentia secundum tempus, seu durationem, ut per se patet. Secunda præsentia secundum locum, si includat propinquitatem localem, ad sensum pertinet, in intellectu vero non est necessaria ad intuitivam cognitionem, ut infra de Angelis ostendemus. Verumtamen licet admittatur, etiam illa deesse non potest in cognitione quidditativa Dei, quia ipse non potest esse distans secundum essentiam vel substantiam ab aliqua re creata, ergo nec ab Angelo illum cognoscente, ergo ex hac parte non cognoscet illum, ut absentem, sed ut præsentem. Item ratio facta de existentia, fieri potest de præsentia. Quia per cognitionem quidditativam necessario cognoscitur de Deo, quod sit immensus, et ubique, quia hoc est de essentia Dei, ergo necessario cognoscitur Deus, ut præsens. Tertia vero conditio ad præsentiam necessaria nullo modo deficere potest in cognitione intellectuali, si supponitur esse cognitio rei existentis, et præsentis, seu indistantis, prout in se est : quia impossibile est tali cognitione supposita, objectum, aut existentiam ejus, vel præsentiam occultari. Tum quia quando aliqua res inter objectum, et potentiam interposita occultat objectum, impedit cognitionem, ergo e contrario si cognitio non impeditur, nec impediri potest per rem interpositam, nec intuitiva cognitio impediri potest. Tum etiam quia genus illud impedimenti solum habet locum, quando cognitio fit per medium, accipiendo nimirum speciem ab ipso objecto per interpositum medium, ut in visu, vel auditu, etc., cognitio autem intellectualis pura, ut angelica, non fit per tale medium, et maxime respectu objecti immaterialis, ergo in cognitione mere intellectuali non habet locum tale genus impedimenti. Ut, verbi gratia, quia Angelus videre potest, ut nunc supponimus, quæ in locis distantibus existunt, licet in mediis locis sint aliæ res, vel corpora cujuscumque conditionis interposita, intuitionem rei distantis impedire non poterunt, quia illa cognitio non fit per medium, et per illam videtur res, ut existens in tali loco, et tali modo cum cæteris conditionibus existentiæ, et ita corpora interjecta non obstant, quominus res videatur, ut præsens intellectualiter licet materialiter (ut sic dicam) præsens non sit. Ergo nullo modo potest cognito Dei quidditativa, per quam cognoscitur ut existens, et immensus, ac subinde realiter præsens, propter impedimentum aliquod non esse intuitiva visio. Et hæc possunt a fortiori confirmari ex eo, quod supra diximus, licet res creatæ non habeant ex se, et ex intrinseca necessitate existentiam, nihilominus si supponantur existentes, et per propriam speciem cognoscantur ut in se sunt, non posse illam cognitionem non esse intuitivam.

6. *Confirmatur tandem prædicta vera sententia a posteriori.* — *Divina essentia sine personis intuitive cognosci nequit.*—Potest tandem a posteriori confirmari assertio, quia si Angelus per naturalem speciem, et cognitionem possit cognoscere Deum quidditative, posset etiam naturaliter cognoscere, essentiam divinam esse in tribus personis, et de facto cognoscendo Deum per talem speciem, consequenter etiam cognovisset Trinitatis mysterium. Consequens non videtur admittendum, ergo. Ad hoc respondet Major, negando sequelam, quia non est necesse, ut qui cognoscit rem aliquam, cognoscat omnia, quæ sunt illi rei intrinseca, sive abstractive, inquit, sive intuitive illam cognoscat. Sub intelligit autem Trinitatem solum esse intrinsecam divinæ essentiæ, et ideo non sequi, cognita essentia, cognosci Trinitatem. Addit etiam, se non loqui de cognitione actuali, sed de specie, et potentia efficiendi talem cognitionem. Sed hoc ultimum parum refert, quia tota difficultas est de potestate completa per speciem, nam illa supposita, in voluntate Angeli est actum ejus habere, et si a principio talem speciem habuit, verisimilius est etiam actum habuisse. De primo autem puncto alibi ostensum est, non posse divinam essentiam sine personis intuitive videri. Unde cum ostensum sit, non posse esse cognitionem quidditativam essentiæ divinæ, quin sit intuitiva, consequenter concluditur, per talem cognitionem videri etiam personas. Deinde directe etiam potest demonstrari prima sequela, quia esse communicabilem tribus personis est de essentia divinæ naturæ, sed per cognitionem quidditativam cognoscitur quidquid est essentiale, ergo per talem actum cognoscitur divina essentia, ut communicabilis multis, et ipsamet communicabilitas quidditative cognoscitur, qualis, et quanta sit, et consequenter quod sit ad tres personas: Imo cum in Deo nihil sit potentiale, non cognoscetur ut potentialis, sed ut actualis communicatio, quam sine personis concipere nemo potest. Hoc autem totum tribuere Angelo, ut illi connaturale, absurdissimum est. Quid enim amplius per beatificam visionem in Deo cognoscitur, ex his

maxime, quæ intra ipsum formaliter sunt? Aut cur talis cognitio non beatificaret Angelum, et in Dei amorem voluntatem ejus ex necessitate induceret, eamque impeccabilem redderet? esse ergo Angelus per talem cognitionem, ac subinde per naturam beatus, quod dici non potest.

7. *Respondetur contrariæ sententiæ fundamento.*—Ad fundamentum ergo contrariæ sententiæ imprimis dicimus, in quæstione versari, an species creata Dei prout est in se, sit possibilis: nam Thomistæ negant esse possibilem, qui idem dicent de specie, qua Deus quidditative cognoscatur, quia non potest esse principium talis cognitionis, quin sit principium intuitivæ visionis. Unde si quæ sunt rationes suadentes, unam speciem non esse possibilem, eædem ad alteram, si altera dicenda est, applicari possunt, quod sane in ea sententia consequenter dictum est. Ego vero absolute loquendo, non censeo impossibile infundi speciem qua Deus quidditative cognoscatur. Dico tamen esse impossibile infundi speciem, quæ sit principium quidditative cognitionis Dei, et non intuitivæ. Imo etiam alterius Angeli, seu objecti creari dico esse impossibilem speciem, quæ sufficiat ad illud quidditative cognoscendum, et non ad illum intuitive videndum, si tale objectum, seu Angelus in reipsa supponatur existens, ut ex dictis de modo, quo Angelus intuetur res existentes per innatas species, manifestum est. In Deo autem nulla est necessaria hypothesis, quia actualis existentia in ipsa DEI essentia quidditative includitur. Quapropter sicut species, quæ sit principium videndi intuitive Deum, non potest esse naturalis, nec proportionata lumini naturali Angeli, nisi per lumen gloriæ elevetur, ita nec illa species, qua Deus quidditative, et prout in se essentialiter est, cognoscatur. Et inde respondetur facile ad probationem in argumento inductam, quod licet in aliis objectis creatis abstractiva cognitio possit præscindere ab intuitiva, in Deo, non potest propter specialem rationem, quam in hoc habet, quod est objectum existens essentialiter. Ad testimonium autem Augustini de cognitione matutina respondemus, apud Augustinum non distingui a visione clara, et intuitiva Dei, ut in sequenti tractatu videbimus, et ibi exponemus, quomodo Augustinus cognitionem matutinam omnibus Angelis tribuerit, de quo etiam in libro quinto hujus tractatus dicemus.

CAPUT XVIII.

UTRUM ANGELUS PER SUAM SUBSTANTIAM NATURALITER DEUM COGNOSCAT.

1. *Duplex cognoscendi medium.*—Supponitur in hoc titulo quod supra dictum jam est, Angelum posse naturaliter cognoscere Deum, ac subinde per aliquod medium: quia cognitio, quæ non fit per ipsam substantiam, vel speciem rei cognitæ, sine aliquo medio cognito non fit. Nam (ut sæpe dixi) duplex est medium cognoscendi, scilicet incognitum, quod est species, et cognitum, quod ad causam vel effectum reducitur, ut nunc alia extrinseca media relinquamus. Et medium quidem incognitum semper necessarium est, quia sine aliqua specie non potest fieri cognitio. Est tamen differentia, quod quando cognitio immediate est de ipsa re in seipsa sine alio medio cognitio, fit per propriam speciem objecti cogniti, vel per essentiam ejus unitam potentiæ per modum speciei: quando vero res cognoscitur per aliud medium cognitum, tunc cognoscitur per speciem alienam, utique ipsius medii: cum ergo ostensum sit, Angelum non cognoscere Deum naturaliter per propriam speciem ipsiusmet Dei, relinquitur, solum posse illum cognoscere per speciem alienam, utique per speciem illius rei, quæ est medium cognitum, per quod Deus cognoscitur: vel per propriam essentiam Angeli cognoscentis. Prius ergo de essentia ipsius Angeli, postea de aliis mediis, tandemque de comparatione dicemus.

2. *Resolutio affirmans. — Dubium de modo hujus resolutionis. — Sententia statuens Angelum cognoscere per propriam substantiam Deum tanquam per medium non cognitum.*—Primum igitur certum est unumquemque Angelum per suam substantiam, per quam seipsum cognoscit, cognoscere etiam Deum. Ita docet D. Thomas, q. 6, 56, art. 3, et contra Gent., cap. 98, et interpretes eisdem locis, quos statim referam. De modo autem, quo Angelus Deum cognoscit per suam substantiam, sunt tria dubia. Primum quod in hoc capite tractamus, est, utrum Angelus immediate per suam substantiam cognoscat Deum, vel tantum media cognitione sui. Cum enim sit certum, Angelum per suam substantiam cognoscere seipsum et Deum, difficultas est, an cognitio sui et Dei, se habeant tantum quasi concomitanter, vel habeant ordinem per se, ita ut cognitio sui sit via ad cognoscendum Deum. Priorem modum sequi videntur Capreolus ubi supra in probatione

conclusionis, et clarius in responsione ad primum Scoti contra 6 concl., et expressius Ferrariensis, dicto cap. 98, in secunda ejus parte, § *Ad ejus evidentiam,* 1 et 2. Qui non negant, posse Angelum cognoscere Deum per suam essentiam, ut per medium cognitum, sed dicunt, non tantum illo modo, sed etiam immediate tanquam per speciem licet inadæquatam et imperfectam. Hos sequitur Cumelius, dicto art. 3, licet obscurissime loquatur, et citat etiam Cajetanum, dicto art. 3, sed id non dicit clare, licet respondendo ad 2 Scoti id indicet, nisi exponatur modo infra dicendo. Indicat Alensis, 2 part., quæst. 24, memb. 1, quatenus distinguit cognitionem Dei per substantiam tanquam per imaginem Dei, a cognitione Dei per effectus. Allegatur etiam Henricus, sed sine causa. Fundamentum esse potest, quia Angelus est quædam similitudo Dei, licet imperfecta, impressa a Deo, ergo habet rationem speciei respectu Dei.

3. *Pars negans.—Prima assertio.—Probatur ratione.—Prioris sententiæ auctores quid respondeant.*—Contraria sententia sumitur ex Bonaventura, in 2, d. 3, 2 p., art. 2, q. 2, ad 4 et 6, et Richardo, d. 4, art. 1, q. 1 et 2; Bassolo, d. 3, q. 3, art. 2, concl. 1; et sequuntur ex modernis Vasquez, Molina et Pesantius. Potest autem controversia esse de modo loquendi in uno sensu, et in alio de re, et in priori non oportet contendere, sed veritatem explicare, in posteriori autem hæc posterior sententia præferenda est. Utrumque breviter declaro. Nam imprimis assero, non posse Angelum cognoscere Deum per suam substantiam tanquam per principium directe cognoscendi Deum ut immediatum objectum, præciso omni medio cognito: atque in hoc sensu non posse dici, Angelum cognoscere Deum per suam substantiam, ut per speciem, vel per medium incognitum. Hoc est, quod posterior sententia intendit. Et probatur, quia non potest Angelus cognoscere Deum per suam substantiam, non cognoscendo seipsum, itaque si per impossibile Angelus non se cognosceret, non posset per suam substantiam cognoscere Deum, ergo signum est essentiam Angeli per se tantum spectatam non esse principium cognoscendi Deum, sed solum ut cognitam. Antecedens videtur per se notum, nec a Doctoribus prioris sententiæ aperte negatur. Videntur tamen negare illationem, et tacite ad consequentiam respondere, ex illo antecedenti solum sequi, utramque cognitionem sui, et Dei simul necessario fieri ab Angelo per suam essentiam, non quia illa essentia solum, ut cognita, sit ratio cognoscendi Deum, sed quia simul est ratio cognoscendi se, et Deum, et se quodammodo propinquius, et cum majori proportione. Et ideo non posse quidem Angelum naturaliter uti (ut sic dicam) sua essentia, ut principio ad cognitionem Dei eliciendam, quin simul eliciat cognitionem sui, nihilominus tamen non uno tantum modo esse rationem cognoscendi Deum, scilicet, ut medium cognitum, sed etiam ut rationem cognoscendi per se sufficientem.

4. *Improbantur tamen.*—Verumtamen etiam in hoc sensu non placet illa sententia, et potest urgeri consequentia, quia non solum naturaliter, verum etiam nec supernaturaliter est separabilis cognitio Dei per substantiam Angeli a cognitione ipsius Angeli, sed essentialiter pendet ab illa, seu illam includit: ergo signum est, Angeli substantiam non esse principium immediatum cognoscendi Deum, sed solum quatenus primo est ratio cognoscendi seipsum. Consequentia videtur clara, quia sola concomitantia non sufficeret inducere necessitatem etiam in ordine ad potentiam Dei, imo etiam naturaliter gratis asseritur, et sine fundamento. Antecedens autem probatur primo, quia non potest Angelus per suam substantiam immediate formare aliquem conceptum Dei, si seipsum non concipiat. Aut enim ille conceptus Dei esset proprius illius, ut est in se, et hoc nemo dicit, et a fortiori improbatur ex dictis in capite præcedenti, vel cognoscitur Deus conceptu connotativo, et talis conceptus necessario supponit conceptum Angeli, ad cujus instar Deus concipiatur, ergo est ordo per se, et omnino necessarius inter illa duo objecta, ut per essentiam Angeli cognoscibilia: ergo quod illud medium sit cognitum, per se supponitur ad cognitionem Dei. Secundo, prima cognitio Dei per substantiam Angeli est illa, per quam certo, et evidenter cognoscit Angelus, Deum esse absque usu alicujus speciei intelligibilis alterius rei, sed impossibilis est illa cognitio evidens de Deo, quod sit, nisi Deus videatur aut in se, aut in aliquo effectu suo, sed in se non potest evidenter cognosci existens, quia non cognoscitur in se, nec prout in se est, nec quidditative, ergo illa certitudo, et evidentia debet fundari in cognitione alicujus effectus, quia non est alius, nisi ipsemet Angelus, ergo talis cognitio evidens Dei per se essentialiter supponit, vel includit cognitionem ipsius Angeli, ergo est medium cognitum, et solum ut tale potest esse ratio cognoscendi Deum.

5. *Progreditur improbatio.*—Tertio est ratio a priori, quia licet Angeli essentia sit similitudo, vel imago, aut ad imaginem Dei est tantum similitudo naturalis imperfecta, et inadæquata, non tamen intentionalis Dei, ergo non ducit ad cognitionem Dei immediate tanquam medium incognitum. Antecedens quoad priorem partem est fundamentum prioris sententiæ, quod nos quantum ad illam partem, ut certum admittimus. Addimus vero posteriorem partem, quæ ad rem spectat, quia inde pendet illatio. Probatur ergo illa pars primo ab inconvenienti, quia alias essentia Angeli licet in esse reali esset imperfecta similitudo Dei, in esse intentionali perfecte repræsentaret DEUM, quia hic est modus repræsentandi speciei intentionalis, et potest esse simul cum imperfecta similitudine naturali, ut de aliis speciebus constat. Secundo probatur a priori, quia essentia Angeli non est facta, ut sit quasi instrumentum divinæ substantiæ supplens vicem ejus in ratione objecti intelligibilis, quod est proprium munus speciei intelligibilis, sed est facta, ut sit talis naturæ, in qua sit Deo aliquo modo formaliter similis in suo esse naturali: non est ergo species. Et confirmatur, quia substantia Angeli nunquam potest repræsentare Deum secundum propria DEI, sed solum quantum participiat similitudinem Dei, ergo nunquam potest illa substantia respectu DEI habere rationem speciei, per quam Deus immediate concipiatur proprio conceptu Dei. Et hic probata manet prima consequentia, quia sola species intentionalis est immediata ratio cognoscendi rem a cognoscente distinctam tanquam medium incognitum. Quod a Deo verum est, ut nec divina essentia sit ratio cognoscendi creaturas in se, ut medium incognitum, ut in præcedenti tomo tractando de visione Dei probavi : ergo nec essentia Angeli est ratio per se, et immediate cognoscendi Deum tanquam medium incognitum.

6. *Improbantur deinde ab exemplo duplici.*—Quarto argumentor duplici exemplo. Primum est, quia unus Angelus non potest per suam substantiam non cognitam tanquam per speciem alium Angelum cognoscere, licet sit similior illi, quam DEO, ergo nec Deum poterit. Respondent negando consequentiam, quia propria substantia est effectus Dei. Sed hoc est impertinens ad rationem speciei, seu medii incogniti: nam unus Angelus cognoscit alium per speciem ejus, licet illa species non sit effectus Angeli cogniti, sed Dei. Ratio ergo antecedentis est, quia illa similitudo formalis, et naturalis non sufficit ad rationem speciei, seu principii cognoscendi incogniti, ergo nec respectu Dei sufficiet. Aliud argumentum a simili sumitur ex cognitione DEI per speciem alterius Angeli. Unus enim Angelus cognoscere potest Deum per speciem alterius Angeli, ut statim dicemus: non potest autem illa species esse ratio, aut principium cognoscendi Deum immediate, et in se, sed tantum media cognitione Angeli, cujus est species, ut apud omnes est notum, quia illa species revera non est species Dei, nec per illam cognoscitur Deus ex vi ejus, id est, quia per illam repræsentetur Deus, sed ex vi luminis intellectualis Angeli cognoscentis, quia vim habet, in effectu cognoscendi causam. Et simili ratione si Angelus ipse se cognosceret per speciem accidentalem, eodem modo compararetur illa species ad DEUM, sicut comparatur nunc species alterius Angeli, ergo etiamsi nunc Angelus se cognoscat sine specie per suam substantiam, nihilominus respectu cognitionis DEI pari modo comparatur substantia Angeli, ut habet efficientiam speciei, habet enim illam immediate circa cognitionem sui, quia tantum respectu illius est proprium objectum: ad Deum autem extenditur illa cognitio ex vi luminis angelici ad cognoscendum in effectu causam, ergo per se, et intrinsece est illa essentia medium cognitum respectu Dei, et non potest aliter ejus cognitionem efficere.

7. *Secunda assertio.* — Nihilominus tamen dicendum est secundo, eo modo, quo causa dicitur cognosci per speciem sui effectus, quando in effectu, vel per effectum cognoscitur, etiam dici potest Deus cognosci ab Angelo per suam substantiam tanquam per speciem, id est, per seipsam habentem concursum speciei. Probatur, quia Angelus non habet aliam speciem, per quam vel se vel Deum per se cognoscat, præter propriam substantiam, ergo illa substantia habet eumdem concursum ad cognitionem Dei, quem habet species effectus ad cognitionem causæ, ut, verbi gratia, quem habet species alterius Angeli ad cognoscendum Deum per illum. Et hoc est, quod ad rem pertinet. Unde si auctores prioris opinionis tantum hoc secundum dicere voluerunt, solum in usu vocum ab aliis dissentiunt: nam auctores secundæ opinionis in hoc non contradicunt, sed solum Scotus, et alii, qui negant, Angelum se cognoscere per propriam substantiam sine alia specie, contradicere possunt. Suppositis ergo his duabus assertionibus, in quibus rei veritas consistit, modus loquendi non est ad sermones

improprios, et qui æquivocationem pariant, extendendus.

8. *Primum corollarium.* — Unde infero primo, non recte loqui, qui dicunt, Angelum cognoscere Deum per suam substantiam tanquam per speciem Dei, licet dicere possint cognoscere Deum per suam substantiam tanquam per speciem sui, vel potius tanquam per objectum intelligibile, quod alia specie respectu sui non indiget. Probatur, tum quia substantia Angeli revera non est species Dei, ut probavi, tum etiam quia cum causa cognoscitur per speciem effectus dicitur species causæ, ac subinde non dicitur tunc causa cognosci per speciem suam, sed per speciem effectus, ergo similiter substantia Angeli non est species Dei, nec Angelus cognoscit Deum per illam tanquam per speciem Dei, sed tanquam per speciem sui, qui est effectus Dei. Tum denique, quia tunc solum dicitur aliquid cognosci per aliquid tanquam per speciem, quando est immediata ratio cognoscendi talem rem in ipsa, et sine interventu cognitionis unius rei, per quam in alterius cognitionem deveniatur, Angelus autem non cognoscit hoc modo Deum, per suam substantiam, ut declaratum est. Respondebunt fortasse, quando causa cognoscitur per solam speciem effectus, tunc illam speciem posse dici speciem causæ saltem mediate. Sed hoc, ut dixi, potest ad quæstionem de nomine pertinere, mihi autem ille modus loquendi non placet, quia illæ species per se non repræsentant nisi effectum, causa vero attingitur ex efficacia luminis cognoscentis, et ideo non ita format proprium conceptum causæ, sicut effectus. Quod si aliquando, viso effectu cognoscitur causa per proprium conceptum, tunc non tantum cognoscitur per effectum, sed etiam per speciem sui, ut interdum, viso fumo, cognoscimus ignem ibi esse, ignem distincte concipiendo, ut experientia constat. Si quis autem recte consideret, illa conceptio non fit ex vi solius effectus, sed per aliam speciem, quam de igne habebamus, quæ viso fumo ad operandum excitatur. Unde quoad id non est illa proprie cognitio per effectum, nec per speciem effectus, atque ita species effectus nunquam sufficit ad proprium conceptum causæ, ideoque species ejus dici non potest.

9. *Secundum corollarium.* — Deinde infero, non recte dici, substantiam Angeli sub diversis rationibus esse rationem cognoscendi Deum, ut medium cognitum et incognitum, esset enim hoc verum, si Angelus duobus modis saltem ratione distinctis DEUM per substantiam tanquam per effectum Dei cognitum, et immediate cognoscendo Deum ex vi suæ substantiæ consideratæ præcise in ratione speciei, seu principii cognoscendi, ut sic non cogniti. At hoc falsum est: nam hic posterior modus cognoscendi non est verus, neque habet locum in Angelo, ut probatum est, ergo ficta est illa distinctio duarum rationum formalium, sub quibus Angeli substantia ad cognoscendum DEUM concurrit. Vel e contrario argumentari possumus ostensive, quia cognitio Angeli quatenus ad DEUM terminatur, non est duplicis rationis, sed uno tantum modo attingit Deum quasi per resultantiam ex cognitione sui, ut probatum est, ergo nec in ipsa essentia Angeli, quatenus vim habet speciei, seu principii intelligendi, locum habet illa duplex ratio concurrendi. Patet consequentia, tum quia actus primus adæquatur actui secundo, et ideo si in actu secundo duplex ratio distingui non potest, neque in actu primo poterit: tum etiam quia sicut actus cognoscendi Angeli uno quasi impetu primario ad se, et secundario ad Deum terminatur, ita essentia uno influxu, ac subinde una ratione est ratio cognoscendi Deum per Angelum. Unde si duplex illa ratio medii incogniti et cogniti, secundum rationem distingui potest in substantia Angeli, non utraque respectu Dei, sed prior respectu Angeli, posterior respectu Dei esset distinguenda solum secundum rationem ut jam declarabo.

10. *Tertium corollarium.* — *Cur Angelus unus non sit ratio cognoscendi alium.* — Ultimo infero, frustra etiam distingui ab aliquibus ex dictis doctoribus, Angelum ut effectum Dei, et ut imaginem, vel similitudinem, ut priori ratione dicatur medium cognitum cognoscendi Deum, sub posteriori vero sit ratio cognoscendi etiam non cognita. Nam licet ratio effectus abstractior sit, et sub ea consideratione sit ratio distincta, tamen ratio imaginis intrinsece includit rationem effectus, quia in ratione imaginis includitur origo, ut docuit D. Thomas, 1. p., q., art. 1, et in superiori tomo late diximus : origo autem imaginis imperfectæ Dei, ut est Angelus, est creatio talis effectus, ergo ratio imaginis in Angelo includit rationem effectus. Et cum hac restrictione accipienda est ratio similitudinis. Nam generali modo unus Angelus similitudinem habet alterius, et tamen quia non est cum origine, non est ratio cognoscendi illum, ut etiam Capreolus, et Ferrariensis notarunt, ergo similitudo, quam habet Angelus ad Deum, ideo conducit ad cognitionem ejus, quia est cum pro-

cessione ab ipso, ac proinde, ut includit rationem effectus : et hoc satis clare indicavit D. Thomas, dicto artic. 3, dicens : *Quia imago Dei est in ipsa natura Angeli impressa, per suam essentiam Angelus Deum cognoscit, in quantum est similitudo Dei,* utique ut termini, et ut principii, ac proinde ut includit rationem effectus. Et ideo addit idem Sanctus in fine articuli, *Et ideo ista cognitio tenet se cum speculari,* de qua scilicet, dixit Paulus 1. Cor. 13: *Videmus nunc per speculum in ænigmate.* In eo autem *tenet se cum speculari,* quod sicut non cognoscimus Deum in speculo creaturarum tanquam per medium cognitum, ita et Angelus cognoscit in se Deum tanquam in speculo a se cognito, solumque differt, quia alios effectus, vel imagines Dei cognoscimus nos, et cognoscit ipse Angelus per species aliarum rerum, vel imaginum, se autem ut imaginem Dei non agnoscit per aliam speciem, sed per seipsum. Propter quod dixit D. Thomas, cognitionem, quam habet Angelus de Deo per seipsum, esse medium inter visionem faciei ad faciem, et cognitionem specularem, utique quæ habetur in speculo aliarum creaturarum. Quapropter sicut Angelus cognoscendo DEUM per seipsum, ut per effectum, cognoscit Deum per medium cognitum, ita cum cognoscit Deum per se ut imaginem, vel similitudinem Dei, est etiam medium cognitum, tum quia etiam ut imago non est medium, nisi ut includit rationem effectus, et effectus, ut talis est, non est ratio cognoscendi causam, nisi ut cognitus, tum quia non habet rationem speciei intentionalis respectu Dei, sed formalis similitudinis, et quodammodo naturalis, licet inadæquatæ, et imperfectæ, et ideo non ducit in cognitionem Dei, nisi cognita. Unde licet essentia Angeli respectu ejusdem Angeli possit dici esse medium incognitum ad cognoscendum ipsum Angelum saltem antecessione rationis, quia prius natura, quam sit cognita concurrit, ut principium ad cognitionem sui, nihilominus respectu Dei non potest dici medium incognitum, quia ut cognitio Angeli ad Deum transeat, ordine naturæ supponit sui ipsius cognitionem.

CAPUT XIX.

UTRUM ANGELUS EODEM, VEL DISTINCTIS ACTIBUS SE, ET DEUM PER SUAM SUBSTANTIAM COGNOSCAT.

1. *Prima opinio.*—De hoc puncto quod est alterum dubium ex tribus quæ superiori capite in num. 2, censuimus, nihil expresse invenio dictum a S. Thoma, et ejus interpretes varie loqui, et sentire videntur. Quidam sentiunt esse diversos actus, quoniam unus ex alio naturaliter oritur : non potest autem esse dimanatio unius ab alio sine distinctione. Et hoc sentit Cajetanus ad 2 Scoti dicens, essentiam Angeli, ut cognitam eminentiorem modo Dei cognitionem elicere. Item quia Angelus cognoscit se intuitive, et DEUM abstractive : cognitio autem intuitiva, et abstractiva sunt actus distincti. Propter quod argumentum maxime huic parti adhæret Molina, dicto art. 3. Et simile esse potest, quod se cognoscit Angelus quidditative, et perfecte, ac proprio conceptu, Deum autem valde imperfecte, et per conceptum connotativum, negativum, aut similem.

Secunda opinio.—Contrarium sentiunt Ferrariensis, Ripa, et alii, et probant præcipue, quia alias Angelus cognosceret Deum per discursum, quia nihil aliud est discurrere, quam unum ex alio colligere per actum distinctum. Unde Scotus, in d. 3, quæst. 9, in hoc concordans (ut videtur) cum priori opinione, quod non potest Angelus uno actu cognoscere se, et extra se Deum, colligit, absolute non posse Angelum cognoscere Deum per suam substantiam, quia alias per discursum illum cognosceret. Et ideo Ferrariensis ut respondeat Scoto, negat esse discursum, quia utriusque objecti cognitio per unum actum fit. Secundo argumentor in hunc modum, quia relatio, et terminus eodem actu cognoscuntur, sed Angelus cognoscendo se cognoscit Deum, ut terminum habitudinis transcendentalis, quam ad ipsum habet, ergo cognoscit se et Deum eodem actu. Consequentia cum Majori patet. Minor probatur, quia inde Angelus cognoscendo se, cognoscit Deum, quia cognitio est comprehensiva substantiæ suæ, et ideo illam necessario cognoscit, ut ens participatum, et dependens ab alio, ergo illa eadem cognitio necessario attingit terminum illius dependentiæ, qui est Deus. Attingere autem illum, est cognoscere illum esse, et esse causam suæ substantiæ, et hoc est cognoscere Deum per seipsum, ergo eodem actu.

2. *Pro vera sententia notatio duplicis conceptus.—Prima conclusio.—Angelus eodem actu se et Deum cognoscit conceptu respectivo.—Respondetur contrariis argumentis in numero præcedenti.* — Mihi in hoc puncto distinguendum videtur : nam dupliciter potest cognosci Deus,

uno modo conceptu quasi respectivo, quo cognoscitur ut causa alicujus effectus, et consequenter etiam cognoscitur evidenter quoad quæstionem, an sit, quia cognoscendo evidenter effectum, et dependentiam effectus ab alio, evidenter cognoscitur esse id, a quo dependet. Alio modo potest cognosci Deus conceptu absoluto, ut quando cogitatur ut ens infinitum, omnipotens, etc., sine aliquo attributo, quod includat habitudinem ad creaturam actu existentem. Hunc enim Dei conceptum nos ipsi in nobis experimur, ergo multo perfectior poterit esse in Angelis. Dico ergo, priori modo Angelum cognoscere Deum eodem actu, quo seipsum cognoscit. Hoc probat mihi efficaciter ratio posteriori loco facta; non enim video, quomodo possit effectus, ut dependens cognosci per actum, qui ad ipsam causam non terminetur, si talis effectus, et dependentia ejus, prout in se sunt, evidenter, et quidditative cognoscantur. Item ratio prior de discursu congrua est, licet pendeat ex his, quæ infra de discursu Angeli dicenda sunt. Nec contra hoc obstant motiva prioris sententiæ. Ad primum enim nego esse unum actum, qui realiter manet ab alio, non est enim nisi unus actus, qui primario ad unum, et consequenter ad alium propter necessariam connexionem terminatur, et ideo secundum rationem dicitur prius attingere unum, quam aliud, non tamen secundum rem, vel causalitatem realem. Ad secundum vero dicimus, non esse inconveniens, quod respectu diversorum unus actus simul sit intuitiva cognitio unius, et abstractiva alterius: nam in ipsa scientia Dei, vel visione clara DEI hoc reperitur. Et sæpe Angelus in re existente, quam intuetur, cognoscit aliam esse possibilem, quam tantum abstractive cognoscit. Et eadem ratione non repugnat, eamdem cognitionem esse perfectam respectu primarii objecti, et non respectu secundarii, quando non est medium adæquatum, vel quando secundarium longe excellentius est. Dices, ergo si Angelus cognoscat simul plures Angelos, verbi gratia, vel alios Dei effectus, habebit simul plures cognitiones Dei, quia cognoscendo unumquemque Angelum, per eumdem actum cognoscet Deum: nam ita cognoscit Deum per speciem alterius, sicut per seipsum, ut statim dicemus. Respondeo concedendo sequelam, nullum enim inconveniens hoc est, quia cognitiones illæ sunt diversarum rationum, seu de distinctis objectis primariis, et inde multiplicantur, et unaquæque potest transire ad objectum secundarium, et nihilominus distinctæ etiam in hoc manent, quia per diversas vias ad illum tendunt.

3. *Secunda conclusio.—Angelus potest formare conceptum absolutum Dei.*—Addo nihilominus, posse Angelum habere proprium actum cognitionis, et conceptionis Dei distinctum ab actu, quo se, vel alios effectus Dei, et per illos Deum cognoscit. Hoc imprimis probo illa ratione, quod Angelus potest cognoscere aliquando Deum conceptu absoluto, id est, non ut terminum dependentiæ, aut alterius habitudinis transcendentalis ipsiusmet Angeli, vel alterius creaturæ ad Deum, neque etiam ut habentem relationem aliquam ad creaturam actu existentem, id est, sub conceptu creatoris, vel alio simili, sed sub conceptu communi adjuncta negatione, ut entis a se, seu non ab alio, infiniti, immensi, omnipotentis, etc. Hic enim conceptus Dei licet absolute sit imperfectus respectu Dei, respectu habentis est magna perfectio : non est ergo, cur Angelo denegetur. At ille conceptus distinctus est ab actu, quo se Angelus cognoscit, quia per se non habet connexionem cum illo. Unde argumentor secundo: nam Angelus potest cogitare de Deo, non cogitando de aliquo objecto creato, ergo illa cogitatio est actus distinctus ab omni actu cognitionis sui, vel alterius objecti creati. Consequentia est per se evidens, quia si esset ille actus cognitio alicujus objecti creati, esset cogitatio illius, quod est contra hypothesim. Probatur ergo antecedens primo ex divo Thoma, quæst. 8, de Verit., art. 3, ad 18, ubi in argumento sumpserat, posse Angelum cogitare de Deo, non cogitando de aliqua creatura, et in solutione id concedit de omni viatore. Et videtur in nobis esse notum experientia, licet pauci fortasse illam habeant, maxime tamen illam habere solent, quia omnia relinquunt, ut pure de DEO cogitent, ut Dionysius docet, multo ergo magis poterit id facere Angelus. Quomodo autem id facere possit, declarare conabimur : non enim omnino facile, et expeditum est.

4. *Ad secundam rationem in numero primo. — Quid ad primam.* — Probatur ergo assertio tertio, quia quando Angelus cognoscit Deum eodem actu, quo se cognoscit, solum concipit Deum tanquam secundarium objectum illius actus, et ut terminum habitudinis et dependentiæ Angeli ab ipso, ergo inde potest sufficienter excitari ad cogitandum de DEO secundum se, et ut primario objecto novi actus, per quem uberius et distinctius cognoscat Dei perfectiones et attributa. Nam per actum, quo se

cognoscit, fortasse solum potest cognoscere Deum ut effectorem suum, et ad summum ut causam primam sui esse. Quamvis autem in hoc attributo virtute contineantur reliqua, fortasse non potest Angelus illo eodem actu omnia penetrare sine majori applicatione sui luminis intellectualis, ergo poterit per illum primum actum excitari ad applicandum intellectuale lumen suum, ut DEUM magis directe et absolute contempletur, et cognoscat illum non solum ut principium suum, sed etiam ut principium primum omnis rei factæ vel possibilis, infinitum et omnipotens. Item ut summum ac purum actum, summeque intellectualem, sapientem, etc. Nam hæc omnia in illo principio continentur, quod Deus est terminus dependentiæ Angeli a sua causa: nihilominus tamen non poterunt omnia in illo penetrari, nisi directe ac per se, et magna applicatione luminis intellectualis cognoscatur. Ergo verisimillimum est, hunc actum esse distinctum ab eo, quo Angelus se et per seipsum Deum cognoscit. Et ita de hoc actu non procedit secunda ratio facta pro prima sententia, quia per hunc actum non cognoscitur DEUS tantum ut terminus dependentiæ angelicæ, sed cognoscitur altiori modo et cognitione magis absoluta, ut declaravi. Neque etiam urget primum fundamentum ejusdem sententiæ, seu argumentum Scoti de discursu, ut in dubio sequenti magis declarabitur.

5. *Tertium dubium ex recensitis capite præcedenti in num. 2. — Ejusque sensus duplex resolutio dubii in priori sensu.* — Interrogari enim potest, an Dei cognitio actualis sit necessario, ac naturaliter conjuncta in Angelo cum cognitione sui, vel ex libertate Angeli aliquo modo pendeat. Quæ interrogatio duplicem potest habere sensum : unus est, an Angelus cognoscendo se, necessario cognoscat DEUM : alius est, an cognoscendo Deum actualiter, necessario etiam cognoscat se. In priori sensu facilis est resolutio ex dictis : nam distinguendum est de duplici cognitione Dei, quam Angelus habere potest ex vi cognitionis sui, ut explicuimus. Et de priori, qua Deus cognoscitur ut terminus dependentiæ Angeli ab ipso, dicendum est, necessario, et connaturaliter conjunctam esse cum cognitione sui ejusdemmet Angeli cognoscentis Deum. Probatur, tum quia est idem indivisibilis actus, tum etiam quia illo modo non cognoscitur Deus per talem actum ut primarium objectum ejus, sed ut secundarium, cum quo primarium necessario annexum est, sed hoc modo non potest cognosci objectum primarium sine secundario, sicut non potest cognosci relatio sine termino. At vero de altera cognitione Dei, quæ est per absolutum conceptum distinctum ab actu, quo Angelus se cognoscit, dicendum est, non esse necessario, ac naturaliter conjunctum in Angelo cum cognitione sui, sed posse hanc sine illa exerceri. Probatur primo, quia illi sunt duo actus in reipsa distincti, et absoluti, et actus, quo Angelus se cognoscit, est prior natura sua : id autem, quod est in re distinctum, et prius, ac absolutum, potest separari a posteriori et sine illo esse, ergo etiam ille prior actus, quo Angelus se cognoscit, poterit esse sine posteriori, quo DEUM secundum se, et absolute cognoscit. Secundo quia per ipsummet actum, quo Angelus se cognoscit, cognoscit etiam Deum, quantum necesse est ad se cognoscendum perfecte, et comprehensive, ergo quidquid postea addit altera Dei cognitio, non est simpliciter necessarium, ut Angelus habeat actum cognoscendi se, ergo non est, unde necessario inferatur ex illo. Tertio ille secundus actus requirit specialem applicationem mentis, et attentionis Angeli, ut explicavi : hæc autem applicatio libera est, et a voluntate pendens, quia nihil assignari potest, quod Angelum ad illam necessitet, ergo est in libertate Angeli, existente cognitione sui non applicare intellectum ad alium peculiarem modum cogitandi de Deo, ac proinde habere poterit actum cognoscendi se sine illo actu absoluto contemplandi Deum.

6. *Resolutio in sensu posteriori.* — In altero sensu contrariæ comparationis clarum est juxta dicta, priorem modum, quo Angelus cognoscit Deum per suam substantiam, non posse esse sine cognitione sui, hoc enim in priori puncto præcipue actum est, tum quia non potest cognosci secundarium objectum, ut tale est, sine primario, tum etiam quia Deus cognoscitur illo modo per Angelum tanquam per medium cognitum. Dubium ergo solum superest, an e contrario possit Angelus illo posteriori modo actu cognoscere Deum absolute, et directo conceptu, etiamsi seipsum idem Angelus non cognoscat. Est autem quæstio formaliter tractanda, et (ut ita dicam) per locum intrinsecum, non per extrinsecam concomitantiam. Est enim quæstio inter theologos, et infra tractanda, an possit Angelus cessare a cognitione sui, vel necessitate naturali seipsum semper intueatur. Unde si supponamus, partem illam esse veram, quæ cognitionem sui

necessariam esse in Angelo affirmat, certe non poterit Angelus habere cognitione Dei sine cognitione sui : id tamen non erit per se, et ab intrinseco, id est, quia cognitio sui sit necessaria ad illam cognitionem DEI, sed quia aliunde actus cognitionis sui est necessarius, et naturaliter interrumpi, seu suspendi non potest. In quo sensu etiam non potest Angelus cognoscere alium Angelum, vel quamlibet rem aliam, quin simul cognoscat se. Hæc ergo concomitantia generalis est, et ab intrinseca causa proveniens, et ideo de illa hic non tractatur, cum sit quasi per accidens, et ad prædictam quæstionem huic loco extraneam pertineat.

7. *Formalis dubii sensus, an possit Angelus naturaliter Deum cognoscere quin se, vel effectum alium Dei simul cognoscat. — Argumenta pro parte negante.* —Formalis ergo sensus est, an cognitio sui sit per se Angelo necessaria, etiam ad illum modum absolutum cognoscendi Deum : vel e contrario an possit Angelus cogitare illo modo de Deo, etiamsi per possibile, vel impossibile de se actu non cogitet. In quo præterea certum est, si Angelus cognoscat actu alium Angelum, vel quemlibet effectum DEI, posse illo modo cogitare de DEO, etiamsi de se non cogitet, quia per cognitionem alterius effectus potest in cognitionem DEI ascendere, sicut potest per seipsum, ut paulo post dicemus. Difficultas ergo ita proponenda est, ut ponatur Angelus nec seipsum, nec aliquem alium DEI effectum actu considerans. Videtur enim impossibile, Angelum illo modo habere solius DEI actualem cognitionem, quia illa cognitio non potest esse per propriam speciem Dei, quia Angelus illam non habet, nec erit per effectum, quia nullum Dei effectum tunc actu cognoscit, et effectus non ducit in actualem cognitionem causæ, nisi cum actu cognoscitur, ut ostensum est : nec etiam illa esse potest cognitio per causam, ut est per se notum, ergo nullo modo esse potest. Vel aliter, illa cognitio Dei non elicitur a solo lumine intellectus angelici sine aliquo determinante, vel cooperante per modum actus primi, sed, seclusa actuali cognitione alicujus effectus, nihil est, quod possit determinare intellectum Angeli, et cum illo cooperari ad cognitionem DEI, ergo non potest illam habere. Vel aliter : illa cognitio DEI esse debet certa, et evidens in Angelo, quia non est apprehensio sola præscindens a judicio, sed includens certum assensum, quod DEUS sit, et quod talis, vel talis sit : hæc autem evidentia non est immediata et ex terminis, ut est per se notum, ergo mediata, ergo per effectum, ergo oportet actu de effectu cogitare.

8. *Rationes pro parte affirmante.*— In contrarium vero est, quod supra ex D. Thoma diximus, posse Angelum cogitare de Deo, etiamsi de nulla re alia cogitet : cogitare autem nihil aliud est, quam actu cognoscere et considerare. Nam licet rigorose in nobis significet aliquando inquisitionem veritatis nondum satis perfectæ, communiter tamen sumitur pro quocumque actu intellectus, teste Augustino 14, de Trinitate, cap. 7, quod maxime verum est, quando Deo, vel Angelis attribuitur, ergo potest Angelus actu cognoscere Deum, etiamsi nullam rem aliam actu cognoscat, ac proinde etiamsi ponatur a sui consideratione cessare, posset Deum contemplari naturali cognitione. Deinde probatur de illo actu absoluto cognitionis DEI, quia est realiter distinctus a cognitione Angeli, ut dictum est, et non pendet ab illo essentialiter, quia neque ex parte objecti, neque ex parte actus. Primum probatur, quia per illum non consideratur Deus ut causa ipsius Angeli, imo nec ut actualis causa alicujus creaturæ, sed potest abstracte considerari, ut omnipotens. Secundum probatur, quia licet cognitio sui, verbi gratia, sit occasio, vel excitatio quædam ad eliciendum illum actum absolutæ cognitionis Dei, non est tamen causa per se, a qua illa cognitio DEI in fieri et esse pendeat, ergo potest Angelus habere aliquando, si voluerit, hunc posteriorem actum sine priori.

9. *Vera resolutio.* — Resolutio breviter est, aliter loquendum esse de initio talis cognitionis Dei, seu primo actu ejus ante acquisitum habitum ejus, et aliud de iteratione illius, post habitum acquisitum. Nam prima cognitio absoluta dici non potest ab Angelo, nihil de se, vel de alio effectu actu cogitante. Hoc persuadent priora argumenta. Nam priusqum Angelus in absoluta consideratione Dei sistat, necesse est, ut ad illum mente ascendat : non potest autem naturaliter primo, et immediate ascendere ad ipsum, quia non habet principium quo ascendat, ergo debet prius ascendere per effectum tanquam per medium cognitum, et ideo necesse est, ut præcedat saltem ordine naturæ cognitio sui, vel alterius effectus, et consequenter, ut etiam præcedat cognitio DEI, ut inclusa in cognitione sui, ut inde excitetur, et juvetur ad alium actum cognitionis Dei eliciendum. Unde existimo non satis esse, quod tempore præcesserit cognitio sui, vel effectus

cum respectiva cognitione Dei. Probatur, quia hic actus non potest fieri ab intellectu Angeli nudo et omni actu primo, vel habente vicem ejus destituto, alioqui posset a principio habere talem actum sine alia prævia cognitione, quod repugnare diximus, ergo debet juvari a cognitione sui, vel alterius effectus, ergo oportet, ut illa præsens adsit. Nam si jam non est, nihil juvare potest per seipsam, ut per se constat, nec per virtutem relictam, quia vel nulla est, vel ad summum potuit relinquere speciem sui, quæ postea nihil juvare potest, nisi forte ad eliciendum similem actum cogitationis sui, vel recordationis, quod illum habuerit, et ideo juvare immediate non poterit ad eliciendum absolutum actum cognitionis DEI, sed poterit juvare ad iterum cogitandum de effectu Dei, et consequenter de Deo quasi in obliquo, et inde juvare postea poterit ad cogitandum directe, ac primario et absolute de Deo.

10. *Objectio.* — *Solutio.* — Objici vero potest, quia sequitur, talem cognitionem Dei esse per discursum, quem repugnare Angelo nunc supponimus. Probatur sequela, quia discursus est, quando ex uno actu in alium devenitur, ita ut posterior ex priori nascatur, ita vero contingit in illis actibus juxta dicta. Unde etiam sequitur, non posse Angelum habere unum actum cognitionis Dei, quin simul duos habeat, quod videtur inconveniens et superfluum. Circa priorem partem nunc nolumus definire, an Angelus sit capax discursus, esto raro illo indigeat, quidquid enim de hoc sit, negamus sequelam. Nam licet ex dictis sequatur esse posse aliquam successionem, vel additionem in actibus, non tamen sequitur esse proprium discursum. Nam per illos actus non unum ex alio cognoscitur, sed ex imperfecta cognitione, vel consideratione unius objecti sit transitus ad perfectius attendendum et considerandum illud : hic autem non est discursus, sed transitus ab uno actu ad alium, qui in Angelis locum habet, sive unus illorum actuum tempore antecedat, sive tantum ordine naturæ, et sive prior cesset adveniente posteriori, sive cum illo simul perseveret. Ad posteriorem vero partem dicimus, illud non esse inconveniens, quia illi actus habent, unde distinguantur, etiamsi simul sint, et alioqui cum per nullum illorum perfecte cognoscatur Deus, et secundus aliquid perfectionis addere possit, utile esse potest, non obstante priori, et prior potest esse necessarius, ut sit quasi via ad ulteriorem.

11. *Casus, quo tandem Angelus cogitet de Deo naturaliter quin aliquid aliud omnino cogitet. — Contemplatio quid sit. — Assensus scientificus sine cogitatione medii.*—Addo vero, postquam Angelus semel absolutam de Deo cognitionem habuit media cognitione sui, vel alterius effectus, posse postea de Deo actu cogitare per similem absolutam cognitionem, seu contemplationem Dei, etiam data hypothesi, quod se vel alium effectum, per quem prius cœpit cognoscere, actu non cognoscat, seu consideret. Hoc probant quæ posteriori loco adducta sunt et videtur in nobis experientia id comprobari, quam majori ratione in Angelis admittere debemus. Quod ex motu contemplationis declarare possumus. Nam ille modus cognitionis Dei videtur pertinere ad rationem contemplationis, quæ Angelis neganda non est. Nam contemplatio est veritas jam inventæ, seu cognitæ simplex intuitio, seu speculatio, aut consideratio, quæ idem est, quod actualis cognitio, ut docet D. Thomas 2, quæst. 180, art. 3, in corpore ad 1, ubi excellentiorem contemplationem Angelo, quam homini tribuit, ergo postquam Angelus simul invenit (ut ita dicam). Deum, illumque per seipsum secundario novit, potest postea illum absolute cognoscere, licet actu non consideret medium, per quod ad illum tali modo considerandum ascendit. Præterea declarare hoc possumus exemplo assensus scientifici in nobis : nam primum assensum scientificum conclusionis elicere non possumus, nisi actu cogitemus de medio et connexionem cognoscamus. At vero postquam assensum scientificum elicuimus et habitum acquisivimus, possumus postea veritatem propositionis scitæ contemplari et illi assensum certum præbere, etiamsi de medio actu non cogitemus, ergo ad eumdem modum, servata proportione et cum majori perfectione, simile quid tribui Angelo debet in cognitione Dei, de qua tractamus. Tandem ratio et modus declaratur, quia licet non possimus in via propriam speciem Dei habere, tamen postquam per alienas species, seu per effectus cognovimus Deum, et qualemcumque ejus conceptum formavimus, relinquitur in nobis habitus, seu aliqualis species, per quam possimus simplici actu directe concipere Deum, et de illo cogitare. Ergo multo perfectiori modo id fieri poterit in Angelo. Unde existimo, per primum actum absolutum cognitionis Dei comparare sibi Angelum speciem repræsentantem sibi Deum eo modo, quo per illum actum illum concepit, quæ ex vi ejusdemmet actus, seu verbi, aut idoli Dei in illo contenti impressa

in mente relinquitur. Per talem ergo speciem potest postea in similem actum prodire, etiamsi de se, vel de effectu nihil cogitet.

12. *Respondetur contrariis argumentis in numero septimo.* — Et ita cessant difficultates priori loco objectæ. Ad primam enim dico, illum actum esse elicitum per speciem Dei, non propriam, id est, perfectam et prout in se est, sed propriam, id est, non communem, licet imperfectam et priori cognitioni proportionatam. Unde sicut prior cognitio non erat formaliter per effectum, seu in effectu, sed originaliter et quasi in virtute, ita illa species esse potest principium similis actus, qui originem etiam trahit ab effectu, quatenus illa species a priori actu manavit, et quasi in semine illum continet, et ideo ad talem actum necessaria non est actualis cogitatio de effectu. Ad secundam vero negamus minorem, quia hæc species ex priori actu relicta potest determinare et juvare potentiam per modum actus primi. Ad tertiam concedo, cognitionem illam esse cum judicio certo et evidente, ad hanc autem evidentiam sufficit naturale lumen intellectus angelici habitualiter, seu in actu primo constitutum per speciem, quæ ab actu evidente manavit et illum in virtute continet, ac repræsentat, sicut in nobis habitualis scientia virtute continet evidentiam medii, ut jam explicuimus. Et hæc de cognitione, quam Angelus de Deo per seipsum habere potest, vel acquirere.

CAPUT XX.

QUALEM DEI COGNITIONEM POSSIT ANGELUS PER SPECIES ALIORUM EFFECTUUM COMPARARE.

1. *Certum est sicut Angelus per suam substantiam Deum cognoscit, ita et per species aliarum creaturarum illum cognoscere.—Quæstio vero est, utra cognitio præstet.* — Ex dictis facile expediri potest, quod supra propositum est de cognitione Dei, quam Angelus per aliarum rerum cognitionem comparat. Nam sine dubio sicut Angelus per suam substantiam Deum cognoscit, ita per species aliorum Angelorum. Quia etiam illos cognoscit comprehensive, vel saltem quidditative et consequenter ut sunt effectus Dei, et ut sunt Deo similes, et ad imaginem Dei facti : et non solum per species Angelorum, sed etiam per species cœlorum et aliarum rerum universi agnoscit earum creatorem, ut notarunt Bonaventura in 2, d. 3, 2 part., distinctionis art. 2, quæstio 2, ad 2, et omnes interpretes D. Thomæ, dicto art. 3. Et est per se evidens : nam si hominibus *invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, multo magis Angelis. Unde omnia, quæ in toto præcedenti capite diximus de actu, quo Angelus Deum cognoscit per seipsum, applicari possunt ad actum, quo Deum cognoscit per speciem alterius Angeli, cœli, terræ et cæterarum rerum : nam per hæc omnia tanquam per media cognita ascendit ad Deum vel uno et eodem actu, vel etiam distinctis, juxta diversos modos tendendi in Deum. Superest igitur, ut de comparatione inter hæc media et cognitiones Dei, quæ ex eis comparantur, dicamus. Cum autem duplicem Dei cognitionem in Angelis distinxerimus, unam conjunctam et identificatam cum cognitione sui, aliam sejunctam et distinctam a cognitione creaturæ, possumus in præsenti vel has cognitiones inter se comparare, vel in singulis membris plures cognitiones respectivas, quæ per varia media fiunt, vel plures absolutas inter se conferre.

2. *Resolutio quæstionis quoad an est Dei, et per idem medium.—Item quoad quid est.*— Si priori modo fiat comparatio, fieri debet inter illas duas cognitiones, quatenus per idem medium haberi possunt vel propinquius, vel remotius. Et sic etiam in eis considerari potest, quod per utramque cognoscitur Deus quoad quæstiones an sit, et quid sit Deus, aliquo modo. Dico ergo per utramque æque perfecte cognosci, Deum esse, licet per actualem et formalem cognitionem creaturæ, ut ad Deum terminatam videatur expressius cognosci ratio cogens intellectum ad judicandum Deum esse. Unde illa cognitio quoad hoc videtur evidentior : nam alia est evidens in virtute ejus, et quia illi innititur. Nihilominus tamen quoad cognitionem quid sit Deus, absoluta Dei cognitio, et contemplatio videtur perfectior. Tum quia hæc cognitio habet Deum pro primario, et integro objecto, et secundario potest attingere creaturam, ut Deo possibilem secundum aliquam rationem entis creabilis, altera vero cognitio primario respicit creaturam, Deum autem solum secundario, et in obliquo attingit. Tum etiam quia per priorem cognitionem tota mens Angeli majori conatu applicatur ad Deum cognoscendum : et ideo clarius illum cognoscit, pluraque attributa de illo potest distincte cognoscere, sicut jam explicavi, per posteriorem autem per se solum applicatur mens Angeli ad se, vel alium effectum Dei cognoscendum, et consequenter solum attingit

Deum, quantum ad exactam cognitionem effectus necessarium est, ad quod imperfecta et confusa cognitio Dei sufficit. Neque mirum videri debet, si perfectior cognitio ex imperfectiori originem ducat, quia non ducit originem ab illa, ut a causa totali, vel præcipua, sed ut a causa aliquo modo excitante, et adjuvante : principalis autem causa illius majoris perfectionis est lumen intellectus angelici, magis directe, majorique attentione et conatu circa tale objectum operans.

3. *Resolutio altera quando cognitiones prædictæ habentur per diversa media. — Primum corollarium ex data resolutione.* — Deinde si comparemus cognitiones per diversa media, debet comparatio servata proportione fieri, id est, conferendo cognitionem respectivam cum respectiva, et absolutam cum absoluta in eodem Angelo operante cum tota virtute sua, tali actui et medio proportionata. Quia tota ratio dubitationis est in diversitate mediorum, quæ est per se, alia vero inæqualitas, quæ contingere potest ex libertate operantis, magis, vel minus applicantis virtutem suam, est per accidens, et non consideratur. Videri ergo potest, Angelum perfectius cognoscere Deum per effectum perfectiorem, quia cognoscit Deum per effectum, quatenus hic est aliquo modo similis Deo ; ergo quo fuerit effectus Deo similior, eo cognitio Dei per illum erit perfectior. Unde fit, ut Angelus perfectius cognoscat Deum per suam substantiam, quam per cognitionem cujuscumque alterius inferioris effectus Dei, quod videntur omnes communiter docere.

4. *Secundum corollarium.*—Secundo sequitur, quod Angelus habens alios Angelos sibi æquales et ejusdem speciei, æque perfecte cognoscat Deum per cognitionem alterius Angeli sibi æqualis, ac per cognitionem sui. Patet, quia cognoscit Deum per æquale medium, et per idem lumen, et cum eadem applicatione virtutis. Neque obstabit, quod se cognoscat per suam substantiam, et alium per speciem : nam id non obstat, quo minus æqualis sit cognitio, quia species proportionata objecto tam perfectam cognitionem illius efficit, cæteris paribus ex parte potentiæ, sicut facit ipsum objectum per se assistens potentiæ. Sicut visio Dei non esset minus perfecta elicita per speciem creatam, quam nunc sit per ipsam divinam essentiam, si cætera essent paria, ut supra in propria materia dixi, et Angelus ipse, si per speciem se cognosceret, non minus perfecte se cognosceret, ut supra etiam tetigi. Unde etiam unus Angelus non minus quidditative, et comprehensive, nec minus clare, et intense cognoscit alium Angelum sibi æqualem per speciem ejus, quam se per suam substantiam, ergo nec Deum minus perfecte cognoscit. Consequentia videtur evidens, et antecedens patet, quia ex parte luminis est æqualis efficacitas ad utramque cognitionem : species autem cum sit proportionata objecto, potest adæquate cooperari lumini non minus, quam si ipsum objectum per seipsum immediate cooperaretur. Ratio denique est, quia non est minus perfecta actio, quæ sit per instrumentum, quam quæ sit sine illo, quando instrumentum est proportionatum.

5. *Objectio contra proximum corollarium.— Solutio.* — Dices : Deus melius cognoscitur per medium quod immediatius, et melius repræsentat ipsum, sed melius repræsentat Deum substantia Angeli, quam species intelligibilis, ergo. Respondeo, æquivocationem committi : nam revera medium, per quod cognoscitur Deus, non est species, sed est substantia Angeli cogniti per talem speciem : at illa substantia non minus repræsentat Deum, quam altera sibi æqualis. Quod si sit sermo de medio incognito, sic substantia Angeli Deum per illam cognoscentis, licet in sua entitate sit perfectior, et similior Deo, quam species intelligibilis alterius Angeli, nihilominus in ratione principii repræsentativi efficienter, non magis, neque propinquius repræsentat Deum, quam species alterius Angeli æqualis, quia sicut species ejus non repræsentat Deum immediate, sed efficiendo cognitionem alterius Angeli æqualis, ita nec substantia Angeli repræsentat immediate Deum, sed concurrendo effective ad cognitionem sui : illa ergo differentia nihil refert ad inæqualitatem cognitionis Dei.

6. *Tertium corollarium proponitur et discutitur. — Bannez cum Victoria sequitur partem affirmationis seu propositum corollarium.* — Tertio sequi videtur ex dicto fundamento, unumquemque Angelum perfectius cognoscere Deum per speciem superioris Angeli, quam per suam substantiam, quia si causa cognoscitur per effectum, perfectius cognoscetur per effectum perfectiorem, eique similiorem. Dices, hoc esse verum, si cætera sint paria, hic vero non ita esse : nam Angelus se, et æquales comprehendit, non vero superiores. Sed contra hoc est, quia multi censent, Angelum inferiorem comprehendere superiorem. Unde ex hoc principio sequitur hoc corollarium Bannez, et citat Victoriam. Verum tamen, etiamsi Angelus inferior non comprehendat

superiorem, nihilominus videtur corollarium, et ratio ejus procedere. Quia licet demus, Angelum inferiorem non ita distincte cognoscere omnia, quæ eminenter continentur in superiori, vel omnes rationes, au modos, vel habitudines ejus, hoc parum videtur referre ad cognitionem Dei per Angelum cognitum, multo enim plus referre videtur, quod inferior cognoscit Angelum superiorem clare, et quidditative, ut perfectiorem in gradu intellectuali, ac subinde ut magis ad imaginem, et similitudinem Dei. Nam inde ducitur ad melius, et distinctius concipiendam Dei perfectionem in natura intellectuali, et omnipotentia, et similibus attributis.

7. *Arguitur vero in oppositum.*—In contrarium autem esse videtur, quia hæc comparatio fieri potest vel in proprietatibus, et perfectionibus cognitionum, quæ ex parte luminis, et cognoscentis considerantur, vel ex illis, quæ in objecto cognoscuntur, vel ab illo pendent. At ex parte cognoscentis nulla potest fieri comparatio, quia non de diversis Angelis, sed de eodem nunc loquimur, qui per quodcumque medium Deum cognoscat, semper eodem lumine, et eadem intensione, et efficacia operari potest. Nec etiam ex parte rei cognitæ, scilicet Dei, potest esse inæqualitas, quia imprimis idem Deus per quemcumque effectum cognoscitur esse, seu an sit: nam in quocumque effectu tam parvo, quam magno, cognoscit Angelus Deum esse. Item cum æquali evidentia, quia ex parte rei tam necessaria connexio est inter minimum effectum, verbi gratia, materiam primam, et esse Dei, sicut est inter supremum Angelum et Deum, et ex parte luminis cum eadem claritate videt Angelus illam necessariam connexionem, et in hoc consistit evidentia, ergo quoad quæstionem, an est, tam perfecte cognoscit Angelus Deum per cognitionem terræ, sicut per cognitionem sui. Rursus tam evidenter cognoscit Angelus Deum esse infinitum, per terram, sicut per se ipsum, quia utroque medio cognoscit esse creatorem, et tam infinita perfectio, et potentia est necessaria ad creandum minimum effectum, sicut majorem, ergo utroque medio cognoscit Deum esse infinitum, et consequenter omnipotentem, et omnino perfectum, et sic per utrumque medium omnia Dei attributa cognoscuntur, ergo ex parte rei cognitæ æque perfecte cognoscit Deum Angelus sive per seipsum, sive per alium superiorem, aut inferiorem, vel res alias ipsum cognoscat.

8. *Instantia contra proxime dicta.* — *Responsio.*—Dices : licet in his, quæ narrata sunt, sit aliqua æqualitas quoad esse et quoad perfectionem, vel perfectiones de Deo cognitas (nostro loquendi modo) nihilominus esse posse inæqualitatem in modo cognoscendi etiam ex parte rei cognitæ, scilicet, quia distinctius et clarius concipitur, videlicet distinctiorem, vel perfectiorem conceptum de Deo formando, vel per habitudinem ad plures effectus illum concipiendo. Sed contra hoc est, quia per nullum effectum Dei quantumvis perfectum, potest concipi Deus ab Angelo proprio positivo conceptu Dei, sed solum communi aliquo conceptu additis negationibus aliquarum imperfectionum creaturarum, vel respectibus propriis Dei, sed utrumque æque fieri potest, cognoscendo Deum per inferiorem, ac superiorem effectum, ergo. Minor probatur, quia per omnem effectum cognoscitur Deus sub ratione entis a se, et non ab alio et in se, id est, non in alio et actus puri, id est, non compositi et sic de aliis negationibus, quæ non minus per unam cognitionem, quam per aliam adjungi possunt. Et positivus conceptus communis ad summum determinari potest ad conceptum substantiæ spiritualis et intellectualis, qui non perfectius concipitur de Deo cognito per superiorem, quam per inferiorem Angelum, quia semper quidquid positivum ibi est, commune est omni substantiæ intellectuali et solum determinatur ad Deum per negationem compositionis, dependentiæ, aut limitationis. Quoad respectus vero, eo ipso quod Deus cognoscitur omnipotens, cognoscitur sub respectu ad omne creabile, quod vero ipsa creabilia plura, vel meliora cognoscantur, pertinet quidem ad meliorem cognitionem creaturæ, ad distinctiorem autem Dei cognitionem nihil pertinere videtur.

9. *Assertio prima circa tertium corollarium.* —In hoc puncto tria dicenda videntur, distinguendo inter cognitionem, quod Deus sit, vel quid sit. Primum est, per omnes cognitiones, quas unus Angelus de Deo habet, sive per substantiam suam, sive per species aliarum rerum magis, vel minus perfectarum, æque perfecte cognoscere Deum esse. Probatur ex supradictis, quia idem esse de Deo cognoscitur, et cum æquali evidentia per omnes illas cognitiones, ergo quoad hanc partem sunt æquales. Consequentia est clara, quia præcise stando in quæstione an sit Deus, nihil aliud est, in quo po sit esse inæqualitas. Antecedens vero quoad primam partem probatur, quia per quamcumque illarum cognitionum manifestatur Deus ut habens esse de necessitate et a se, quod esse uni-

cum et idem est. Quod alteram vero partem jam probatum est illud antecedens, quia ex parte medii tanta est necessitas et connexio cum esse Dei in minimo effectu, sicut in maximo. Et hæc ratio directe probat de quacumque cognitione Dei respectiva, seu intime conjuncta cum cognitione effectus, ita ut per eumdem actum fiat, consequenter vero etiam procedit assertio in cognitionibus absolutis, quibus Deus solus per se et directe cogitatur, ut ens necessarium et a se, abstrahendo ab actuali consideratione alicujus effectus in particulari : nam illa etiam cognitio est de eodem esse Dei et non potest excedere aliam in evidentia, cum inde illam accipiat, quatenus ab illa procedit aliquo modo et in ea, vel in virtute ab illa relicta nititur, ut supra declaravi.

10. *Assertio secunda.* — Secundo dicimus, si consideretur Angelus, ut cognoscens, quid sit Deus per solos materiales effectus, non perfectius cognoscit illum per effectum perfectiorem, quam per minus perfectum, nec perfectius per plures, quam per singulos, nisi valde improprie et secundum quid. Probatur, quia non plures perfectiones, nec majori evidentia cognoscit Angelus de Deo per plures, vel meliores effectus materiales, quam per unum minus perfectum, ut probat ratio posteriori loco facta, neque etiam ex vi talium effectuum concipitur Deus clariori modo, aut magis distincto, ergo nullus excessus perfectionis in illa cognitione per meliores effectus materiales considerari potest, quia non est alia proprietas cognitionis, in qua excessus ille spectari possit. Probatur autem minor, quia nulla res materialis est ad similitudinem, vel imaginem Dei. Unde omnes simul non transcendunt rationem vestigii, quia non conveniunt cum Deo in proprio gradu ejus, qui est intellectualis, nec in proprio essendi modo indivisibili et spirituali. Et ideo per hæc omnia materialia media non potest formari de Deo conceptus, nisi valde metaphoricus et improprius Dei, qualis etiam per minimum effectum formari potest. Et hæc ratio de omni Dei cognitione fundata in his effectibus procedit, sive sit per eumdem actum, quo effectus cognoscitur, sive per diversum. Et ita ad utramque cum proportione applicanda est assertio.

11. *Objectio contra proximam probationem.* —*Solutio.*—Dices, etiam in rebus materialibus sunt diversi gradus : nam præter gradum substantiæ invenitur gradus viventis et cognoscentis aliquo modo, ergo etiam inter effectus materiales perfectius cognoscetur Deus ab Angelo per effectus viventes, quam per non viventes, et perfectius per cognoscentes, quam per carentes cognitione : nam per hos cognoscetur Deus, ut vivens et cognoscens, non per alios. Respondeo, etiam per effectum non viventem cognosci, Deum debere esse viventem et cognoscentem, quia cognoscitur esse infinitæ perfectionis, et consequenter habere optimum modum essendi et operandi, et ideo Angelus non minus hoc penetrat ex cognitione effectus imperfecti, quam perfectioris, et ex hac parte æqualiter cognoscit, quid sit Deus per illos effectus. Aliunde vero, quia vita et cognitio materialis non attingit gradum vitæ et cognitionis divinæ, ideo non conducit ad concipiendum magis proprie et distincte Deum. Quod si est aliquis excelsus, est valde imperfectus et metaphoricus. Ad eum modum, quo lux etiam corporalis habet quamdam majorem proportionem, ad cognoscendas per illam proprietates Dei, tamen quia illud solum est per quamdam proportionalitatem et metaphoram, ideo respectu Angeli parum, vel nihil conducit ille effectus ad cognoscendum melius Deum, quam per alios effectus materiales cognosci possit. Et hoc magis ex sequenti assertione confirmabitur.

12. *Assertio tertia bipartita.* — *Probatur prior pars assertionis.* — Tertio dicendum est, Angelum perfectius cognoscere, quid sit Deus per seipsum, vel per aliquem alium Angelum, quam per omnes materiales effectus : inter ipsos autem Angelos parum conducere ad augendam Dei cognitionem, quod per cognitionem sui, vel aliorum, vel inferiorum, vel superiorum fiat. Quæ assertio de utroque etiam modo cognoscendi Deum, sive per eumdem actum cum ipso effectu, sive per distinctum accipienda est, servata proportione. Et non fit comparatio in veritate, aut certitudine, vel evidentia cognitionis, quia in his non potest esse inæqualitas, cum eadem sit veritas cognita, eademque ejus necessitas, et idem lumen angelicum, per quod cognoscitur : sed fit comparatio in modo cognoscendi, et concipiendi eamdem veritatem per media diversa. Et sic probatur prior assertionis pars, quia inter Deum, et Angelos (idemque de anima rationali intelligendum est) est peculiaris convenientia, et formalis similitudo in gradu intellectuali, propter quam dicitur homo factus ad imaginem Dei, quod perfectiori modo convenit Angelo, ut docet D. Thomas, 1 p., q. 93, art. 3, et ideo Angelus non cognoscit in se Deum, ut in qualicumque effectu, sed specialiter ut

in similitudine, et imagine, utique cognita, ut supra declaravi, et ideo ex vi cognitionis sui, vel alterius Angeli specialiori quodam modo magis proprio, et distincto cognoscit Angelus Deum, quam per omnes inferiores effectus. Et quoad hoc verissime dicitur, quod licet Angelus non cognoscat in Deo majorem perfectionem, ac subinde nec plura attributa per hoc medium angelicum, quam per inferiora, nihilominus simpliciter cognoscit illum perfectius, quoad quid est, quia secundum conceptum magis proprium, seu minus remotum cognoscit vitam, cognitionem, et sapientiam Dei, et proprium gradum quasi specificum, in quo Deus existit. Sic enim dixit D. Thomas supra similitudinem Angeli ad Deum esse quodammodo in ratione specifica, et ideo gradum imaginis attingere. Atque hæc assertio evidentius considerari potest in illo actu cognitionis, quo Angelus per se primo contemplatur Deum, non cogitando actu, vel per illum actum de creatura, nec de imagine creata, ut creata est, sed transeundo statim ad Deum repræsentatum in illa imagine, ex præsupposita cognitione ejus, vel ex virtute quasi habituali inde relicta, ut supra explicavi, cum D. Thoma, qui de hoc actu specialiter loquitur in dicto art. 3, q. 8, de Verit., ad. 18. Per hunc ergo actum Angelus expressius cognoscit Deum cum omni perfectione intellectuali summa in illo gradu, et altiori modo concipit ipsum, quam per inferiora media, quia ad concipiendum nititur in ejus imagine aliquo modo propria, et formali, et in hoc directe, ac præcipue incumbit, ut illum, ejusque perfectiones pro viribus concipiat.

13. *Posterior assertionis pars priori non repugnat, et probatur.* — Hinc tamen videri potest difficilis altera pars : nam si ratio imaginis in medio cognoscendi confert ad meliorem cognitionem Dei, cur perfectior imago non inducet perfectiorem cognitionem, cæteris paribus. Sed nihilominus illa pars non repugnat priori. Et declaratur, ac probatur in hunc modum, quia in gradu eadem est similitudo omnium Angelorum ad Deum, et in uno Angelo non est major convenientia in numero perfectionum, aut attributorum, ut sic dicam, sed omnes sunt in omnibus, licet in uno sint perfectiores, et cum majori participatione divinæ perfectionis, quam in alio. Hæc autem differentia inter Angelos parum videtur referre ad cognoscendum de Deo distinctius, aut clarius, quid sit, quia per cognitionem cujuscumque Angeli, etiam perfectissimi, positive solum cognoscitur Deus, ut substantia intellectualis, et ut hic conceptus fiat proprius Dei, addenda est negatio aliqua, sed utrumque æqualiter fieri potest per cognitionem cujuscumque Angeli, quia gradus intellectualis præcise spectatus in omnibus æqualiter, et univoce invenitur, et sicut Angelus cognoscendo Deum per seipsum, removet a Deo omnes imperfectiones, quas in se videt, scilicet, compositionem, limitationem, etc., ita etiam cognoscit esse removendam omnem talem imperfectionem in quocumque gradu, et modo, et hoc ipsum cognoscit de Deo per cognitionem cujuscumque alterius Angeli, sive inferioris, sive superioris, ergo quoad hoc tam perfecte cognoscit Deum per alios, sicut per se, et per inferiores, sicut per superiores. Neque apparet, quæ major perfectio esse possit in cognitione Dei, ratione medii perfectioris, cum illa major perfectio ad formandum de Deo meliorem conceptum, aut magis proprium, non solum specificum, verum etiam genericum , aut analogum non conducat.

14. *Occurritur argumentationi factæ initio præcedentis numeri.*—Unde non obstat argumentatio illa : ratio imaginis conducit ad perfectiorem cognitionem, ergo perfectior imago conducet ad cognitionem magis perfectam. Negatur enim hæc illatio, quia ratio imaginis addit novam convenientiam formalem in gradu quasi specifico cum Deo, quam non habent effectus, qui non sunt ad imaginem Dei. Major autem perfectio intra latitudinem imaginis non addit novam formalem convenientiam cum Deo, nec facit, ut ratione illius modo altiori, aut magis proprio, aut expresso concipiatur Deus, et ideo non est similis ratio. Et propter hanc fortasse causam D. Thomas nihil dicere curavit de modo, quo Angelus cognoscit Deum per species aliorum effectuum Dei, sed de sola cognitione Dei per substantiam Angeli cognoscentis mentionem fecit, et illam quasi unicam Angelo tribuit, non enim id fecit, quia alias negare voluerit, sed quia illa est cognitio maxime connaturalis Angelo, et quasi inseparabilis ab illo. Et aliæ, quæ esse possunt per species rerum materialium, ab illam non attingunt, quæ vero per species aliorum Angelorum haberi possunt, nihil perfectionis intensivæ addunt priori cognitioni: extensiva autem multiplicatio per se clara erat, nec speciali explicatione indigebat. Et per hæc sufficienter patet responsio ad rationem dubitandi pro utraque parte positas.

15. *Dubium incidens resolvitur.*—Hinc etiam

facile expeditur dubium hic incidens, nimirum, an Angeli perfectiores perfectius cognoscant Deum, quam inferiores. Dicendum est enim ex parte cognoscentis perfectius cognoscere, quia majori lumine, et clariori, ac simpliciori actu, ut per se notum est. Ex parte vero rei cognitæ non perfectius, quia nec per media magis necessaria Dei existentiam cognoscere possunt, neque de ejus essentia possunt magis proprium, vel expressum conceptum formare, neque plures perfectiones ratione distinctas, saltem respectu nostri, superior Angelus de Deo cognoscit, quam inferior, ergo ex parte rei cognitæ non perfectius cognoscit inferiorem, quam ipse inferior seipsum, utique ex parte rei cognitæ, licet ex parte cognoscentis lucidius, et clarius cognoscat. Eodem ergo modo se habent, respectu Dei, quia unusquisque cognoscit de Deo, quidquid naturaliter a qualibet creatura cognosci potest.

16. *Quæstiones aliæ de Angelorum cognitione resolvuntur.* —*Objectio.*—*Responsio.*—Hinc etiam cessant interrogationes aliæ, quæ hic fieri solent, scilicet, utrum perfectius cognoscat Angelus Deum per suam substantiam, et per speciem alterius rei simul, quam per solam substantiam suam, vel per solam speciem. Item, an perfectius per speciem repræsentantem simul omnes cœlos solos, quam per repræsentantem unum tantum Angelum. Item, an perfectius per unius Angeli supremi, quam omnium inferiorum simul, vel quam per speciem totius universi, si totum per unam speciem repræsentetur, vel si pluribus speciebus fingamus, Angelum simul, ac perfecte ad eamdem cognitionem uti. In his enim omnibus, et similibus censeo, si in medio, per quod cognoscitur Deus, includatur gradus intellectualis, non cognosci perfectius Deum, etiamsi cum re illius gradus conjungantur res inferiorum graduum, nec minus perfecte etiamsi non conjungantur : nec etiam referre, quod plures Angeli, vel unus tantum in illo gradu cognoscantur, quia ratio facta in secunda parte tertiæ assertionis æque in his omnibus procedit. Et eadem ratione plus conferet cognitio unius Angeli ad cognoscendum melius Deum, quam cognitio plurium, vel omnium rerum corporalium sine gradu intellectuali. Et eadem ratione multitudo effectuum cognitorum non faciet Angelo melius cognoscere Deum, si omnes illi inferiores effectus gradu rerum corporalium non transcendant, ut ex prima assertione, et ejus ratione colligitur. Solum videtur obstare, quia pluralitas effectuum diversarum rerum videtur potentiam operantis magis ostendere, et sic conferre ad meliorem cognitionem ejus. Sed, ut dicebam, hoc augmentum extrinsecum est, respectu potentiæ, præsertim ubi per singulos effectus cognoscitur infinitas potentiæ : vel certe dici posset, conducere ad quoddam augmentum extensivum potentiæ, non tamen ad augmentum intensivum quidditatis, vel perfectionis Dei.

CAPUT XXI.

UTRUM UNUS ANGELUS INTERNOS ACTUS VOLUNTATIS ALTERIUS SINE ILLIUS CONSENSU COGNOSCAT.

1. *Cogitationes cordis in homine partim spirituales, partim materiales. — Materiales cordis cogitationes secundum esse physicum, non vero morale Angelis innotescunt.* — Hactenus dictum est de cognitione rerum naturalium, nunc ad ordinem rerum liberarum ascendimus, quia licet in entitate sua ejusdem ordinis esse possint cum aliis rebus naturalibus, nimirum cum substantia, et potentia, a quibus manant, nihilominus in genere objecti cognoscibilis ad alium ordinem pertinere censentur, propter rationem inferius assignandam. Inveniuntur autem hi actus tam in hominibus, quam in Angelis : in utrisque autem eamdem rationem in hac parte habent, et ideo de omnibus intelligitur quæstio : nam Scripturæ etiam testimonia, quæ de hominibus tantum sæpe loquuntur, ad Angelos indifferenter a Patribus extenduntur, ut videbimus. Solent autem in Scriptura isti actus vocari cogitationes cordium, quando Angelos latere dicuntur, et idem attente considerandum est in homine, qui intelligendo phantasmata speculatur cogitationes cordium partim in superiori, ac spirituali parte animæ, partim in inferiori, et sensibili reperiri. In præsenti ergo non est quæstio de parte sentiente, sive quoad internum sensum, seu phantasiam, vel cogitativam, sive quoad appetitum sensitivum : nam de his consentiunt theologi cum Augustino, 12, de Trinitate, cap. 17, et D. Thoma, locis infra citatis, posse Angelum virtute naturali cognoscere actus internos nostræ phantasiæ, et appetitus sentientis intuitive quoad totam entitatem eorum, vel emanationem a potentiis propriis, etiamsi eos lateant proprietates morales eorum, quas per respectum, vel denominationem ab actibus voluntatis habere possunt, quod ad alterum membrum disputandum pertinet. Ratio autem hujus partis est, quia isti actus sunt

materiales, et ex natura sua necessarii, prout a suis potentiis eliciuntur, et ita per se non sunt actus morales, neque ad naturam rationalem, ut rationalis est pertinent, et ideo non sunt per se occulti, nec de illis testimonia Scripturæ loquuntur, ut videbimus.

2. *Notationes aliæ pro præsenti quæstione.—Conjecturalem cognitionem cogitationum cordis naturaliter habere possunt Angeli.—Probatur.*—Rursus in actibus mentis distinguendi sunt actus intellectus, et voluntatis, qui in hoc differunt, quod actus voluntatis sunt formaliter liberi, actus vero mentis solum per denominationem ab actu voluntatis, ut nunc supponimus, et ideo quæstiones de illis distinguimus, quia non sunt omnino ejusdem rationis, et prius de actibus voluntatis agimus, in quibus doctrina certior est. In ipsa tamen voluntate possunt actus necessarii, et liberi distingui : liberi enim sunt, qui ad præsens proprie pertinent, obiter tamen etiam de naturalibus dicemus. Denique distinguendus est duplex modus cognoscendi internum affectum liberum voluntatis, scilicet, vel imperfecte, et in alio, ac per conjecturam, vel perfecte, et in se, seu intuitive. De priori modo non movemus quæstionem, quia certum est, posse dæmonem conjectari ex effectibus sensibilius internis, et externis, quid homo cogitet mente, aut velit, quia invisibilia Dei hoc modo cognoscimus : quid ergo mirum, quod per signa sensibilia possit Angelus conjectare internum effectum ? Item interna voluntas habet effectum sensibilem, qui est notus Angelo, ergo per effectum poterit conjectare causam cum majori, vel minori verisimilitudine juxta modum connexionis effectus cum causa, vel secundum alias circumstantias occurrentes. Denique homines possunt hoc facere, ut experimento constat, ergo multo subtilius id possunt facere Angeli virtute naturali, seu dæmones.

Animadversio circa citatum locum ex Augustino.—Et ita docet D. Thomas, 1 part., q. 57, art. 4, et aliis locis infra citandis. Et Hieronymus in id Matth. 15. *De corde exeunt cogitationes. Non debemus* (ait) *opinari, dæmonem occulta cordis rimari, sed ex corporis habitu, et gestibus æstimare, quid versemus intrinsecus.* Idem Augustinus, l. 12 Genes. ad litter., cap. 17, et lib. de Divinat. dæmon., cap. 5. Neque in lib. 2 Retract., cap. 5, assertionem hanc retractavit, quoad substantiam ejus, sed quoad specialem modum ibi obiter dictum, ut D. Thomas supra notavit. Nam rem ipsam potius in dict. cap. 5, confirmat, dicens : *pervenire ista ad notitiam dæmonum, per nonnulla etiam experimenta compertum est.* Sed quia in priori loco dixerat, ex cogitationibus internis interdum resultare in corpore cogitantis quædam signa nota dæmonibus, et nobis occulta, hoc secundum retractat, non tanquam falsum : sed *tanquam audacius dictum, eo quod occultum et sciri ab hominibus nequeat. Si enim nos talia signa latent omnino, unde scire possumus, in re ipsa dari, et Angelis esse nota?* Non omittam autem advertere, Augustinum in eo libro de Divinatione dæmonum, procedere in ea sententia, quod dæmones habent corpora aera, et sensus acutissimos, quibus celerrime, et subtiliter vident, et ideo illa signa sensibilia nimis subtilia in ipsis corporibus excogitasse, quæ a dæmonibus sentiri possint, etiamsi nobis non pateant, et de cognitione internarum affectionum sensibilium, vel cogitationum phantasiæ nullam mentionem fecisse, cum tamen hæc sint præcipua signa, quibus uti possunt dæmones, licet non lateant.

3. *Prima assertio de fide, in exposita quæstione. — Probatur ex Scripturis.* — His ergo suppositis dicendum est de actibus liberis voluntatis, et eorum certa, et evidenti cognitione in seipsis. In quo puncto omissis particularibus opinionibus theologorum, assertio catholica est, Angelum non posse naturaliter actum, seu consensum liberum voluntatis creatæ in se certo, ac evidenter cognoscere, vel intueri, nisi ab habente talem liberum affectum alteri manifestatur. Quam assertionem ita indistincte sumptam censeo esse de fide, licet in modo explicandi possit fortasse aliqua opinionum dissensio intervenire, vel permitti. Et ita in ea consentiunt D. Thomas, supra, et quæst. 16, de Malo, art. 8, et quæst. 9, de Verit., art. 13, et 3, contr. Gent., cap. 154, ubi late Ferrariensis, et Cajetanus, et alii expositores, dicto art. 4, Alensis, 2 part., quæst. 26, in 3, Bonaventura, in 2, d. 8, part. 2, art. 1, quæst. 6, et ibid. Capreolus, Richardus et alii theologi, quos in discursu hujus, et sequentis capitis referemus. Et probatur primo ex Scriptura, in qua proprium Dei esse dicitur occulta cordium intueri. Testatur hoc Paulus 1, Corinth. 14, dicens : *Si omnes prophetent, intret autem quis infidelis, vel idiota, convincitur ab omnibus, dijudicatur ab omnibus, occulta enim cordis ejus manifesta fiunt, et ita cadens in faciem adorabit Deum, pronuntians, quod vere Deus in vobis sit.* Quam asseverationem ita Paulus refert, ut etiam approbet, et prophetiæ necessitatem, et efficacitatem commendet. Occulta ergo cordis

revelare ad verum donum Prophetiæ spectat, et ideo proprium etiam est solius Dei ista cognoscere. Unde in secundo capite ejusdem epistolæ dixerat idem Apostolus: *Quis hominum scit, quæ sunt hominis, nisi Spiritus hominis, qui in ipso est?* quod maxime propter occultos animi affectus dictum est. Et ob eamdem rationem solus Deus dicitur posse hominum corda scrutari 3, Reg. 8. *Tu solus nosti cor omnium filiorum hominum*: et idem sensus habetur 1, Paralipom. 28, licet exclusiva expresse non addatur: *Omnia corda scrutatur Dominus, et universas mentium cogitationes intelligit.* Id enim quasi proprium, et speciale Deo tribuitur. Unde lib. 2, cap. 6, ait Salomon: *Redde uniquique secundum vias suas, quas nosti habere in corde suo, tu enim solus nosti corda filiorum hominum.* Unde Psalm. 43: *Ipse novit abscondita cordis;* et Psalm. 7: *Scrutans corda et renes Deus*, et Jerem. 17: *Pravum est cor hominis, et inscrutabile, quis cognoscet illud? ego Dominus scrutans cor.* Ubi Hieronymus, *Hinc discimus, quod nullus cogitationum secreta cognoscit, nisi solus Deus.* Similia habentur Sapien. 1, Actor. 1, Roman. 8, ubi tanquam singulare Deo ponitur cognoscere, et scrutari corda. Et præsertim ad Hebr. 4, dicitur de Verbo Dei, quod sit, *discretor cogitationum et intentionum cordis.*

4. *Durandi evasio circa allata testimonia.—Ex sacra pagina refellitur.*—Hæc autem testimonia conatus est enervare Durandus, dicens, proprium esse Dei cognoscere cordis affectiones absolute, scilicet omnes tam futuras, quam præteritas, vel præsentes: cognoscere autem cogitationes tantum jam factas, non esse proprium Dei, sed Angelis etiam esse possibile; ac proinde allegata testimonia in priori sensu esse intelligenda. At hæc glossa erronea est, et textum destruit. Primo, quia Paulus aperte loquitur de præsentibus cogitationibus, et in comparatione, quam in posteriori testimonio facit, aperte dicit, quod sicut ea, quæ sunt in voluntate Dei, nemo scrutatur, nisi spiritus Dei, ita nec liberas hominis voluntates. Secundo, quia in aliis testimoniis loquitur Scriptura vel de cogitationibus, quas homo actu præsentes habet, et illas dicit solum Deum cognoscere, ut in dicto loco 2 Paral. 6, vel de cogitationibus, quibus vel offenditur, vel colitur Deus, quæ ab ipso solo judicantur et puniuntur, vel præmiantur: istæ autem sunt cogitationes non futuræ, sed quæ jam factæ sunt. Ulterius vero addi potest illud 1, Reg. 16. *Homo videt ea, quæ patent, Dominus autem intuetur cor:* et illud Actor. 2. *Tu, Domine, qui corda nosti omnium:* et quod Petrus dixit ad Jesum Joan. 21. *Domine, tu omnia nosti, tu scis, quia amo te;* ubi satis expresse de actu præsenti loquitur. Et licet in illis verbis non addatur exclusiva, aperte significatur, neminem posse intueri internum amorem, nisi qui omnia scit.

5. *Refellitur etiam aliter ex Scriptura.*—Unde quarto addere possumus illa testimonia, in quibus Evangelistæ notant, Christum Dominum fuisse cogitationum internarum jam existentium cognitorem, ut indicent, illud fuisse certum signum divinitatis ejus. Ut Matth. 9: *Cum vidisset Jesus cogitationes eorum,* et c. 12: *Jesus autem sciens cogitationes eorum*; et Luc. 15: *Ut cognovit Jesus cogitationes eorum,* et cap. 11. *Ipse autem ut vidit cogitationes eorum; dixit.* Ex quibus verbis sic argumentatur Hieronymus Jerem. 17: *Jesus videt cogitationes et nullus potest internas cogitationes videre, nisi solus Deus, ergo Christus est Deus.* Quæ argumentatio efficax est, supposita doctrina, qua Christus dicebat, se esse Deum: nam alioqui etiam homo sanctus, vel Angelus potest per divinam revelationem internas cogitationes cognoscere, sed nunc satis nobis illo argumento ostenditur, solum Deum posse sua naturali virtute internos voluntatis actus cognoscere. Atque hoc modo dicta testimonia Matthæi, et Lucæ exponunt alii Sancti, inde divinitatem Christi probantes, tum super dicta loca, tum alibi, Hieronymus, Matth. 9 et 11, Ambrosius, Luc. 5, et 1, Corinth. 2, Chrysostomus, hom. 30 et 42, in citata verba Matth. 9 et 11, ubi alia testimonia Scripturæ sacræ allegat, et eodem modo divinitatem Christi ex illo effectu colligit, eumque imitatur Theophylactus, *eisdem locis*, et optime ibi Christianus Druthmarus ait: *Ad cogitationes eorum respondit Dominus, quasi diceret: si legistis, quia nullus potest peccata dimittere, nisi solus Deus, similiter legistis, quod nullus potest hominum cogitationes scire, nisi solus Deus.* Et similia fere habet Petrus Chrysologus eadem verba tractans, serm. 50.

6. *Deinde assertio ex Patribus probatur.*—Unde potest veritas communi consensu, et traditione Patrum comprobari. Optimum est Athanasii testimonium cognitionem cogitationum cum cognitione futurorum æquiparantis in quæst. 27, ad Antioch. *Præscius* (ait) *rerum, et cordium cognitor solus est Deus: nec enim vel Angeli cordis abscondita, vel futura videre possunt:* et Chrysostomus, homil. 23, in Joann. *Humanorum cordium cognitio solius Dei est,*

qui ea formavit. Non opus erat Jesu testibus ad eas, quas formaverat mentes cognoscendas. Cyrillus, lib. 2, in Joann., cap. 19, expendens verba in Nathanael, *Rabbi, tu es filius Dei. Noverat* (inquit) *soli Deo corda hominum patere. Id cum inesse Domino perspexisset, filium Dei profitetur :* et lib. 3, cap. 3, ponderat, *solitum fuisse Christum corda Judæorum aspicere, cogitationisque motus eorum examinare, et ad ea, quæ illi mente versabant, orationem accommodare. Qua re maxime natura se Deum esse ostendebat,* quod libr. 4, cap. 5, exemplo demonstrat Origenes, libr. 1, in Job, circa verba illa, *Circuivi terram. Videns* (ait) *universa, quæ opere fiunt, ea vero quæ in corde, atque in animo tractantur, nesciens.* Basilius, libr. 3, contr. Eunomium ex verbis Pauli 1 Corint. 2, supra citatis, sic divinitatem Spiritus sancti probat : *Quemadmodum nemo alienus, ac peregrinus intrinsecas potest animæ cogitationes inspicere, ita qui cum Deo in secretis cum eo communicat, non est alienus, vel peregrinus ab eo, quia profunditatem ejus investigare potest.* Indicat Damascenus, lib. 2, cap. 3, quatenus dicit, Angelos nec linguam, nec aures habere, quia *circa sermonis adminiculum cogitationes suas, atque consilia inter se communicant,* in hoc enim supponit Angelum non cognoscere alterius cogitationes, vel consilia, nisi ab illo sibi communicentur.

7. Idem, ut certum supponit Augustinus, dict. libr. 2 Retract, capit. 30, ut supra retuli, et idem significat tract. 32, in Joan, et clarius in Psalm. 7. *Opera nostra* (inquit) *possunt esse nota hominibus, sed quo animo fiant, solus ille novit, qui scrutatur corda, Deus ;* et libr. 10 Confession., cap. 2, tanquam singularem Dei excellentiam prædicat : *Cujus oculis nuda est abyssus humanæ conscientiæ,* et in Psalm. 41 : *Abyssus abyssum invocat,* per *abyssum* cor hominis interpretatur : *Quid enim* (ait) *est profundius hoc abysso? Cujus cogitatio penetratur? Cujus cor inspicitur?* et infra : *Quæ tamen abyssus nuda est oculis Dei,* utique solius. Et Psalm. 41, expendens verba Pauli 1, Corinth. 4: *Nolite ante tempus judicare,* etc. *Antea quam hoc fiat* (inquit) *in hac peregrinatione mortalis vitæ quisque cor suum portat, et omne cor omni corde clausum est.* Item in Psalm. 141, illa verba : *Effundo in conspectu ejus,* etc., de interna oratione exponit, quæ cogitatione fit, et subdit : *Ibi ergo effunde precem tuam, ubi solus ille videt, qui remunerat.* Unde ibidem Prosper eadem verba exponens, ait, id est, *in secreto cordis, quod solus Deus audit, et videt.* Et præterea circa id : *Non erat qui cognosceret me,* de intentione exponit, dicens : *Hanc autem intentionem nemo cognoscit, unde merito dixerat Deo : Tu cognovisti semitas meas.* Idem confirmat Cassianus, collat. 7, cap. 13, afferens alia Scripturæ loca. Unde tandem Gennadius, de Ecclesiast. dogmatibus, cap. 81, dixit : *Internas animæ cogitationes diabolum non videre certi sumus.*

8. *Notatio circa dicta testimonia.—Notatio altera.*—In his autem Patrum testimoniis duo sunt observanda. Unum est, sæpe hoc Patres loqui in particulari de cordibus hominum, id est, de eorum cogitationibus, seu affectibus, ut Augustinus exponit, Psalm. 25, enarrat. 2, circa id: *Ure renes meos et cor meum,* nihilominus tamen idem a fortiori intelligunt de voluntatibus angelicis, quia non minus est domina suorum actuum voluntas angelica, quam humana, nec ratio aliqua in voluntate humana inveniri potest, cur actus ejus sint aliis occulti, quæ non in Angeli voluntate magis militet. Sed loquuntur Patres frequentius de hominibus, quia ad ipsos et ad mores ipsorum instruendos loquebantur, sicut Scriptura etiam loquitur. Aliud est, sæpe etiam solum dicere Patres, cor hominis esse occultum aliis hominibus, sicut dixit Gregorius 25, Moral. c. 7: *Aliena corda humanis oculis clausa sunt et nescitur, qui repellitur, quia penetrare nequeunt, quæ ab unoquoque cogitantur :* et lib. 18, cap. 27, alias 31, de hominibus in beatitudine dicit, quod *uniuscujusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondet,* unde significat nunc occultari cor unius hominis aliis hominibus propter corporis impedimentum, quod sine dubio Angelis obstare non potest. Verumtamen Gregorius ibi noluit causam adæquatam reddere, sed hominibus magis familiarem. Et in priori loco statim dicit *cogitationes, quæ latent homines, supremum judicem non latere,* et similiter alii Patres omnem creaturam excludunt, nam statim addunt, *solum Deum* cogitationes internas cognoscere, et illa particula *nemo,* sæpe in hoc sensu in Scriptura sumitur.

CAPUT XXII.

VARIÆ OPINIONES CONTRA RESOLUTIONEM SUPERIORIS CAPITIS REFERUNTUR ET REJICIUNTUR.

1. *Opinio Durandi in præcedenti capite, num. 4, jam tacta rejicitur.* — Ex dictis in præcedenti capite, certitudo assertionis in eo positæ

sufficienter probatur, et consequenter inde improbantur nonnullæ opiniones theologorum, quæ non solum improbabiles, sed etiam parum tutæ mihi videntur. Prima fuit Durandi, qui in 2, d. 3, quæst. 7, num. 18, et quæst. 8, num. 6, ausus est dicere, Angelum licet non videat actus voluntatis futuros, videre tamen illos statim, ac existunt, quod sine dubio erroneum est. Et ideo idem Durandus, d. 8, q. 5, post longam disputationem rem indecisam relinquit tanquam dubiam, et utrinque probabilem. In quo valde etiam errat, rem certam in dubium revocando. Et ab hac opinione non multum discrepat Scotus, in 2, d. 9, quæst. 2, ad 1, secundæ opinionis, et in 4, d. 45, q. 4, ad 2, nam simpliciter videtur docere, Angelos posse cognoscere virtute naturali occulta cordium, et de facto cognoscere. Et ita illi tribuit Marsilius, in 2, quæst. 8, sed de illius sententia dicemus melius in capite sequenti.

2. *Opinio Argentinæ exploditur.* — Altera opinio ad hanc proxime accedens, quæ eidem Durando non multum displicuit, dicit Angelum posse videre affectus voluntatis, quando sunt; non tamen videre, quales sint, id est, an sit amor, vel odium, complacentia, vel displicentia, fuga, vel prosecutio. Ita Argentina, d. 7, quæst. 1, art. 2, in fine, ubi nullam rationem adducit de actu voluntatis, sed solum de actu intellectus, de quo in capite vigenti tertio, dicemus. Hæc ergo opinio omnino rejicienda est, quia et immediate repugnat multum doctrinæ sanctorum in Scriptura fundatæ : et deinde per evidentem consequentiam ostendi potest, vel illam destruere, vel repugnantia dicere. Quia si Angelus videt actum voluntatis, videt illum in se et intuitive, ergo videt, qualis sit, ergo videt, an sit odium, vel amor. Quod argumentum, ait Durandus, esse efficax, si supponatur distinctio specifica inter actus voluntatis odii, vel amoris : posse autem solvi, si quis mordicus defendat, omnes actus voluntatis esse ejusdem speciei. Sed imprimis hoc satis est ad absolutam efficaciam rationis, quia dicere, inter actus complacentiæ, et displicentiæ, et similes, non esse differentiam specificam, satis improbabile et incredibile est, ut ipse etiam Durandus fatetur. Veruntamen, etiamsi non esset differentia specifica, satis esset numerica, quæ certe negari nullo modo potest inter actus complacentiæ et displicentiæ ejusdem rei. Unde fit argumentum, quia visio intuitiva Angeli terminatur ad rem singularem, ut est in se, quia universalia non videntur, et quia cognitio Angeli perfecta est, ergo videt an sit actus amoris, vel odii. Probatur consequentia, quia neque in reipsa fingi potest actus, qui non sit determinatus in ratione amoris, vel odii, vel alia simili : neque etiam potest quis ex amante fieri odio habens, quin actum mutet, vel realem modum actus. At vero Angelus, si videt actum, videt omnem realem modum ejus, præsertim essentialem et individualem, ergo repugnantia dicit illa sententia, affirmans Angelum videre actum, et negans videre qualis sit.

3. *Hervæi opinio refellitur a Durando, ut parum cohærens.* — Tertia opinio est Hervæi, in 3, d. 8, quæst. 3, dicentis, cognoscere Angelum actus voluntatum, seu cordium, quoad substantias eorum, et species et habitudines ad objectum determinatum, vel per modum fugæ vel prosecutionis, denique quoad omnia, præterquam quoad gradum intensionis, vel conatus. Quam sententiam merito impugnat Durandus, tanquam non consequenter loquentem : quia si Angelus videt intuitive et evidenter amorem voluntatis meæ, cur non videbit intensionem talis amoris, cum species repræsentet rem, sicut est, et lumen Angeli non minus sit sufficiens ad modum intensionis, quam ad actum intuendum. Respondet Hervæus, rationem esse, quia species unius Angeli remote repræsentat existentem in corde alterius, et per speciem remote repræsentantem minus exacte res videtur. At hoc frivolum est, quia vel Hervæus loquitur de re cogitata ab alio Angelo, vel de ipsa cogitatione alterius Angeli : si de objecto cogitationis alterius loquatur, impertinens est ratio, quia hic non agimus de cognitione objecti, sed de cognitione actus. Unde licet sit verum, quod per speciem cogitationis alterius Angeli non ita perfecte cognoscatur res cognita ab alio, sicut ab illo cognoscitur, non inde sequitur, cogitationem ipsam non exacte videri ab alio, si illam per speciem ejus cognoscit. Eo vel maxime, quod simul ac unus Angelus videt amorem vel cogitationem alterius de tali re, potest simul uti specie, quam habet tam amoris, quam rei amatæ ab alio, et sic utrumque perfecte cognoscere, ac subinde videre amorem non solum quoad entitatem, sed etiam quoad intensionem. Si vero loquitur Hervæus de actu ulterius Angeli, et species ejus, quam alios habere concedit, quid est, quod ait, illam speciem remote repræsentare talem actum, aut per illam remote cognosci. Nam talis species immediate repræsentat ipsum actum, et cognitio, quæ per illam fit, immediate etiam ad illum termina-

tur, ergo æque potest quoad intensionem ac quoad entitatem, vel alias conditiones intelligi.

4. *Eadem opinio temeritatis arguitur.* — Merito ergo refellitur Hervæus, quod inconstanter loquatur: multo vero magis reprehensibilis est, eo quod audacter ac temere ausus sit tantam testimoniorum multitudinem suo arbitrio interpretari, ac si in eis tantum dicatur, solum Deum cognoscere de corde humano, quid plus diligat, vel quantum diligat, non vero quod et quid diligat, vel odio habeat, cum fere omnes Patres citati absolute de ipsis actibus, seu cogitationibus cordis loquantur, et soli Deo cognitionem earum reservari testentur. Et certe Christus Dominus non revelabat in quo gradu intensionis Judæi hoc vel illud cogitabant et proponebant, sed absolute cogitationes eorum se nosse monstrabat, et inde divinitatem suam ostendebat, ut sancti colligunt. Et ad hunc modum facile possunt reliqua testimonia contra istam sententiam induci. Quod autem fuerit fundamentum ejus, et quomodo ei satisfaciendum sit, in capite sequenti, reddendo rationem veritatis Catholicæ declarabitur.

5. *Opinio Henrici.* — Quarta fuit opinio Henrici, quodl. 3, quæst. 13, dicentis, Angelum cognoscere actus elicitos voluntatis amoris vel odii et hujusmodi, non tantum per effectus, sed in seipsis, ut circa tales res versantur amando, vel odio habendo, vel in universum per modum prosecutionis, aut fugæ, nihilominus tamen non cognoscere, ad quem finem illos dirigat, qui illos habet. Nam hoc ait latere omnem creaturam de voluntate alterius, et hoc esse secretum Deo reservatum, quod vocat mentis intensionem, et virtutem internam. Atque hoc secundum videtur dixisse Henricus, ut aliquo modo Scripturis, et Patribus responderet, aliam enim rationem non affert. Primum autem probat communi difficultate infra tractanda, quia non apparet ratio ob quam isti actus in rerum natura positi sint objecta cognitioni naturali Angelorum improportionata. Quæ ratio tam de actibus intellectus, quam voluntatis procedit. Et ideo Henricus licet in principio illius quæstionis de solis actibus intellectus loqui videatur, postea extendit sermonem ad actus affectionis in voluntate conceptos. Unde in summa sententia ejus est, solam intensionem voluntatis latere Angelum, reliquos vero actus etiam liberos voluntatis cognoscere.

6. *Refellitur ut temeraria.—Et parum consequens.—Et ut contraria rationi in uno sensu quem habere potest. — Alter sensus magis intentus ab Henrico.*—Sed de hac sententia idem judicium, quod de præcedenti ferendum est: non enim potest ab audacia et temeritate excusari sic limitando Scripturæ, et Patrum sententias, quia non de sola intentione, sed absolute de omnibus actibus liberæ voluntatis loquuntur. Nam Scriptura non de uno vel alio actu, sed de ipso corde hominis dicit, solum Deum illud nosse aut intueri. Et Christus non solum revelando intentiones, sed etiam cogitationes de his vel illis rebus, divinitatem suam ostendebat. Deinde non loquitur Henricus consequenter, quia non magis potest ipse reddere rationem, cur lateat Angelum intentio mea, quam amor, vel voluntas mea, ergo si unum negat, quia non invenit rationem, neget etiam aliud, vel si non audet utrumque negare, et unum credit sine ratione propter auctoritatem, credat etiam aliud, quia non minus eadem auctoritate confirmatur. Præterea hæc sententia non solum sine ratione est, sed etiam contra rationem. Quod ita ostendo, quia per intentionem vel intelligit Henricus specialem actum voluntatis distinctum ab electione, usu et aliis, prout communiter philosophi morales loquuntur, vel intelligit specialem modum interni actus, seu quemcumque actum voluntatis quoad proprium motivum ejus. Henricus sine ulla dubitatione non loquitur in priori sensu, nullum enim actum realiter a voluntate elicitum et ab ea distinctum, eique additum putat esse occultum naturali cognitioni Angeli, quia ratio, quam de cogitationibus adducit, in omnibus æque procedit, quia omnes sunt res creatæ, et naturales entitates habent, ac proinde sunt cognoscibiles. Unde manifestum est, si supponamus communem doctrinam moralem, quod intentio voluntatis est specialis actus ejus, contra rationem dici, illam non posse cognosci ab Angelo in seipsa, si alii actus possunt naturaliter ab eo videri, quia etiam alii actus sunt liberi et boni, aut mali moraliter, et e contrario etiam intentio habet naturalem entitatem propriam et per propriam speciem repræsentabilem. Alium ergo sensum intendit Henricus, dicit enim intentionem non esse aliquid intelligibile ultra substantiam voluntatis, sed esse quemdam respectum in illa fundatum et ab ea in re non distinctum, et nihilominus illo respectu cæteros actus dirigi, et ideo prout sic directos, cognosci non posse naturaliter, quia nec ille respectus cognosci valet.

7. *Qui etiam reprobatur. — Cur sola voluntas divina velit sine reali additione actus.* —

Sed hæc sententia hoc modo explicata singularis est, et prorsus intelligi non potest. Primo quidem, quia intentio voluntatis aliquid positivum, et liberum est, non per modum potentiæ, sicut est ipsa voluntas, sed per modum actus. Ergo per intentionem aliquid vult libere voluntas, quod antea non volebat, et ideo vel meretur tanquam bene operans, vel demeretur tanquam peccans, non pure omittendo, sed aliquid committendo, seu agendo, ergo impossibile est intelligere talem intentionem sine omni entitate, vel modo reali positivo addito voluntati, et distincto ab illa. Probatur consequentia, tum quia per illam intentionem aliter se habet voluntas, quam prius, realiter, ac positiva, tum etiam quia non est alia ratio, ob quam alii affectus actuales voluntatis aliquid necessario addant voluntati distinctum ab illa, nisi quia per illos vult aliquid, quod antea non volebat, tum præterea quia alias voluntas creata per seipsam, et sine mutatione physica sui inciperet velle, intendendo hoc, vel illud, quod incredibile est. Nam de sola voluntate divina propter infinitam ejus credimus, per æternum, et necessarium actum velle libere hoc, vel illud sine additione reali, et in ipsamet hoc non admitteremus, nisi ab æterno omnia, quæ vult, immutabiliter vellet, vel, quod perinde est, si in tempore posset incipere aliquid velle : cum ergo voluntas creata de novo incipiat aliquid intendere, quod est velle, impossibile est, quod in faciat sine reali mutatione sua, ergo necesse est intentionem esse aliquid reale distinctum ab ipsa, erit ergo cognoscibilis ab Angelo, si quidquid reale de novo in voluntate est, ab Angelo est cognoscibile. Tum denique, quia intentio non potest esse tantum respectus rationis sine fundamento reali, quia talis respectus non potest esse nisi voluntarie excogitatus, ut per se patet : hoc autem fundamentum non est sola potentia voluntatis : nam potest esse ipsa potentia cum cogitatione talis objecti, et aliis requisitis, et talem intentionem non habere, ergo est aliquid aliud reale additum voluntati, et consequenter, vel non est respectus, sed absolutum, vel si est respectus, erit realis, transcendentalis saltem, et non tantum rationis. Ac subinde non erit ex eo capite magis occulta, quam cæteri actus voluntatis.

8. *Improbatur deinde Henricus quoad actum voluntatis propter finem intrinsecum.*— Tandem impugnatur illa sententia, quia duplex cogitari potest intentio voluntatis, una est ntrinsece inclusa in actu, quatenus in objectum, propter intrinsecum ejus motivum tendit : alia est quia intenditur aliquid propter rationem illi extrinsecam, ut eleemosyna propter vanam gloriam, vel propter satisfactionem pro peccatis. Quando intentio est prioris modi, impossibile est videre intuitive realem actum, seu affectum voluntatis et non videre, qua intentione fiat : quia si ego sum affectus ad scientiam propter honestatem ejus, ille actus affectionis habet specialem modum realem intrinsecum, et (ut est probabilius) essentialem ex tali objecto, et motivo intrinseco, ergo si Angelus videt intuitive, et quidditative talem affectum, necessario videt qua intentione fiat, quia in eo actu intendere nihil est aliud, quam velle propter talem honestatem propriam talis objecti, ergo non potest esse magis occulta intentio, quam affectio in tali actu. Idem est de actu amoris, vel odii propter malitiam in objecto inventam. Quod si distinguamus in his absolutam voluntatem, quam vocant simplicem, quamque D. Thomas ponit ut distinctam ab intentione et priorem illa, ab una ad alteram efficax sumitur argumentum. Quia non potest Angelus videre intuitive talem voluntatem, vel amorem alicujus, quin videat motivum amandi, cum quo habet intrinsecam connexionem, ergo etiamsi ultra illum actum voluntas habeat intentionem consequendi tale bonum, eodem modo cognoscetur ipsa intentio, tam quoad substantiam actus (propter generalem rationem Henrici, quæ si efficax est, de omnibus procedit) quam quoad esse intentionis, quia est essentialis tali actui, et cognoscitur quidditative. Unde etiam necesse est, ut quoad formale motivum, et rationem finis cognoscatur, quia inde specificam rationem essentialem, seu entitativam accipit, ut ex 1, 2, suppono. Quæ ratio æque procedit de omni ratione reali, quæ sit modus intrinsecus actus, quia si Angelus videt actum intuitive, profecto videt omnem realem modum in eo existentem : neque major repugnantia in uno, quam in alio cogitari potest, ut contra præcedentem opinionem dicebamus.

9. *Item quoad actum propter finem extrinsecum.*—Atque idem discursus applicari potest ad intentionem finis extrinseci, quia si actus ipsi quoad substantiam cognosci possunt, etiam quoad hanc relationem cognoscentur, quod est cognoscere de actu, qua intentione fiat. Probatur ergo assumptum, quia actus voluntatis non refertur ad finem extrinsecum, nisi per imperium alterius actus, quo finis ille intenditur, et in cujus virtute alter actus eli-

citur, seu fit, sed Angelus videns actum imperatum, videre etiam potest imperantem, quia ita est res distincta actu existens in voluntate, sicut actus imperatus, et in utroque procedit æqualiter Henrici fundamentum : videndo autem utrumque actum, videt qua intentione uterque fiat, quia de ipso actu intentionis id videt ex vi objecti ejus, quia illum quidditative cognoscit, ut in proxime præcedenti puncto probatum est : videndo autem actum electionis, seu imperatum, etiam videt et efficaciam imperantis, et emanationem imperati, quia utrumque perfecte cognoscit, seu comprehendit, ergo necessario etiam videt, propter quem finem actus imperatus fiat. Denique relatio talis actus interni voluntatis in finem extrinsecum necessario addit aliquid reale ipsi voluntati in aliquo actu ejus, quia illa relatio non fit, nisi volendo, nec velle fit sine actu : ergo si alii actus videntur ab Angelo, etiam iste videbitur, ut jam probatum est, ergo videtur relatio ad finem extrinsecum, quæ per illum fit. Nec refert, quod relatio sit actualis, vel virtualis tantum, quia prior fit per actum præsentem, de quo ratio facta procedit, posterior fit in veritate actus præteriti, qui etiam videri potuit, et memoria retineri, et virtus ejus præsens, quatenus aliquid physicum, seu reale est, poterit etiam videri.

10. *Quinta opinio asserens actus voluntatis necessarios, non autem liberos cognosci ab Angelo.* — Quinta opinio esse potest, aliquos actus elicitos voluntatis non posse cognosci ab Angelo, aliquos vero illi esse notos. Duplices enim sunt actus a voluntate eliciti, quidam liberi, alii naturales, quia nimirum necessario fiunt : hos ergo posteriores dicit hæc opinio, non esse improportionatos cognitioni angelicæ, sed tantum priores. Et ratio discriminis reddi potest, quia posteriores actus non prodeunt a voluntate, ut voluntas est, sed ut quædam natura est, ut D. Thomas loqui solet, et ideo non transcendunt ordinem aliorum effectuum naturalium : sicut ergo Angelus alias res naturales cognoscit, ita et illos actus. Secus vero est de actibus liberis, quia ad superiorem quemdam ordinem pertinent, ut post caput sequens explicabimus. Potestque hæc sententia tribui D. Thomæ, quia ubicumque docet, non posse Angelum cognoscere actus cordis, seu a voluntate elicitos, ex libertate ejus rationem reddit. Sic enim dicto art. 4, dicit, actiones internorum habituum non cognosci ab Angelo, quia unusquisque utitur habitibus, cum vult, ut in dict. cap. 154, 3 contr. Gent., et aliis locis citatis semper hoc ad voluntatis libertatem reducit, ut videbimus. Unde etiam Thomistæ in hanc sententiam inclinant.

11. *Non est probabilis opinio quoad actus necessarios ex inadvertentia.* — Verumtamen ut hæc opinio probabilis sit, distinguere oportet de actibus, qui sine libertate fiunt : nam quidam sunt, qui per se et ab intrinseco habent fieri quasi per naturalem dimanationem, ut est amor in Patria, supposita visione et intra naturæ ordinem aliqui censent, Angelum hoc modo amare seipsum necessitate naturali et fortasse etiam Deum ut auctorem naturæ, saltem amore concupiscentiæ propriæ. Alii actus sunt, qui per se habent fieri libere, per accidens vero contingit naturaliter fieri ex defectu animadvertentiæ intellectus, ut sunt motus primo primi in nobis. De his posterioribus non est vera, nec probabilis dicta opinio. Primo quia in his actibus magis considerandum est quod est per se, quam quod est per accidens : sed isti actus per se et natura sua petunt libere fieri, ergo sequuntur proprietatem actuum liberorum, ut propterea sint extra objectum naturale rerum ab Angelo scibilium. Secundo quia idem actus a voluntate elicitus omnino immutatus in se manens et prius non libere factus, potest incipere esse liber, addita solum in intellectu majori advertentia, ergo si antea esset notus, etiam postea cognosceretur per idem principium, per quod antea cognoscebatur. Dices, cognosci quidem etiam postea quoad totam entitatem suam, non tamen cognosci, an liber sit. Sed contra, quia si actus ipse voluntatis in se cognoscitur, multo magis cognoscetur advertentia intellectus major, vel minor, quæ illum antecedit : cognita autem advertentia cognoscetur, an ille actus liber sit, necne, ergo si tales actus cognosci possent, quando non sunt liberi, etiam libere facti cognoscerentur. Denique ut isti actus sint occulti, quando fiunt hoc, vel illo modo, oportet, ut substantia eorum occulta sit et quod desit principium necessarium ad intuendos illos, prout in re sunt facti, ut capite post sequenti declarabimus, ergo utcumque fiant, semper sunt occulti.

12. *Evasio.* — *Responsio.* — Dices : esto non cognoscat Angelus, vel dæmon hos actus voluntatis in seipsis per proprias eorum species, videbit saltem in motu phantasiæ, et appetitus sentientis, quia ex isto naturaliter sequitur motus internus voluntatis : et dæmon optime novit, non esse in potestate nostra,

quin visis tangamur, ergo cognoscet motum voluntatis ex motu appetitus resultantem. Respondeo imprimis, concedendo totum, quia hoc non est contra dicta, quia illud non est videre actum voluntatis, sed per conjecturam illum cognoscere, quæ conjectura interdum potest esse tanta, ut certitudinem inducat : nam actio externa aliquando evidenter ostendit voluntatem internam. Addo vero, etiam ex motu appetitus non sequi necessario motum primum in voluntate, nisi supposita in intellectu advertentia talis objecti cum tali, et tanta inconsideratione, quia voluntas non movetur ab appetitu, nisi mediante intellectu, nec necessitatur, nisi propter inconsiderationem, et inadvertentiam rationis : dæmon autem non videt actus intellectus in seipsis, ut postea dicam, et ideo licet videat motum appetitus, non videt evidenter inde resultare motum conformem in voluntate, quia non videt, an intellectus statim advertat sufficienter, ut voluntas possit suum motum cohibere. Nec ex solis phantasmatibus potest certo cognoscere, quid ratio advertat, *quia ex eisdem phantasmatibus ratio nostra in diversa tendit cogitando*, ut recte dixit D. Thomas, quæst. 8, de Veritat., art. 13, ad 4. Et ideo licet de istis motibus possit dæmon magnam conjecturam facere, non tamen absolutam evidentiam etiam ex causis, vel effectibus comparare.

13. *Improbabilis consequenter est de actibus voluntatis hujus vitæ. — Quid de amore sui in Angelis, et anima separata.* — Quapropter cum in nobis in hac vita nulli sint actus voluntatis simpliciter, et per se necessarii quoad exercitium, nulla etiam distinctione opus est, sed simpliciter est asserendum, omnes actus voluntatis nostræ esse Angelis occultos. De voluntate vero Angeli in sua tantum natura spectata, controversia est, an habeat aliquem actum per se necessarium quoad exercitium : nam aliqui existimant, se, et Deum necessario diligere, ita ut quantamcumque considerationem intellectus habeant, non possint talem actum suspendere : qui forte idem dicent de anima separata. Et in hac opinione non censeo inconveniens admittere, talem actum esse notum omnibus, propter rationem supra factum. Fortasse tamen oppositum est probabilius, scilicet, actus illos non esse per se necessarios quoad exercitium, et ideo eamdem universalis assertio etiam in Angelis, et anima separata locum habet, quia etiam illi nullum habent actum voluntatis per se necessarium, neque etiam motus indeliberatos habent.

CAPUT XXIII.

QUÆ SIT PROPRIA RATIO, OB QUAM ANGELI ALIENÆ VOLUNTATIS ACTUS NATURALITER COGNOSCERE NON POSSUNT.

1. *Difficultas aperitur in opinione negante species in Angelis. — Libertas non addit actui realem modum, sed denominationem extrinsecam.* — In hoc puncto valde laborant theologi, quia revera difficile est. Et aperitur difficultas. Primo, ac præcipue juxta opinionem asserentem, Angelum cognoscere omnia objecta naturalia, seu proportionata suo lumini naturali sine speciebus, solo suo lumine intellectuali a natura dato. Quia intellectus angelicus potens est ad cognoscendos perfecte, et intuitive hos actus voluntatum, et e contrario illi actus sunt objecta intelligibilia in actu, quia spiritualia, et non improportionata angelico intellectui per excessum, ergo poterit illos cognoscere naturaliter, si voluerit. Consequentia videtur evidens quasi ex identitate terminorum, quia idem est habere potentiam naturalem, et naturaliter posse. Antecedens vero quoad utramque partem probatur, primo quia ille actus non habet tantam perfectionem in genere entis, ut ratione illius excedat virtutem intellectivam Angeli : nam perfectior est ipsa voluntas, et tamen cognoscitur a quocumque Angelo : nec modus, quo fit, libere ad illam improportionem sufficit. Tum quia fieri libere non addit actui intrinsecum realem modum, sed tantum denominationem a potentia agente cum intrinseca potestate non agendi : unde cum Angelus cognoscat voluntatem alterius, utramque partem potestatis, agendi utique et non agendi, in illa videt, et ideo si actus ratione suæ entitatis non est improportionatus, neque propter modum illum erit, quia viso actu, et potentia, videbitur denominatio, quæ inde resultat. Tum etiam quia licet actus libere fiat, postquam factus est, jam est determinatus ad unum, et necessarius illa necessitate, qua id, quod est, necesse est esse, ergo licet ille modus effectionis faciat illum actum improportionatum objectum, ut naturaliter possit cognosci ut futurum, non tamen ut præsens, et jam existens. Tum denique quia actus imperati a libera voluntate etiam fiunt libere, et ideo ut futuri non possunt præsciri, nihilominus tamen jam facti videntur ab Angelo, et sunt objecta proportionata, ergo eadem ratione in actibus elicitis jam factis ex sola liber-

tate non oritur improportio, ac proinde ex parte sua visibiles sunt, eo ipso, quod facti sunt : ex parte vero Angeli non deest potestas, quia ultra lumen naturale nullum aliud principium agendi est illi necessarium, juxta hanc sententiam : ergo habet in se, et de se potestatem naturalem. Secundo probatur idem antecedens, quia Angelus de facto videt affectus alterius, si ille consentiat, ergo habet in se virtutem sufficientem ad cognoscendos illos, quia consensus alterius non dat illi virtutem, nec auget ejus lumen intellectuale, et ipse non indiget alio principio, nec alia virtute.

2. *Ostenditur eadem difficultas in opinione concedente species acquisitas.*— Secundo aperitur eadem difficultas juxta opinionem eorum, qui dicunt, Angelum intelligere per species a rebus acceptas : nam possunt Angeli sumere species ab omnibus aliis rebus creatis ordinis naturalis, et actu existentibus, ergo etiam ab istis actibus. Antecedens supponitur in hac sententia, quia Angeli possunt omnia alia cognoscere naturaliter, et hic est modus cognoscendi naturalis illorum. Consequentia vero probatur contra eamdem sententiam, primo quia isti actus sunt intelligibiles actu, ergo si Angelus potest accipere species a rebus materialibus, et ab actionibus nostræ phantasiæ, et appetitus sentientis, cum hæc omnia tantum sint in potentia intelligibilia, poterunt melius eas ab his actibus accipere. Et e contrario isti actus comparati ad substantiam, et potentiam angelicam, sunt objecta inferiora, et (ut ita dicam) minus intelligibilia, ergo si potest Angelus accipere species ab inferioribus, et superioribus objectis, poterit etiam ab his mediis actu existentibus. Secundo quia quando alter Angelus consentit, alius accipit speciem a suo actu, ut illum cognoscat : jam enim illum cognoscere potest, et consequenter per speciem ab illo accipiendam, juxta hanc sententiam, ergo eamdem speciem accipere poterit sine consensu alterius Probatur consequentia, quia Angelus accipit species a rebus per virtutem sui intellectus agentis juxta prædictam sententiam, sed virtus intellectus agentis unius Angeli non minuitur, vel augetur per consensum, vel dissensum alterius, ergo ex se potens est ad speciem accipiendam, altero etiam non consentiente. Quod si quispiam dicat, Angelum non accipere speciem a re aliqua sine cooperatione ipsius objecti, adhuc instatur, quia efficientiam hanc habere poterit actus unius Angeli in intellectum alterius multo melius, quam materiale objectum : ergo habebit illam. Nec dici potest, quod in ea pendeat a voluntate Angeli, cujus est actus, quia ille actus aget per modum objecti intelligibilis, ergo naturaliter agit, ergo independenter a voluntate Angeli, in quo est. Confirmatur a simili : nam supra dicebamus, Angelum cognoscere, rem præteritam fuisse per speciem relictam ex cognitione ejusdem rei præsentis : nam illa species naturaliter manat ex tali actu, nec potest impediri per voluntatem Angeli cognoscentis, ergo similiter si actus voluntatis unius Angeli efficit speciem in alio Angelo, naturaliter illam efficiet, et consequenter per illam poterit unus Angelus cognoscere actum voluntatis alterius sine alia manifestatione, quia ipse actus se naturaliter prodit.

3. *Declaratur difficultas in opinione concedente Angelis species inditas. — Potentia capax actus secundi est etiam capax actus primi. — Futuritio nihil ponit in objecto.* — Tertio declaratur difficultas in opinione, quod Angeli cognoscunt per species inditas, quas habent a principio suæ creationis ad cognoscenda omnia, quæ discursu temporis cognituri sunt. Quia unus Angelus ex se et natura sua capax est specierum actuum cujuslibet liberæ voluntatis creatæ, ergo recipit illas inditas a principio, ergo per illas poterit cognoscere hos actus statim, ac fiunt, sine dependentia a consensu ejus, cujus est actus. Primum antecedens patet, quia Angelus est capax naturaliter cognitionis talium actuum, quia tandem aliquo modo illos cognoscit sine supernaturali lumine, sed solo naturali, ergo etiam est naturaliter capax specierum talium actuum. Probatur consequentia, tum quia potentia capax actus secundi, est etiam capax actus primi, tum etiam quia tantum se extendit ex parte objectorum potentia naturalis intellectus receptiva specierum, quantum se extendit potentia naturalis activa intellectionum, quia utraque est objecti proportionati et connaturalis, et ideo utraque inter se servant proportionem, alias non essent bene institutæ, cum potentia naturalis activa intellectus non possit actionem elicere, nisi prius, quatenus passiva est, in actum primum reducatur. Prima vero consequentia principalis rationis videtur supponi ab ista sententia, juxta quam argumentamur. Quia Angeli ex natura sua postulant, ut sint semper in actu primo constituti ad omnes actus secundos, quos virtute naturali elicere possunt, ut hæc sententia supponit, sed Angeli discursu temporis eliciunt actus secundos, quibus hos actus cognoscant, ergo a principio fuerint con-

stituti in actu primo ad tales actus secundos, ergo receperunt species inditas alienorum actuum, quos postea per suas intellectiones cognoscunt. Secundo probatur eadem illatio, quia Angelus potest cognoscere hos actus, priusquam fiant, ut possibiles, quoad quidditativam eorum cognitionem : hoc enim non excedit naturalem virtutem Angeli, ergo saltem ad hunc finem habebit species innatas talium actuum. Sicut dicebamus supra, habere Angelum innatas species singularium contingenter futurorum, quia potest semper illa singularia cognoscere quidditative et sub esse possibili, licet non possit illa cognoscere ut futura, idem ergo erit de his actibus. Atque hinc tandem probatur altera consequentia principalis argumenti, quia per species rei singularis possibilis videri potest ab Angelo eadem res intuitive, eo ipso quod talis res existit, ut supra declaratum est, ergo cum Angelus habeat species mei consensus liberi ut possibilis in tali tempore, eo ipso, quod in tali tempore sit talis actus, poterit illum intueri. Et in hoc est magnum discrimen inter actus hos ut futuros et ut jam factos : nam licet Angelus innatas species illorum jam habeat, eosque ut possibiles cognoscat, non cognoscet illos ut futuros antequam fiant, quia futuritio nihil ponit in objecto, ut terminet actum intuitivæ visionis : actualis autem productio illorum ponit in eis entitatem realem, per quam possunt terminare intuitivam cognitionem, ergo eo ipso quod fiunt, videri poterunt ab aliis Angelis eorum species habentibus. Neque potest hoc impedire voluntas ejus, cujus est actus, cum nec diminuat virtutem intelligendi aliorum, nec repræsentationem specierum, neque aliquod velamen (ut sic dicam) actui imponant, quod ejus cognitionem possit impedire.

4. *Variæ opiniones in expedienda proposita difficultate. — Prima recurrit ad negationem divini concursus.* — In expedienda hac difficultate et ratione reddenda hujus mysterii variæ sunt opiniones theologorum. Prima totam hujus rei rationem veluti physicam in divinam voluntatem reducit. Dicunt enim hujus sententiæ auctores, ex parte Angeli nihil deesse, quominus naturaliter posset hos actus cognoscere, ut discursus facti probare videntur, Deum tamen statuisse non concurrere cum aliquo Angelo ad videndos actus liberos alterius, nisi isto volente et ordinante, quantum ex se est, actum suum ad alterum, ut illum cognoscat. Atque ita rationem, cur illos aliter cognoscere non valeat, solum esse, quia non habet aliter paratum Dei concursum. Dixi autem, ab istis non reddi aliam rationem physicam, quia moralem rationem, ob quam Deus decreverit, non dare concursum, facile reddent, ut infra etiam nos dicemus. Hanc opinionem tenuit Ochamus, in 2, quæst. 20, ubi de potestate naturali Angeli ad videndos actus absolute loquimur, affirmando Angelum habere illam, de negatione autem divini concursus solum dicit, *forte Deum nolle coagere*, et consequenter sub eadem dubitatione dicit, quod *forte de facto Angelus non cognoscit hos actus*. Simili fere modo loquitur Gabriel, lect. 31, in Canon., et in 2, d. 9, quæst. 2, art. 2, nam posita potestate in Angelo, de facto ait, non semper cognoscere hos actus, quia non semper Deus concurrit, unde indicat, non esse de hoc legem statutam, sed suæ voluntati hoc Deum reservasse. Statim vero de dæmonibus simpliciter dicit, Deum non concurrere cum illis, in bonis autem Angelis addit particulam *forte*. Et hoc sequuntur ibi Bassolus, quæst. 2, Lichetus, quæst. 1, Major, quæst. 3, qui magis determinate in utroque de facto loquitur. Et Holcotus, in 2, q. 4, ad 2, principale, ubi in summa dicit, totum pendere ex divina ordinatione. Ac denique præcipuus auctor hujus sententiæ videtur fuisse Scotus, qui in 2, d. 9, quæst. 2, ad argumenta secundæ quæstionis absolute affirmat, Angelum posse, de facto autem nihil dicit. At vero in 4, d. 10, quæst. 8, ad 3, de dæmonibus absolute dicit, non cognoscere hos actus, quia non permittuntur, de bonis autem nihil dicit. Et durius loquitur in 4, d. 45, quæst. 4, ad 2.

5. *Examinatur proxima sententia.* — Hæc sententia quatenus simpliciter affirmat, Angelum posse viribus suis naturalibus cognoscere hos actus, parum consentanea est Scripturæ, et Patribus, quia Scriptura soli Deo tribuit, quod hæc cognoscat, non certe quia solus ille de facto hæc cognoscat : nam Angeli sancti, et beati hæc cognoscunt vel in Verbo, vel per revelationem, ergo quia solus Deus virtute sua, et nativa potestate hæc potest cognoscere. Et hac ratione dixi supra, ex eo solum quod Christus ostendat se cognitionem cogitationum cordium, non recte inferri immediate, illum esse Deum, quia poterat per supernaturalem revelationem illa cognoscere, etiamsi esset purus homo, tamen quia affirmabat se esse verum Deum, et consequenter profitebatur, se propria virtute cognoscere cogitationes cordium, recte inde ostendebat, se esse Deum, ergo contra hanc doctrinam est, Angelis hanc divinam

proprietatem attribuere. Ad hoc autem duo respondet Scotus, in ultimo loco citato. Unum est, proprium esse Dei hæc cognoscere ut judicem universalem occultorum, quomodo Angeli non possunt illa cognoscere. Aliud est, Deum perfecte, et universaliter ista cognoscere, ita ut a nemine possit impediri, quod non habent Angeli. At primum valde frivolum est, quia ad vim cognitionis, aut scientiæ valde extrinsecum est, quod cum illa conjungatur munus judicis. Nam Scriptura cum in hoc exaggerat singularem Dei scientiam, non minus judicis, sed vim cognoscendi perpendit et commendat. Et Christus revelando cordium occulta, ostendebat se Deum, non ex eo, quod ostenderet se universalem judicem, hoc enim alterius negotii erat, sed præcise ex singularitate cognitionis, ut sancti colligunt. Aliud etiam non satisfacit, quia illo modo etiam cognoscere formicam est propriam Dei, quia solus potest non impediri, vel quia infinito modo cognoscit illam: nam Angelus impediri potest, ne illam cognoscat, si Deus nolit concurrere. Quis autem dicat, solum Deum cognoscere formicam, quia solus cognoscit sine concursu alterius, vel infinito modo. Præterea illo modo diceret aliquis, Angelos posse cognoscere futura contingentia naturaliter, licet possint impediri per negationem concursus divini, et Dei solum esse proprium scire illa perfectissime, et ita ut a nullo possit impediri : consequens autem absurdum est, ergo et illud prius. Probatur hæc ultima consequentia, quia eodem modo quoad hanc partem loquentur Scriptura, et Sancti de cogitatione actuum cordis, quo de cognitione futurum. Ex quo potest converti argumentum : nam Angeli ita ignorant futura, ut et se non possint illa cognoscere, neque ideo non possunt, quia non habent concursum, sed potius, quia non possunt, ideo nec concursum paratum habent, ergo similiter non possunt cognoscere occulta cordium. Probatur consequentia, quia Scripturæ eodem modo de occultis cordium, et de futuris loquuntur, et potestatem illa cognoscendi soli Deo attribuunt, et Sancti similiter utrorumque cognitionem divinitatis signum æqualiter ponunt.

6. *Modus alius explicandi prædictam sententiam. — Instatur contra illam. — Majoris effugium ad varia exempla removetur.* — Responderi vero aliter potest, simpliciter dici posse juxta hanc sententiam, Angelos non posse hæc cognoscere, etiamsi impotentia nascatur ex carentia divini concursus, quia illa carentia talis est, ut non sit in potestate eorum cooperationem Dei habere : nam cum illa sit conditio necessaria ad operandum, carentia ejus sine potestate habendi illam, inducit impotentiam simpliciter. Sicut si quis esset perpetuo privatus lumine sine potestate illud habendi, vere ac simpliciter dici posset impotens ad videndum. Sed insto imprimis, dictos auctores non ita loqui, imo simpliciter dicere, Angelos posse. Et de facto dubitant, ad interdum sinantur illa potestate uti, vel impediantur. Unde non putant esse denegatum concursum lege certa, et ordinaria : quod autem interdum negetur, si aliquando etiam datur, non satis est ad impotentiam simpliciter, etiam dicto modo explicetur. Deinde si quis omisso modo loquendi illorum auctorum dicat, concursum illum certa et ordinaria lege denegari, et ideo inducere absolutam impotentiam proximam et contrariam potentiæ, quæ includit omnia prærequisita ad agendum, licet in modo loquendi minus repugnet illi dogmati Scripturæ et Patrum, nihilominus in re non satisfacit, nec menti Sanctorum quadrat. Nam illa impotentia non oritur ex natura Angelorum, sed omnino ex voluntate Dei, at Scriptura, et Sancti volunt, illam impotentiam esse intrinsecam creaturæ, et ex imperfectione ipsius oriri : et e converso ob infinitam Dei perfectionem illi esse singulare, hæc omnia posse cognoscere. Et præterea illa sententia dicto modo explicata multum repugnat rationi naturali. Quia alienum est a divina providentia ordinaria, et naturali, non sinere creaturam suos naturales motus agere, vel concursum necessarium, et naturæ debitum omnibus speciebus, et individuis talem potestatem habentibus semper, et statuta lege denegare. Fuissetque valde superfluum, dare Angelis internam potestatem integram ad hæc occulta cordis cognoscenda, et concursum generalem denegare. Ad quam rationem conatur respondere Major variis exemplis in contrarium adductis. Sed nullum est simile. Fatemur enim contingere, naturalia agentia impediri a contrariis, vel ab aliis circumstantiis, ne suos effectus producant, dæmones etiam sæpissime non permitti a Deo totam potestatem, quam habent, exercere, quia omnia perturbarent, aliquando etiam impedivisse Deum actionem causarum secundarum suum concursum denegando. Verumtamen nunquam per solam denegationem concursus impedivit in tota specie, et omnibus ejus individuis usum potestatis naturalis, et quando id facit in aliquo raro casu, miraculosum reputatur. Angelos autem non cognos-

cere hæc occulta, non est miraculosum, nec præternaturale, sed est naturalis conditio eorum, quantum ex Scriptura colligitur.

7. *Secunda opinio recurrit ad improportionem inter intellectum angelicum et actus liberos alienæ voluntatis. — Sex improportionis rationes.* — Secunda ratio principalis hujus impotentiæ angelicæ redditur ex parte objecti, nimirum quia liberæ voluntatis actus natura sua est objectum improportionatum naturali intellectui cujuscumque creaturæ distinctæ ab ipsomet exercente talem actum. Rationes autem hujus improportionis plures dantur. Prima est D. Thomæ, in dict. art. 4. Quia isti actus tales sunt, ut voluntas in eis efficiendis extra se soli divinæ motioni, et efficaciæ subdatur, et ideo soli Deo subduntur quoad cognitionem, extra ipsum operantem. Eamdem rationem habet, dicta quæst 8, de Verit., art. 13, et quæst. 16, de Malo, art. 8, dicens, motum voluntatis humanæ pendere ex altissima causa : id autem, quod cadit sub ordine superioris causæ, non posse cognosci ab inferiori causa, sed solum ab eadem suprema causa, quæ movet, et ab illo qui movetur. Secunda ratio est, quia isti actus sunt formaliter et intrinsece liberi, pendentque intrinsece a causa indifferente, et ideo non minus sunt objecta improportionata, quam res futuræ. Hac ratione utuntur Capreolus et Cajetanus, et ad illam divi Thomæ rationes reducere conantur. Tertia ratio est, quia hoc objectum tale est, ut natura sua aliquam illuminationem ex parte sua requirat, quæ illuminatio sit per voluntatem ejus, qui talem actum liberum habet. Sicut in objecto visibili præter speciem ejus, ac potentiam requiritur lumen objectum illuminans, ita ergo in præsenti hæc est natura talium actuum, ut indigeant illuminatione, seu manifestatione operantis. Ratio autem hujus necessitatis redditur, quia actus isti sunt in altiori ordine rerum ultra res naturales, et ideo nisi aliquo modo ad hunc ordinem per manifestationem redigantur, sunt per se occulti et illuminatione speciali indigent. Et ita etiam aliqui rationem D. Thomæ interpretantur, nam per illam (ut aiunt) explicatur radix, a qua oritur hæc conditio istorum actuum. Quarta ratio est Gregorii, quia ut objectum sit visibile, debet esse sufficienter propinquum cognoscenti : hi autem actus requirunt intimam propinquitatem ad cognoscentem, id est, quod sint in illo tanquam in subjecto, nec sufficit alia propinquitas etiam intima, et per penetrationem, et ideo non possunt nisi ab illo, cui insunt: et qui illos elicit, cognosci. Quintam fere similem rationem addit Richardus infra citandus, scilicet, quia simplicitas Angeli est alicujus magnitudinis spiritualis limitatæ, in qua est etiam profunditas limitata, et ideo non potest Angelus, seu dæmon intueri cogitationes animæ, *quamdiu tenet eas in suo profundo.* Unde addit, quod licet daremus, posse dæmonem de novo cognoscere aliquam rem sine nova specie, non posset videre actus cordis, *nisi anima poneret illos in suo exteriori,* ut ait. Sextam rationem indicat Alensis supra fundatam in magna simplicitate horum actuum. Unde ait, posse cognosci per signa, et non in scipsis quia judicia non sunt tam simplicia, sicut ipsi affectus, seu voluntates. Aliam fere similem rationem habet Richardus quam infra attingam.

8. *Expenditur prima præcedens ratio improportionis.* — Verumtamen omnes istæ rationes difficiles sunt et satisfacere non videntur. Prima enim D. Thomæ non videtur sufficiens, quia, ut bene argumentatur Durandus, effectus proprii solius Dei, quique ab alio fieri non possunt, postquam facti sunt, naturaliter cognoscuntur ab Angelo, ut patet de substantia animæ, vel Angeli, vel cœli : item de potentiis, habitibus et speciebus inditis uni Angelo a solo Deo, quæ omnia alii Angeli cognoscunt. Dices, D. Thomam loqui de actionibus. Sed contra, quia ex rebus sumitur optimum argumentum ad actiones. Quæ enim est major ratio ? Et deinde etiam actio propria Dei, eo modo quo est extra ipsum, potest naturaliter cognosci ab Angelo, ut creatio ipsa, prout est in creatura, infusio speciei intelligibilis naturalis. Denique etiam in his actibus est aliquid per modum qualitatis, et termini, ergo cognoscetur ab Angelo, et consequenter etiam cognoscetur actio intrinseca, per quam fit, quia non est magis occulta, quam terminus. Aliter dici solet, loqui divum Thomam de motibus, qui a creatura fiunt, a solo Deo mota. Sed hoc etiam parum refert : nam a paritate rationis idem sumitur argumentum : nam si ea, quæ a solo Deo fiunt, sunt a creaturis naturaliter cognoscibilia, cur non etiam motus, vel actus, qui ab eodem Deo movente creaturam et illa cooperante fiunt ? Deinde non magis actus voluntatis videtur a solo Deo pendere, quam actus appetitus sentientis, vel phantasiæ, nam omnes isti pendent a solo Deo, ut a causa prima et universali, et unusquisque pendet a sua potentia ut a causa propria, et per se : ergo ob hanc dependentiam non magis sunt occulti actus voluntatis, quam

aliarum potentiarum. Respondebitur fortasse, hoc esse speciale voluntatis et intellectus, quod antecedenter a solo Deo moveri possunt per impressionem specierum, luminis, aut habitus, vel alterius similis motionis. Sed hoc quid quæso, facit, ut actus sit soli Deo cognitus? Nam illamet prævia Dei motio per impressionem speciei, vel habitus, vel cujuscumque alterius rei, quæ non sit actus voluntatis, sed antecedat illum ut causa ejus, si sit ordinis naturalis, cognosci poterit ab Angelo et non reservatur soli Deo, etiamsi ab ipso solo fieri possit, ut omnes fatentur et capite sequenti dicemus : ergo licet actus voluntatis pendeat aliquo modo essentialiter a tali motione Dei distincta a concursu generali, non inde sequitur, soli Deo esse notam. Eo vel maxime quod etiam illud, quod de tali motione sumitur, si intelligatur de motione per se necessaria ad actum voluntatis et quæ a cogitatione intellectus, et a generali concursu distincta sit, incertum est et fortasse non est verum. Denique per illam rationem non explicatur, quomodo talis actus possit esse occultus Angelo, si alioqui Angelus naturaliter habet sufficiens principium cognoscendi illum.

9. *Expenditur secunda.*— Hinc ergo Ferrariensis et alii ex Thomistis addunt secundam rationem sumptam ex libertate voluntatis, eamque adjungendam putant rationi D. Thomæ. Verumtamen imprimis illa non est ratio D. Thomæ, ipse enim non ex libertate reddit rationem, ob quam tales actus sunt natura sua occulti, sed ex peculiari subordinatione, quam habent ad altissimam causam, ut vidimus, et in locis allegatis, præsertim in illa quæstione *de malo*, expressissime declarat. Deinde ratio illa principium, vel rem satis occultam tanquam per se notam vult credi. Quæstio enim est, cur actus liberi sint natura sua occulti : respondere igitur, quia liberi sunt, est idem per idem resolvere, vel supponere conditionem libertatis esse sufficientem causam illius occultationis, sine alia probatione, ac si hoc esset per se notum, cum revera non sit. Quia licet actus libere fiat, postquam factus, jam est determinatus ad unum, et habet sufficientem necessitatem, et actualem entitatem, per quam possit visionem sui intuitivam terminare : et in hoc est magna differentia inter hos actus jam factos, et futuros. Denique multi sunt actus libere facti, qui nihilominus non sunt occulti Angelo, eo ipso quod facti sunt, ut est hæc ipsa motio manus, qua nunc scribo, et alii similes motus hominis. Nam quod isti actus sint liberi tantum ut imperati, alii ut eliciti, id est, quod fiant a voluntate mediante alia potentia, et non per se, ac immediate, quid refert, ut jam facti videri non possint. Nam ut futuri eamdem habent improportionem, seu incognoscibilitatem, quia habent indeterminationem, sive illam habeant ab immediata facultate operante, sive a voluntate imperante, ergo pari ratione a converso postquam uterque actus est determinatus ad unum, libertas causæ nihil illi obstare poterit, quin sit cognoscibilis, sive libertas sit a voluntate eliciente, sive ab imperante, vel si libertas causæ occultet actum etiam jam productum, æque occultabit actum libere imperatum, sicut libere elicitum.

10. *Instantiæ de motu cœli non satisfacit Ferrariensis.*—Simile argumentum objicit sibi Ferrariensis de motu cœli, supponendo fieri libere ab Angelo, et respondet, illum motum non esse occultum, quia etiam sit in forma cœli. Hoc autem imprimis consequenter non dicitur, quia si ab Angelo, cœlum tantum passive se habet, vel si resultat a forma, superflua est motio Angeli. Et præterea licet fingatur utraque causa necessaria, ut actus sit occultus, satis erit, quod a voluntate libera pendeat, licet simul ab alia causa procedat : ut actus voluntatis libet erit occultus, etiamsi ponatur effective procedere ab objecto. Præterquam quod Angelus potest movere lapidem motu sursum, qui nullo modo sit a forma lapidis, et nihilominus talis motus cognoscetur ab aliis. Respondet Ferrariensis illum motum esse naturalem aliis rebus, et hoc satis esse, ut possit cognosci. At hoc impertinens est, tum quia licet ille motus in specie possit esse naturalis aliis, iste in individuo non potest, quia non potest in alio subjecto esse : ut autem cognoscatur, non satis est, communem speciem illius motus cognoscere, sed in particulari, et in individuo hunc intueri : tum etiam quia potest Angelus movere aerem in sua sphæra motu circulari a Septentrione in meridiem, quia motus nulli corpori est naturalis, nec aeri violentus, sed neuter : ad illum autem solum passive concurrit, et a sola libera voluntate Angeli fit, et nihilominus occultus non est. Præterea hic etiam urget objectio Durandi, quia omnes motiones, et effectus sunt liberi Deo, et non propterea sunt occulti Angelis, ergo licet actus voluntatis Angeli sit quidam effectus liber illi, non inde redditur sufficiens ratio, cur sit occultus. Denique libertas actus solum addit denominationem a potentia, a qua procedit actus, ergo propter illam solam non potest actus occulta-

ri, seu reddi incognoscibilis, si alioqui in altero Angelo est lumen intellectuale sufficiens de se ad cognoscendum illum actum, et habens speciem repræsentantem illum. Et ita semper manet integra difficultas, cur potentia sufficienter constituta in actu primo respectu talis objecti, illud cognoscere non possit propter solam denominationem extrinsecam libertatis; maxime cum hæc denominatio per idem lumen sufficienter cognosci possit, cognitio actu et principio a quo procedit.

11. *Expenditur tertia.* — Tertia item ratio vel supponit voluntatem unius Angeli operari aliquid per modum luminis, aut specie in alio Angelo, ut cognoscere valeat suum actum quod dicti auctores non admittunt, ut videbimus, vel valde frivola est. Declaratur, quia voluntas Angeli consentientis, ut actus suus ab alio videatur, nullam rationem illuminationis habere potest. Nam illuminatio aut ex parte potentiæ, aut ex parte objecti fieri potest; illuminatio potentiæ ponit in illa aliquod lumen, illa autem voluntas non ponit aliquod lumen in Angelo, cui talis actus manifestatur, sed illud supponit de se sufficiens, ergo non est illuminatio ex parte potentiæ : illuminatio autem ex parte objecti confortat illud ad producendam sui speciem, et ideo quasi complet illud in ratione objecti, sicut fit in objecto visus. At voluntarius consensus Angeli non dat alteri lumen, aut speciem ad cognoscendum, ut auctores illius rationis supponunt, ergo frustra dicunt, per illam voluntatem illuminari. Est enim hæc illuminatio nomine tantum ad fugiendam verbis difficultatem, quia in re nullam proprietatem illuminationis habet. Unde integra manet difficultas tacta, quia ante illam voluntatem alter Angelus habet omnia principia intrinseca necessaria ad cognoscendum actum cordis alterius, nec potest per dissensum, vel carentiam consensus in alio occultari actus ejus, quia ille actus de se est intelligibilis, et aptus terminare cognitionem alterius, quæ terminatio non potest impediri per voluntatem ejus, quia nec est medium, per quod tendentia actus in objectum fieri debeat, nec alia ratio impedimenti ibi cogitari potest. Ergo frustra fingitur talis illuminatio. Denique omne ens immateriale est de se intelligibile in actu, ac subinde satis illuminatum objective, seu in ratione termini apti terminare cognitionem, si in alio sit vis intelligendi, ergo non est per necessaria alia illuminatio.

12. *Expenditur quarta.* — *Actus non opus est, ut inhæreat cognoscenti ipsum.* — Quarta ratio Gregorii solum probat efficaciter, non posse unum Angelum cognoscere actum alterius per ipsummet actum alterius tanquam per principium cognoscendi eumdem actum : nam ad hoc est necessaria conjunctio ejusdem actui cum ipsomet cognoscente, per modum formæ, vel alia intrinseca, et connaturali unione, sicut supra dictum est de cognitione substantiæ Angeli per ipsammet tanquam per principium, est enim eadem ratio servata proportione. Ad probandum autem absolute quod actus voluntatis sit occultus omnibus aliis, est futilis ratio. Quia actus voluntatis alterius non tantum per seipsum, sed etiam per speciem aliquam intelligibilem cognosci potest intuive, et in se : ut autem per speciem cognoscatur, non oportet, ut inhæreat cognoscenti, nec quod aliqua speciali unione illi conjungatur, ergo si in alio est et lumen, et species talis actus, non potest esse illi occultus ex eo tantum capite, quod illi non inhæret. Major probatur aperte generali ratione, et inductione aliarum rerum intelligibilium actu : nam videri non possunt. Et eadem ratione, et inductione probatur minor, a qua nulla ratione excipi possunt actus voluntatis. Et utrumque etiam convincitur, quia isti cognoscuntur ab aliis Angelis, consentientibus illis, quorum sunt actus : tunc ergo videntur per species, et sine inhærentia in cognoscente, ergo illa inhærentia non est per se necessaria ad talem cognitionem, ergo ex defectu ejus non potest reddi ratio, ob quam actus voluntatis sit occultus, quamdiu ipsa non consentit, ut ab alio cognoscatur, si ante illam voluntatem lumen, et species in alio reperitur.

13. *Impugnatur amplius.* — Confirmatur, quia Angelus cognoscit habitus et species alterius Angeli, neque ad illos cognoscendos oportet, ut inhæreant cognoscenti, quia sufficit, ut species illorum habeat, ergo idem erit de actibus. Neque Gregorius aliquam specialem rationem adducit, propter quam illa conditio in actibus necessaria sit. Manuductio autem, seu conjectura, qua utitur Gregorius, non urget, sic enim ait : Licet unus Angelus sit intime conjunctus homini, et quasi penetrative in illo, et in anima ac voluntate ejus, non poterit intueri actus voluntatis ejusdem, ergo signum est, quod ad intuendum actum est necessarium, ut ipsi cognoscenti intime inhæreat. Respondetur enim imprimis, hanc conjecturam petere principium, quia sumit id de quo est quæstio. Deinde respondetur, nullam esse

illationem, nullumque esse tale signum: nam potest id aliunde provenire. Ut si unus Angelus non haberet speciem substantiæ alterius, vel animæ nostræ, etiamsi esset indistans, seu penetrative in illis, non videret illas substantias, aut species vel habitus earum, et tamen ratio non esset, quia ad hæc cognoscenda sit necessaria inhærentia, vel alia unio realis intima, sed quia est necessaria unio intentionalis per speciem, quæ ibi deest, ut supponitur, ergo similiter in præsenti, dato illo antecedenti, quod supponitur, ratio, cur actus sit occultus, non erit, quia non inest Angelo cognoscenti, sed aliunde petenda erit.

14. *Expenditur quinta.—Expenditur sexta.* —Quinta ratio Richardi parum movet, quia vel petit principium, vel per metaphorica verba, quæ explicari non possunt, difficultatem fugit. Nam quid est in anima, vel in Angelo illa profunditas, ad quam non potest alius Angelus ingredi cognitione? Si enim est aliqua specialis conditio voluntatis occultantis suos actus, hanc conditionem, et rationem ejus inquirimus: nam sola affirmatio talis profunditatis sine alia ratione, idem est, quod assertionem repetere, et rationem ejus, quam inquimus, non dare: si autem aliquid aliud nomine profunditatis significatur, declaretur, quid illud sit. Nam in profundo ipsius animæ est ipsa voluntas, et ibi intrat Angelus ad intuendam voluntatem, et intellectum, et in intellectu videt species, et in voluntate habitus, et fortasse etiam actus mere naturales, si dantur, quæ omnia sunt in eodem profundo. Unde quod Richardus addit, licet videre posset dæmon aliquid novum sine nova specie, etiamsi speciem talis rei antea non haberet, nihilominus non posset actus voluntatis intueri. Hoc, inquam, falsum reputo, ut paulo post dicam, et gratis asseritur, quia nulla ejus ratio redditur, in quo laboramus. Sexta denique ratio Alensis nullius momenti est. Primo quia major simplicitas in spiritualibus non occultat rem, sed facit illam magis intelligibilem. Secundo quia non est simpliciter actus voluntatis liber, quam naturalis, neque actus, quam habitus, vel quam ipsa potentia, vel substantia. Tertio quia actus voluntatis humanæ non sunt adeo simplices, cum in ordine spirituali infimi sunt.

15. *Quam aliam rationem afferat Vasquez. —Impugnatur.—Secundo.*—His ergo difficultatibus alii oppressi succumbunt, dicentes rationem occultationis istorum actuum solum esse, quia sunt objecta improportionata naturali lumini angelico: hujus autem improportionis non esse aliam rationem postulandam, nisi quia hæc est natura talium actuum, quam colligimus ex his, quæ nobis de illis revelata sunt. Nam cum natura angelica nobis satis perspecta non sit, mirum non est, quod nec discernere valeamus, cum aliqua objecta sint illis improportionata, licet talia esse ex testimoniis authenticis deducamus. Hæc est longissimæ disputationis resolutio, et conclusio P. Vasquez in disputat. 209, et in eam veluti necessitate quadam inductus est, quia putat, Angelum cognoscere sine speciebus virtute sui luminis: non potuit autem in ipso lumine angelico defectum virtutis agnoscere, nisi ex parte objecti posita improportione, et ideo ad illam recurrit, licet rationem ejus ignorare se fateatur. Non possumus autem in hac ratione quiescere. Primo quia non est absolute verum, actum voluntatis esse objectum improportionatum intellectui angelico: nam in ipsomet Angelo eliciente talem actum, satis proportionatum objectum est sui intellectus, ergo non videtur esse posse improportionatum objectum intellectus alterius Angeli perfectioris, vel æque perfecti: unde non solum sine ratione, sed etiam contra rationem talis improportio affirmari videtur. Quia omnis improportio inter objectum, et potentiam oritur, vel ex excellentia objecti, vel ex defectu potentiæ: sed ille actus non est excellentior respectu æqualis, vel superioris Angeli, quam respectu ejusdem, nec lumen intellectus est minus perfectum, ergo. Secundo quia consentiente Angelo, cujus est talis actus, ab alio cognosci potest, ergo est proportionatum objectum: sed hanc proportionem non fecit consensus ipsius Angeli, quia ille consensus, nec objectum, nec potentiam alterius mutat, ergo antea erat objectum proportionatum, et integra manet difficultas, quomodo posset sola carentia consensus unius Angeli impedire, ne alius objectum sibi proportionatum intelligat.

16. *Tertio impugnatur.* — Tertio sic rem declaro, quia duplex ratio in objecto consideratur, moventis, vel terminantis. Vel ergo dicitur ille actus improportionatus in ratione objecti motivi, et hoc non refert, quia si ad intelligendum talem actum non indiget alius Angelus specie impressa, neque motione objecti indiget, quia objectum potentiæ cognoscentis non est motivum,, nisi in ordine ad speciem: aut certe si requiritur species, hæc supponitur in Angelo, ut alii auctores docuerunt: vel dicitur actus ille improportionatus in ratione termini, seu objecti terminativi (ut

vocant) et hoc dici non potest, si in alio supponatur lumen sufficiens ad cognoscendam entitatem talis actus, et species ejus, si necessaria fuerit. Quia his positis nulla proportio specialis necessaria est in objecto, ut terminet actum, quia hæc terminatio non est aliquid in objecto, sed est denominatio ab actu, nec fit quasi per transitum actus supra objectum, sed per solam repræsentationem, quæ fit per actum formaliter in potentia cognoscente, et potest fieri ex virtute cognoscendi, et specie impressa sine nova capacitate requisita ex parte objecti. Unde res materiales, quæ in ratione objecti motivi sunt maxime improportionatæ, si intra potentiam adsint intentionaliter per species, eo ipso sunt aptæ ad terminandum actum, et objecta supernaturalia, quæ maxime improportionata videntur respectu luminis naturalis: si fiant proportionata veluti in ratione objecti motivi per species, et lumen infusum, eo ipso sunt proportionata in ratione terminativi objecti, ergo si ex parte principii activi habet intellectus, quidquid necessarium est ad cognoscendos actus hujusmodi, nam vel non est necessarium objectum motivum, vel jam sub ea ratione est proportionatum potentiæ, ergo etiam in ratione terminativi erit proportionatum, quia non est hæc posterior proportio a superiore separabilis.

17. *Vera ratio cur Angeli non cognoscant internos actus liberos, est defectus speciei concreatæ talium actuum.*—Dico ergo, rationem hujus veritatis reddendam esse ex parte actus primi necessarii ad cognoscendos hos actus liberos voluntatis creatæ. Quia nimirum Angeli ex natura sua non sunt sufficienter constituti in actu primo ad eliciendam cognitionem talium actuum, et ideo illos naturaliter cognoscere non possunt. Illatio hujus rationis manifesta est. Antecedens autem declaratur, quia actus primus duo requirit, (ut nos supponimus) lumen, seu potentiam, et species: ex parte luminis, seu potentiæ activæ fatemur nihil deesse, ut patet manifeste in cognitione horum actuum post consensum habentium illos: nam per illum consensum non crescit lumen, vel virtus activa potentiæ angelicæ, ergo ex illa parte Angeli erant antea sufficienter constituti in actu primo ad illam cognitionem. At vero alterum requisitum ad completum actum primum, scilicet species, potuit in Angelis deesse, ergo dicendum est, illis defuisse, et hanc esse rationem, ob quam non possunt cognoscere hos actus, nisi illis per locutionem, vel alio modo manifestentur. Hæc ultima consequentia probatur ex dictis a sufficienti partium enumeratione, quia non potest objectum esse occultum alteri, si ille alter habeat virtutem sufficientem, et omnia principia ex parte illius requisita ad tale objectum cognoscendum, quod manifeste probant omnia contra alias rationes, et opiniones adducta, ergo necessario dicendum est, aliquod principium hujus cognitionis Angelo naturaliter deesse, ergo cum non desit ex parte luminis, necesse est, ut ex parte speciei deficiat.

18. Hanc rationem tradit expresse Richardus, in 2, d. 8, art. 2, quæst. 4, in prima ratione sua, et Capreolus ibi quæst. 1, art. 1, in fine primæ conclusionis, ubi ita D. Thomæ rationem explicat ex eodem D. Thoma, quæst. 8, de Verit., art. 13, et in summa ita rationem proponit: *Cui non convenit actus primus, neque actus secundus: sed Angelus non habet naturaliter actum primum respectu hujus actus secundi, qui est cognitio propria, et distincta voluntatis alterius, ergo ignorat illam. Minor probatur, quia species intelligibiles intellectus angelici non sunt naturaliter repræsentativæ propriæ, et directe motuum voluntatis alienæ.* Et in art. 3, in solutione ad 1, Durandi contra primam conclusionem idem repetit, dicens, non habere Angelum naturaliter concreatam speciem, repræsentantem sibi volitionem alterius. Et adducit optimum locum D. Thomæ, quæst. 16, de Malo, art. 8, ad ult., ubi cum adduxisset in argumento propositionem Augustini dicentis, Angelum intelligere per species a principio sibi concreatas, in responsione eam limitat, ut de rebus naturalibus, non de actibus internis voluntatis intelligatur. Simili fere modo exponunt rationem prædictam, licet fortasse non in eodem sensu, Ferrarriensis, dicto cap. 154, § *Circa autem*, et Cajetanus, dicto art. 4, et ibi fere cæteri expositores moderni, qui dicunt, species concreatas Angelis non repræsentare actus liberos voluntatis, et rationem reddunt, quia sunt alterius ordinis in hoc, quod non pendent a causis naturalibus et determinatis ad unum, et ita rationem D. Thomæ inducunt.

CAPUT XXIV.

OBJECTIONIBUS CONTRA RATIONEM POSITAM OCCURRITUR.

1. Contra rationem proxime factam, ut magis explicetur, imprimis objici potest, quia gratis dicitur, Angelum non habere species

innatas actuum voluntatis alienæ, cum habeat species concreatas aliarum rerum omnium naturalium, quia intellectus Angeli est in potentia passiva naturali ad cognitionem horum actuum, ergo ex natura sua postulat speciem, qua constituatur in actu primo ad talem cognitionem, ergo non minus deberet habere illam innatam a principio, quam cæteras. Probatur hæc ultima consequentia, tum quia tota ratio ponendi species innatas in Angelis est, quia propter perfectionem suam postulant semper esse in actu primo, in his, ad quæ naturalem potentiam habent, tum etiam quia isti actus liberi frustra dicuntur esse alterius ordinis, cum secundum entitatem suam naturales sunt, et lumini intellectus angelici sint proportionati, ut probatum est : tum denique quia species Angeli repræsentans substantiam, repræsentat etiam ejus accidentia, et potest illa repræsentare sive naturaliter ab illo manent, sive libere, nec ibi reperitur alia diversitas ordinis.

2. *Secunda difficultas.*—Secundo argumentor, quia Angelus potest quidditative cognoscere hos actus priusquam fiant, cognoscendo etiam illos ut possibiles, licet non ut futuros, ergo habet species illorum, ergo per illas species cognoscet illos intuitive, quando fuerint existentes. Antecedens videtur notum, et concessum ab omnibus, et probatur, quia illi actus quoad quidditatem, et possibilitatem habent necessariam connexionem cum rebus naturalibus, id est, cum substantia, et voluntate alterius Angeli, vel animæ, et sunt proportionati lumini angelico. Prima consequentia probatur, quia quidditas rei non potest cognosci sine specie. Dices, cognosci per speciem substantiæ, et voluntatis alterius Angeli. Respondetur, parum referre, etiamsi hoc detur, quia illa species erit universalis suo modo, et ita erit species actuum, quod ad vim primæ consequentiæ sufficit. Secunda ergo probatur, quia supra dictum est, per eamdem immutatam speciem, per quam cognoscitur res singularis ut possibilis, cognosci præsentem, quando est, et ita difficultatem de cognitione futurorum expedivimus. Ergo simili modo eo ipso quod actus incipit esse in voluntate aliena, est cognoscibilis ut præsens, et actu existens per eamdem speciem, per quam prius cognoscebatur ut possibilis, et tunc redeunt difficultates positæ, quod illa potentia est in actu primo, et actus est objectum cognoscibile, ac proportionatum, nec potest per solam voluntatem occultari, aut ejus cognitio impediri.

3. *Tertia.* — Tertia et præcipua difficultas est, quia si Angelus careret speciebus talium actuum, consequenter essent in illo denuo producendæ, quando fit potens ad cognoscendos eosdem actus, et ita illos cognosceret postea per species acquisitas, non per concreatas. Hoc autem repugnare videtur doctrinæ D. Thomæ, quam sequitur, quod Angelus non acquirat species a rebus. Et in easdem, vel etiam in novas difficultates incurrit : nam si talis species denuo fit in Angelo, a quo, quæso, fit? Nam si Deo infundi debet, cur non a principio fuit indita? si vero ab objecto sumenda est, aut per virtutem intellectus agentis Angeli intelligentis et hoc non, tum quia nullus est talis intellectus agens, ut supra dictum est, vel etiamsi admittatur, aut naturaliter efficiet statim illam speciem, et actus non erit occultus : vel oportebit illam effectionem procedere ab aliqua prævia conjunctione cum objecto, quæ intelligi non potest, ut supra generaliter probatum est. Aut denique illa species fit ab ipso Angelo, cujus actus intelligendus est, et hoc etiam dici non potest, quia vel fit a voluntate Angeli immediate, et hoc non, quia Angelus nihil potest efficere in alium per voluntatem suam, nisi motum localem, vel fit per ipsummet actum cognoscendum ab alio tanquam per objectum actu intelligibile, et sic species naturaliter, ac necessario manabit ab illo objecto, et consequenter non erit objectum occultum, sed naturaliter, ac necessario notum. Ac denique in hominibus est specialis difficultas, quia non possunt efficere speciem in Angelis, ergo nunquam Angeli poterunt naturaliter videre actus liberos voluntatum humanarum, quod videtur absurdum.

4. *Notatio ad solvendam primam difficultatem in numero primo.* — Ad primam difficultatem respondemus, non gratis, sed cum magno fundamento constitui discrimen inter actus liberos et substantiam, et accidentia naturalia, quod species istarum rerum naturalium sunt Angelis concreatæ, non vero species actuum liberorum. Ad explicandam autem rationem advertimus ex supra dictis, non esse debitum Angelo naturaliter, ut naturalem potentiam, quam habet ad intelligendum et ad recipiendas species rerum a se naturaliter cognoscibilium, habeat omni ex parte completam et in actu primo constitutam : nam potentiam naturalem habet ad species rerum possibilium, et tamen illas, per se loquendo, concreatas non habet, item suorum actuum præteritorum concreatas non habet species, cum habeat na-

turalem capacitatem passivam illarum. Ergo ex sola capacitate passiva aliquarum specierum, nec ex virtute luminis naturalis intellectus angelici ad aliquos actus efficiendos, non recte colligitur immediate, quod tales species sint concreatæ. Addendum ergo est, illam regulam esse regularem (ut sic dicam) non tamen ita universalem, quin exceptionem patiatur. Erit autem generalis exceptio, nisi ob peculiarem causam et rationem aliud sit ipsa angelicæ naturæ magis consentaneum. Vel si regula generaliter accipiatur, ad res naturales merito limitatur, per naturales autem res intelliguntur res pertinentes ad ordinem universi, et quæ ex illis naturali necessitate provenire possunt : non aliæ, quæ vel tantum possibiles sunt per potentiam Dei, vel quæ peculiarem modum liberæ effectionis intrinsece postulant, sub ordine naturalium rerum non continentur. Et sicut in rebus possibilibus est specialis ratio, ob quam species earum non debentur Angelis naturaliter et in actibus præteritis est sua particularis ratio, quam supra tradidimus, ita de actibus liberis voluntatis rationes sufficientes reddi possunt, ob quas tales species non sint connaturaliter debitæ Angelis.

5. *Cur Angeli non habeant innatas species actuum liberorum.* — Prima et optima ratio est, quia Angelus in his actibus voluntatis non solum se gerit ut agens naturale, seu physicum, sed maxime ut agens morale, et ideo non debentur illi species talium actuum nisi ut accommodatæ, et proportionatæ ordini morali : ad rectum autem moralem ordinem non fuisset conveniens, ut omnis creatura intellectualis haberet concreatas species omnium actuum liberorum aliarum voluntatum. Sic enim omnes liberi actus singulorum cæteris omnibus noti essent, quod est contra bonum ordinem multitudinis, et societatis personarum rationalium, quam naturaliter postulant, quia inde orirentur odia, et contentiones, ac similia : et specialiter dæmones acrius possent in homines sævire, si eorum affectus intime cognoscerent, ut revera possent, si eorum species haberent : ergo talis natura non postulat tales species. Vel a contrario secundo argumentari possumus, quia rationalis creatura naturaliter appetit occultare actus suos intimos, qui maxime sunt sua decreta libera, ergo non potest connaturaliter postulare id, quod talium actuum occultationi repugnat, sed hujusmodi est, habere species concreatas talium actuum, ut ostensum est, ergo non postulat concreationem illarum ut sibi connaturalem. Tertio declaratur aliter, quia quando natura habet proprium, et intrinsecum modum obtinendi aliquam perfectionem, non postulat illam immediate ab auctore naturæ per infusionem, seu concreationem, sed natura rationalis aliter postulat communicationem propriarum cogitationum, et affectionum per mutuam locutionem, ergo non postulat specierum concreationem, per quam talis locutio vel impossibilis, vel inutilis fieret. Denique supra dictum est, species intelligibiles non manare active ab intellectu Angeli, et consequenter cum in infinitum sint multiplicabiles quoad objecta, per divinam providentiam determinari, ut in tali numero, et mensura determinentur, prout naturæ creatæ, et rationali magis accommodatum esset. Ergo etiam quoad has species actuum liberorum determinatio facta est ab auctore naturæ juxta modum ordinis, et gubernationis talis naturæ magis convenientem : is autem fuit, ut non concrearentur, sed alio modo magis proprio communicarentur.

6. *Ad primam probationem in eodem numero primo.* — *Ad secundam.* — *Ad tertiam.* — Unde ad probationem in illa prima difficultate inductam respondemus, non spectare ad naturalem perfectionem Angeli, ut sit in actu primo constitutus adæquate, et in ordine ad omnes actus secundos, quos discursu temporis habere potest, sed cum limitationibus dictis, ut in cognitione præteritorum manifestum est. Ad secundam dicimus, hos actus non dici alterius ordinis quoad gradum physicæ entitatis, sed quoad esse morale, quod specialiter ex libertate nascitur : nam inde optima ratio sumitur, ob quam isti actus debent etiam in alio ordine cognoscibilium constitui, et secundum modum tali ordini accommodatum recipere etiam species talium actuum per mutuam communicationem, non per extrinsecam concreationem. Ad tertiam, quidquid sit de repræsentatione aliorum accidentium, an fiat per speciem substantiæ, vel per proprium, de quo supra dictum est, de his actibus negamus cognosci per speciem substantiæ. Quia substantia ut substantia non pertinet ad moralem ordinem, sicut isti actus. Et quamvis demus, de absoluta potentia potuisse dari speciem repræsentantem simul substantiam, seu potentiam, et hos actus, negamus, talem speciem esse debitam naturaliter Angelis, vel esse possibilem secundum ordinariam legem, et hoc satis est, ut Angelus non possit naturaliter hos actus cognoscere.

7. *Ad secundam difficultatem in numero primo.* — Unde ad secundam difficultatem de cognitione horum actuum ut possibilium, respondeo, duobus modis posse hos actus, sicut et alios effectus cognosci, ut possibiles, uno modo per solam speciem causæ, et ex vi cognitionis causæ, alio modo per proprias species quidditatum possibilium. Dico ergo, Angelum non posse cognoscere hos actus ut possibiles hoc posteriori modo, per proprias scilicet species eorum, præsertim in individuo, quia non habent tales species omnium singulorum actuum liberorum, ut dictum est, et quia universales quidditates abstractæ ab individuis non repræsentantur Angelis per proprias species confuse repræsentantes, ut supra dictum est, ideo neque genera, aut species talium actuum cognoscuntur ab Angelo per species inditas, sed per species singularium actuum, quando illis dantur. Priori autem modo, scilicet, in causa, et per speciem ejus concedo, Angelum cognoscere hos actus ut possibiles, non tamen distincte, et in individuo, sed confuse, et in generali, ut infra explicando modum cognitionis Angeli latius dicemus : et ideo negatur consequentia, quia ille modus cognoscendi rem possibilem non sufficit ad cognoscendam illam intuitive existentem sine propria specie directe, et individuo rem talem repræsentantem. De qua specie locuti sumus superius, cum de cognitione futurorum ageremus, et ideo nullum inde argumentum sumi potest.

8. *Ad tertiam difficultatem in numero tertio.* — Tertia difficultas attingit gravem quæstionem de locutione Angelorum, sine qua hæc materia consummari, vel exacte intelligi non potest, et ideo post caput sequens illam tractabimus. Nunc breviter respondemus, species horum actuum dari Angelo, quando alius ad eum actum suum per locutionem ordinat, et manifestat. Quia tunc est tempus opportunum, et necessarium, ut locutio locum habeat. Neque est præter naturam Angeli aliquas species acquirere, sed tantum respectu rerum naturalium, modo supra explicato, sicut etiam in cognitione præteritorum diximus. Tunc autem talis species non fit a solo Deo, neque ab intellectu agente, neque semper a sola voluntate Angeli, tanquam a proximo principio, sed ab ipso objecto per eam voluntatem applicato, et ideo non fit naturaliter, sed voluntarie ab ipso revelante suum actum. Quomodo autem hæc sint intelligenda, et defendenda, in dicto capite dicemus, prius enim de actibus intellectus dicere oportet.

CAPUT XXV.

UTRUM NON TANTUM AFFECTUS VOLUNTATIS, SED ETIAM COGNITIONES INTELLECTUS SINT ANGELIS OCCULTÆ.

1. *Ratio dubitandi.* — Ratio dubitandi est, quia actus intellectus non est in se formaliter liber, sicut est actus a voluntate elicitus, ergo non est ita occultus, sicut est actus voluntatis. Antecedens supponimus, quia intellectus non est potentia formaliter libera, sicut est voluntas, unde ejus actus non est liber, nisi denominative, quatenus a voluntate libera procedit. Consequentia autem probatur, quia actus liberi per solam denominationem tanquam imperati ab actu libero voluntatis non sunt secundum se occulti quoad suam entitatem, et existentiam, sed solum quoad actum voluntatis, a quo procedunt : id patet in actibus phantasiæ, et appetitus, quos optime cognoscunt Angeli, licet ignorent, an voluntas illis consentiat, nec ne : idem de liberis actionibus, quæ per corpus fiunt, manifestum est. Neque potest differentia inter hæc constitui, quod istæ sunt materiales actiones, actus autem intellectus sunt spirituales : nam hæc differentia impertinens est ad rationem occulti, vel manifesti objecti. Imo immaterialitas objecti de se ad cognoscibilitatem conducit. Neque etiam potest discrimen in eo constitui, quod actiones corporales minus subduntur voluntati, quam intellectus, tum quia differentia secundum magis, et minus non sufficit, si ratio formalis libertatis in utrisque deest, quia hæc libertas censetur esse ratio propria hujus occultationis. Præsertim quia etiam inter actus corporales quidam magis obediunt voluntati, quam alii, et nihilominus omnes sunt manifesti, quando fiunt, licet non sit notum, quomodo fiant, secundum quod ab actu voluntatis emanant. Tum etiam quia id non est verum, nam intellectus aliquando etiam naturaliter operatur, et prævenit voluntatem, et e contrario in membris corporis aliqui sunt motus, qui sine motione voluntatis non fiunt, ut motus progressivus, scriptura, etc. Unde confirmatur primo, quia in actu intellectus secundum se spectato etiam cessat illa ratio de esse morali, et alterius ordinis, quia actus intellectus non est moralis, nisi ut a voluntate imperatur, et ideo non est studiosus, aut peccaminosus, nisi ratione voluntatis, ergo non est occultus, nisi quoad denominationem a voluntate. Confirmatur tandem, quia in his actibus cessat illa

ratio, quod solus Deus in eis operatur, nam etiam Angelus operatur immediate in intellectu, immittendo cogitationes, juxta illud Psal. 77: *Immissiones per Angelos malos*, ut tractatur a Bernardo, serm. 64, in Cant., et illud Joannes 13: *Cum diabolus jam misisset in cor*, ut ibi tractatur ab Augustino, tract. 55, dicente, illud non corporaliter, sed spiritualiter a dæmone fieri.

2. *Prima sententia. — Cogitationes intellectus quoad substantiam notas esse Angelis. — Expenduntur quæ scripserit Henricus ad hanc sententiam. — Henricus confundens actus intellectus cum actibus voluntatis rejicitur.* — Propter hoc fuit aliquorum theologorum sententia, cogitationes intellectus notas esse Angelis secundum substantiam suam, et præcise prout ad intellectum pertinent, non vero prout a voluntate esse possunt, quia licet Angelus me cogitantem videat, non tamen videt, an per voluntatem huic cogitationi consentiam, nec qua intentione cogitem, etc. Hæc opinio potest tribui Henrico, dicto quodlib. 3, quæstione 13, ubi vult, cogitationes intellectus solum esse occultas quoad intentionem, ex qua habentur. Ex parte consentit Ægidius, in 2, distinctione 7, quæstione 2, articulo 3, ubi dicit, unum Angelum cognoscere de alio, quid cogitet in generali, quia cognoscit, qua specie utatur, non tamen in particulari an cogitet assentiendo, vel dissentiendo, et similia, quia per eamdem speciem potest diversis modis fieri cogitatio, qui in solo usu speciei non apparent, quia in intellectu novam mutationem non faciunt, et idem sentit ibi Argentina et ex parte Hervæus, capit. 22, allegati. Sed isti auctores, si attente legantur, non aliter de cogitationibus, quam de actibus voluntatis sentiunt, sed pari modo de illis loquuntur. Nam licet Henricus excipiat intentionem, non putat illum esse actum, nec addere aliquid actibus intellectus, aut voluntatis. Unde quoad eam partem, qua affirmant cogitationes intellectus cognosci ab Angelo, non afferunt novum fundamentum, et de illa statim dicetur. Quoad limitationes autem, quas adhibent, contra Henricum sufficiunt supra dicta, quibus ostensum est, supponere falsum, dum negat, intentionem esse specialem actum mentis, quo fundamento destructo et contrario posito, ad hominem facile confutatur, quia si alii actus voluntatis noti sunt, etiam erit intentio, cum sit etiam actus. Simpliciter autem non procedit hæc impugnatio, quia potest quis generaliter dicere, intentionem et omnes actus voluntatis esse occultos, et nihilominus de cogitationibus intellectus aliter opinari et differentiam constituere, quod est proprium punctum præsentis quæstionis.

3. *Similiter Ægidius, Argentina et Hervæus.* — Contra Ægidium autem, Argentinum et Hervæum procedunt argumenta supra facta de actibus voluntatis, cum proportione applicata. Nam si Angelus cognoscit cognitionem secundum substantiam, vel rationem communem, profecto intuetur illam secundum omnes modos particulares ejus, quia videt illum intuitive et prout in se est, sicut de actu voluntatis argumentabamur. Unde e contrario, si ipsi necessarium putant salvare aliquid occultum in actibus intellectus, etiam prout in ipso sunt; profecto necesse est, ut fateantur, illos actus simpliciter esse occultos, quia in cognitione distincta et quidditativa, ac intuitiva non potest commune a particulari separari. Nec argumentum Ægidii est alicujus momenti, quia imprimis supponit probandum, scilicet, Angelum necessario videre de alio, quod specie intelligibili utatur, et qua utatur, hoc enim negant, qui dicunt, cogitationes intellectuales esse occultas: nam uti specie nihil aliud est, quam per illam producere actum cogitationis, seu intellectus: ergo qui affirmat, actum esse occultum, consequenter dicit, esse occultum usum speciei. Nam usus ille non potest videri in specie, sed debet videri in se. Quia species in se non mutatur per suum usum, sed immutat intellectum, faciendo actum in illo: unde usus speciei non distinguitur ab actu intelligendi, seu ab actione qua fit, quæ est idem realiter cum suo termino, ideoque non aliter videri potest usus speciei, quam videndo effectionem actus ejus. Frustra ergo supponit Ægidius, videre unum Angelum, qua specie alius utatur, nisi etiam admittat videre unum Angelum actum alterius factum per talem speciem. Quod si actum videt, profecto videt, qualis sit, an scilicet sit assensus, vel dissensus et quo conatu fiat, etc. Et ideo qui videt usum talis speciei, necessario videt, non solum qua specie alter utatur, sed etiam qualis sit usus, quia hoc non videt in specie, nec in mutatione, quæ in illa fiat, sed in ipso actu, qui per illam fit, quem in particulari, et prout in se est, videt.

4. *Secunda sententia distinguens inter prædictos actus, ac limitans priorem ad actus intellectus, qui omnino præcedunt actus voluntatis.*—Proprie igitur ad præsentem quæstionem spectat opinio constituens differentiam inter

actus intellectus, et voluntatis in hoc, quod licet actus voluntatis omnes sint occulti, nihilominus actus intellectus ut in illo sunt, videri possunt perfecte in specie, et in individuo, et in habitudine ad objectum tam materiale, quam formale, ut ad intellectum pertinent, et an actus sit assensus, vel dissensus, intensus, aut remissus, etc., solumque est occultus quantum ad intentionem, vel consensum voluntatis, et in universum quoad omnes denominationes, quas actus intellectus ab actu voluntatis potest accipere. Hanc opinionem non invenio nunc in aliquo antiquorum theologorum, eam tamen refert Durandus, in 2, d. 8, q. 5, n. 8, qui eam reprobat quoad differentiam, seu distinctionem. Nihilominus Vasquez, disp. 210, cap. 2, licet profiteatur, se nihil definire, conatur tamen hanc opinionem ab omni suspicione liberare, et dicit, non esse improbabilem, refertque eam docuisse publice P. Alphonsum Dezam virum suo tempore insignem, et magnæ auctoritatis. Præterea inducit in eamdem sententiam D. Thomam, ejusque discipulos, quatenus ratio, propter quam dicunt, actum voluntatis esse occultum directe reducitur ad libertatem actus voluntatis, et non extenditur ad actum intellectus, ut jam argumentati sumus. Denique addit, testimonia Scripturæ et Patrum, nihil contra hanc sententiam facere, quia cum dicunt, cogitationes nostras non cognosci a creatura, loquuntur de cogitationibus cordis: cogitatio autem cordis juxta phrasim Scripturæ significat actum intellectus cum affectu, quia cor non sola cogitatio, sed cum affectu voluntatis conjuncta dicitur. Quod ex aliis locis Scripturæ sacræ ostendit, in quibus nomine cordis maxime significatur affectus, ut Prov. 8: *Omni custodia custodi cor tuum.* Eccles. 8: *Non omni homini cor tuum manifestes,* et cap. 21. *Cor fatui quasi vas confractum, et omnem sapientiam non tenebit.* Sic ergo in locis in principio citatis cogitationes cordis dicentur, quatenus ad effectum aliquo modo pertinent, ut, verbi gratia, Matth. 9, cum dixit Christus: *Ut quid cogitatis mala in cordibus vestris?* cogitare mala idem est, quod mala intentione cogitare, sicut etiam, c. 15: *De corde exeunt cogitationes pravæ,* id est, quæ ex pravo affectu proficiscuntur, et Luc 12: *Ut revelentur de multis cordibus cogitationes,* id est, quales sint, et ex quibus affectibus procedant, et Actor. 8: *Si forte remittatur tibi hæc cogitatio cordis tui,* ubi sub nomine cogitationis sine dubio involvitur affectus.

5. *Vera sententia affirmationis.—Probatur ex theologis.*—Nihilominus dicendum censeo, cogitationes cordis quoad ipsos actus intellectus ita esse Angelis occultas, ut illas in se, et intuitive videre non possint, nisi illis manifestentur. Hæc est expressa sententia D. Thomæ, in dicto art. 4, ubi sic inquit: *Alio modo possunt cognosci cogitationes, prout sunt in intellectu, et affectiones, prout sunt in voluntate, et sic solus Deus cogitationes, cordium, et affectiones voluntatum cognoscere potest.* Ubi non potuit distinctius loqui de utrisque actibus. Et in solut., ad 2, expresse dicit, *cognoscere unum Angelum species intelligibiles alterius, non tamen usum earum secundum actualem considerationem.* Et in solut., ad 3, in phantasia, et appetitu utitur illa distinctione, quod Angelus cognoscit illarum potentiarum actus secundum substantiam eorum, et prout ab eis procedunt, *non tamen secundum quod moventur a voluntate et ratione,* quam distinctionem nunquam in actibus intellectus adhibuit, sed æque occultas ponit cogitationes intellectus, ac voluntatis affectiones. Et idem ex aliis locis manifestum est, et ita illum intellexerunt, et secuti sunt omnes ejus interpretes antiqui, et moderni. Et cæteri etiam theologi, qui cogitationes cordium simpliciter occultas in sepsis esse censent, non minus de cogitationibus prout sunt in intellectu, quam de actibus voluntatis loquuntur et alii, qui secundum aliquid dicunt esse notas, et secundum quid occultas, idem de utrisque actibus sentiunt. Unde Durandus dixit, distinctionem illam *satis leviter* adhiberi, quia eadem ratio in utrisque actibus invenitur. Ille autem fortasse id dixit, quia etiam actus intellectus liberos esse censuit. Nunc ergo solum asserimus distinctionem illam a communi mente theologorum esse alienam.

6. *Probatur ex sacra Scriptura, et Patribus.* — Secundo probatur assertio ex testimoniis Scripturæ et Patrum supra allegatis, in quibus imprimis notanda sunt, quæ distincte de utrisque actibus loquuntur, ut 1, Paralip. 28: *Omnia corda scrutatur Dominus, et universas mentium cogitationes intelligit.* Et ad Hebræos 4: *Discretor cogitationum, et intentionum cordis* Verbum Dei dicitur, ergo cogitationes non sunt tantum occultæ ratione intentionum, sed etiam secundum se, tam cogitationes, quam intentiones soli Deo reservantur. Qui proprium ejus est, nosse *quid homo cogitet, et quo animo cogitet.* Præterea cum Christo in Evangelio tribuitur, quod cogitationes cor-

dium cognoscat, non solum censetur fuisse divinitatis signum, quod cognosceret, quia intentione cogitarent, sed quod cognosceret, quid cogitarent, sic enim dicitur Matth. 9, scribas dixisse intra se, *hic blasphemat*, quæ verba actum intellectus, scilicet, judicium ejus significant, et subditur : *Cum vidisset Jesus cogitationes eorum*, dixit, *ut quid cogitatis mala?* ubi expendi potest, non dixisse, *cogitatis male*, scilicet, mala intentione, sed *ut quid cogitatis mala*, id est, rem iniquam judicando, et credendo, et cap. 12, cum Pharisæi interius judicarent, Christum ex pacto cum dæmonibus ejecisse dæmonia, ait Evangelista : *Sciens Jesus cogitationes eorum, dixit eis : Omne regnum in se divisum desolabitur*, etc. In quo pondero non argumentari Christum, ut illos convinceret de mala intentione, sed de temerario judicio, et quod contra rationem cogitarent, et judicarent, ergo cum Evangelista dicit, *sciens cogitationes*, præcipue attribuit illi ut singulare, quod cognosceret, quid cogitarent, et judicarent. Et ex hoc ipso inferunt Hieronymus, et alii sancti, ostendisse Christum, se esse Deum : sentiunt ergo, etiam cogitationes intellectus, et judicia esse soli Deo reservata. Atque ita Hieronymus ibi ait : *Dominus non ad dicta, sed ad cognita respondit, ut vel sic compellerentur credere*, etc. Cogitata autem dicuntur ea, quæ sunt in intellectu, et prout in illo sunt, et eodem modo loquitur Hieronymus aliis locis supra allegatis : ponderanda sunt verba, quæ distinctæ de actibus mentis : ponderanda sunt verba, quæ distincte de actibus mentis, cogitationibus, et consiliis internis loquuntur, quæ maxime ad intellectum pertinent, et specialiter Damascenus non solum dicit Angelos uti sermone suo, et locutione ad manifestandos suos affectus, et intentiones, sed etiam ad consilia, et cogitationes communicandas.

7. *Cor non solum voluntatem, sed intellectum importare solere in Scriptura. — Cur actus intellectus dicantur cogitationes cordis.* — Denique licet Scriptura et Patres sæpius loquantur de secretis cordium, expendi debet, cogitationes proprie solum actus mentis significare : nomine autem cordis non solam voluntatem, sed etiam intellectum solere in sacra Scriptura significare. De intellectu enim loquebatur Salomon cum orabat, 3, Reg. 3 : *Dabis servo tuo cor docile, ut populum tuum judicare possit, et discernere inter bonum et malum.* His enim verbis sapientiam postulavit, ut Dominus statim dixit, sapientia autem ad intellectum pertinet. Idem sumitur ex Jeremia, 5. *Audi, popule stulte, qui non habes cor, qui habentes oculos, non videtis*, sæpius etiam totam internam mentem ut voluntatem, et intellectum includit : sic enim in Christi persona dicitur Ps. 21 : *Factum est cor meum tanquam cera liquescens in medio ventris mei*, et Paulus ait ad Rom. 10. *Corde creditur ad justitiam* : in qua etiam significatione accipi videtur ab Ecclesia, cum in Præfatione Missæ monet, *Sursum corda* : nam et intellectum, et voluntatem ad Deum elevare præcipit, imo primo intellectum, ut illum voluntas sequatur, ita ergo accipitur cor, cum dicitur, proprium Dei esse, cordis cogitationes cognoscere, ad quod comprobandum sunt optima verba Christi, Luc. 24. *Quid timidi estis, et cogitationes ascendunt in corda vestra*, quod necesse est intelligi de cogitationibus proprie dictis, quæ in mente sollicita, et vacillante fiunt, licet affectus, vel intentio eadem sit : et nihilominus illis etiam verbis Christus se Deum ostendit, ut ubi Theophylactus notavit, et optime Maldonatus. Et eadem ratione cum Scriptura dicit, solum Deum scrutari cor, recte de tota mente, intellectu, et voluntate intelligitur, sicque videtur exponere Augustinus id Psal. 7. *Scrutas corda, et renes Deus*, dicens, *Cogitationes nomine cordis significatæ sunt, et delectationes nomine renum intelligitur*, et similia habet enarrat. 2, in Psal. 25. Igitur cum cogitationes cordis dicuntur occultæ, non est restringendum ad actus voluntatis, et denominationes, quæ ab illis proficiscuntur, sed absolute de internis mentis actibus, et de cogitationibus, quæ proprie dicuntur de actibus intellectus secundum substantiam eorum, et cordis dicuntur, quatenus pure mentales sunt, et exterius non manifestantur, et quia per illas cor, id est, voluntas excitatur, ac regulatur, ut mox dicemus : nec dicta restrictio ullum fundamentum habet in verbis sacræ Scripturæ, aut Patrum. Unde cum locutiones sint absolutæ, et negativæ, illas nobis restringere non licet, præsertim cum eadem ratio, et difficultas in utrisque actibus inveniatur, ut mox dicemus.

8. *Probatur deinde rationibus vera sententia.* — Tertio igitur probatur rationibus, et obiter quidem duas a posteriori tetigimus non contemnendas. Una erat ab inconvenienti, quia sequitur, non esse magis occultos actus intellectus, quam phantasiæ, vel appetitus sentientis, hoc autem est contra D. Thomam, et omnes. Altera est, quia alias locutio inter Angelos tantum esset propter affectus, non propter conceptus, seu cognitiones intellectus mani-

festandas, quod est contra omnes, et præsertim contra Damascenum, lib. 2, cap. 3, dicentem, esse propter cogitationes, et consilia communicanda, ubi Clictovæus, æquiparationem in hoc facit inter homines, et Angelos, quæ rem optime declarat. Tertia ratio, et a priori est, quia ad convenientem statum intellectualis naturæ spectat, ut non solum affectiones, sed etiam consilia, et judicia, vel dubitationes, aut deliberationes mentis suæ sibi sint reservatæ, non enim minor ratio moralis secreti, seu occultationis in his, quam in illis reperitur, ergo non minus consilia, judicia, et similes intellectus actus in se occulti sunt, quam affectus, vel intentiones voluntatis. Quarto hinc applicamus rationem a priori, quia Angeli non habuerunt species inditas, per quas hos actus cognoscere possent, nec tales species erant illis naturaliter debitæ, quia non erant convenientes rationali naturæ, ut talis est, sed alius modus, vel communicandi, vel retinendi intra se hujusmodi conceptus est naturæ rationali magis accommodatus magisque conveniens. Quæ rationes non tam per se integræ, ac distinctæ sunt, quam unum integrantes. Ratio enim propria est quia species horum actuum non sunt Angelis connaturales. Hujus autem ratio redditur ex aliis duabus, scilicet, quod proprietas, et potestas occultandi hos actus est magis conveniens, magisque consentanea naturæ rationali, et consequenter est in illa alius modus communicandi, et comparandi cognitionem horum actuum magis connaturalis, cui repugnat habere tales species naturaliter inditas. Quæ ratio solvendo fundamentum contrariæ sententiæ magis declarabitur.

9. *Ad contrariam rationem in numero primo.* — *Cur intellectus actus sint occulti.* — Ad rationem igitur dubitandi in principio positam respondetur, quod licet libertas voluntatis sit aliquo modo ratio, propter quam cogitationes cordis naturaliter occultæ sunt, nihilominus solam libertatem actus eliciti non esse adæquatam rationem hujus proprietatis, seu conditionis actus, sed satis esse, quod sit actus liberi arbitrii, prout est facultas voluntatis, et rationis, sub quo tam actus intellectus, quam voluntatis comprehenduntur. Itaque licet actus intellectus non sit formaliter liber, nisi ab actu voluntatis, tamen est radix, et quasi regula, et mensura libertatis in actu voluntatis. Unde si advertentia rationis sit perfecta, actus voluntatis erit perfecte liber, si diminuta sit advertentia, etiam libertas actus cum proportione minuitur. Ob hanc ergo causam consentaneum fuit intellectuali naturæ, ut totum cor, ut includit tam radicem, quam usum libertatis, esset ita profundum, ut sine apertione habentis nullus haberet clavem, per quam illuc ingredi possit, id est, speciem, per quam intellectus, vel voluntatis deliberationes possit intueri. Et in hoc est verum, et sufficiens discrimen inter actus intellectus, et actus aliarum potentiarum inferiorum, qui possunt etiam fieri ex motione libera voluntatis. Non enim dicimus actus intellectus esse occultos, quia sunt imperati a libero actu voluntatis, sed quia sunt quasi pars ipsius usus liberi, et radix, ac regula, et mensura ejus. Sub qua ratione etiam actus intellectus moralis, dici potest, tanquam pertinens ad ordinem moralem, sicut prudentia dicitur virtus moralis, quia est regula virtutum moralium ; licet non habeat specialem libertatem formalem sine libera motione voluntatis. Denique hac ratione etiam intellectus humanus non potest a dæmone immediate immutari, sed a solo Deo, nec aliter immittit in intellectu cogitationem, quam proponendo sensibilia objecta, vel phantasmata excitando, ut in libro quarto latius dicemus. Reliqua vero, quæ pro hac parte addebantur ab altera sententia, ex dictis satis refutata sunt.

10. *An genus aliquod cogitationum intellectus excipiatur a tradita sententia.*—Posset autem quis dubitare, an omnes actus intellectus, occulti sint, sicut de actibus voluntatis diximus vel aliqua distinctione utendum sit. Aliqui enim inter apprehensiones, et judicium distinguunt, et judicia volunt esse occulta, non apprehensiones. Quod significant Argentina et Ægidius supra allegati, et videtur suaderi posse, quia ratio facta non prius suadet, quia judicium est, quod voluntatem movet, non sola apprehensio. Aliter distingui potest de actu naturali et libero intellectus. Nam D. Thomas in hoc ponit rationem, ob quam actus intellectus est occultus, quia non sit nisi ad nutum voluntatis, quod non est verum, nisi de actu libero, ergo actus intellectus, qui non fit ex motione voluntatis, non erit occultus. Alia tamen consideratione posset e contrario dici, actus naturales, qui præcedunt voluntatem et illam excitant, esse natura sua occultos, quia illi sunt proprie regula, et radix libertatis, et eorum secretum necessarium est, ut actus liber voluntatis sit perfecte occultus : nam cognita dispositione prævia intellectus facile cognosceretur, quid voluntas vellet, si non certissima evidentia, saltem morali, quia voluntas regulariter sequitur intellectum. At vero de

actibus, qui sequuntur consensum voluntatis, non videtur hoc necessarium, quia illi jam comparantur ad voluntatem, sicut actus externi ad internos, illos autem non oportet esse occultos. Tertia distinctio cogitari potest de actibus intellectus speculativi, aut practici, ut isti occulti habendi sint, non vero illi, quoniam actus practici sunt propria regula voluntatis, et illam ad operandum inducunt, magisque ad ordinem moralium actuum pertinent. Speculationes vero intellectus sunt actus magis naturales, et connexionem illam, seu habitudinem ad actus liberos voluntatis non habent.

11. *Nullum genus excipitur.* — Nihilominus nullam istarum distinctionum, vel limitationum admittendam esse censeo, sed absolute et generaliter dicendum esse, nullam intellectus cogitationem, vel actualem considerationem posse ab Angelo videri distincte, et prout in se est, quia omnes pertinent ad quemdam rerum ordinem, cujus species intelligibiles non sunt Angelo naturaliter debitæ : et quia sermo Scripturæ, et Patrum universalis est, et nulla ratio sufficiens occurrit ad exceptionem faciendam. Nam imprimis apprehensio, et judicium fortasse non sunt actus ita distincti, quin in apprehensione aliqua ratio judicii includatur, quatenus aliquam cognitionem includit, quod maxime locum in Angelis habet. Quod si forte distinguuntur, id non refert : nam apprehensio est propter judicium, et ejusdem ordinis sunt, imo tanquam unum computantur, ideoque utriusque cognitio natura sua reservata est, ita ut neutrius species sit Angelo debita. Deinde cogitationes prævenientes voluntatem esse occultas, licet non sit formaliter liberæ, probat illa ratio, quod sunt radix et quasi proxima causa, et regula actuum liberorum voluntatis. Item, sicut supra dicebamus, motus primo primos voluntatis esse occultos, licet actu non sint liberi, quia sunt ejusdem ordinis, et de se fieri possent libere : ita de his cogitationibus antecedentibus dicimus esse ejusdem ordinis, et natas fieri ex motione voluntatis, licet quando sunt præviæ non ita fiant. Et sit ratio illa divi Thomæ, ut sit universalis, intelligenda est, ut non dicat solum actum, sed etiam aptitudinem, id est, quod illi actus de se nati sunt fieri ex motione libera voluntatis.

12. *Progreditur proxima resolutio. — Speculativi actus intellectus, cur Angelis sint occulti.* — De actibus etiam intellectus, qui fiunt ex consensu voluntatis, non minus certo tenendum est, esse per se occultos, sicut est, verbi gratia, actus fidei divinæ, eique contraria hæresis mentalis, quam theologi per se occultam appellant et non solum respectu hominum, sed etiam respectu dæmonum verum est. Unde in hoc etiam Christus Dominus suam demonstrabat divinitatem, quod internam fidem, quanta et qualis esset, conspiciebat. Et D. Thomas de illis potissimum actibus intellectus, qui sine libero voluntatis consensu non fiunt, dixit, soli Deo esse notos, utique non solum, quia sunt liberi, tanquam actus imperati, sed quia simul sunt ejusdem ordinis. Unde ulterius addo, quod isti actus, qui ex aliquo voluntatis consensu fiunt, sunt etiam principia et regulæ aliorum actuum moralium, quos in voluntate excitant. Denique ob easdem causas excipiendi non sunt actus speculativi intellectus, qui etiam sunt cogitationes liberæ et ab eis plurimum pendent actus liberi voluntatis, et morum internorum institutio. Nam intellectus speculativus aliquid etiam movet, et facile transit in practicum. Et, ut uno verborum concludamus, eo ipso, quod natura rationalis postulat, ut cogitationes et affectiones possit habere secretas, et omni creaturæ absconditas, simpliciter utraque potentia intellectus, et voluntatis illam habet naturalem proprietatem, ut omnes earum actus, qui libere fiunt, aut fieri possunt, sine proprio consensu ab alio cognosci non valeant, nec eorum species aliis sint connaturales. Unde ab hac regula ad summum excipi posset actus, quo se Angelus semper intuetur, si omnino naturalis est, ut de dilectione dicebamus.

CAPUT XXVI.

UTRUM ANGELI SUOS INTERNOS CONCEPTUS, VEL AFFECTUS PER SIGNA SENSIBILIA, VEL SPIRITUALIA ALIIS MANIFESTENT.

1. *Certum est, posse unum Angelum manifestare suos conceptus alteri.* — Quæstionem de locutione Angelorum, a præcedenti valde disjungendo, tractavit D. Thomas, 1 p., q. 107. Quia vero potissima difficultas, quæ ex superiori resultat, sine hujus puncti declaratione expediri non potest, ideo illa omnia, quæ ad locutionem spectant, hoc loco addenda esse judicavimus, alia vero quæ ad illuminationem pertinent, in lib. 4, reservabimus. Supponimus autem primo, non minus certum esse, posse unum Angelum cognoscere cogitationes alterius, eo consentiente et volente, quam sit certum, eo non volente non posse. Nam sicut hos

actus esse occultos modo prædicto est conveniens angelicæ naturæ, ita etiam est valde necessarium, ut saltem volente Angelo, cujus sunt actus cognosci possint, quia alias inter Angelos non posset esse vita socialis, neque ordo, aut gubernatio, quod est contra perfectionem et conditionem naturæ rationalis et Scripturis etiam repugnat, ut videbimus.

2. *Item certum de facto manifestare, quod est dari locutionem inter Angelos.* — *Angeli ut loquantur inter se non indigent corporibus assumptis.* — Hinc secundo certum est, esse inter Angelos locutionem, qua suos conceptus et actus invicem manifestant, qua suos conceptus et actus invicem manifestant. Ita docet divus Thomas supra, et omnes theologi in 2, d. 11. Et sumitur ex Paulo 1, Corinth. 13, dicente : *Si linguis hominum loquar et Angelorum.* In quo supponit, esse in Angelis locutionem, ut ibi notant Chrysostomus, homil. 32, Ambrosius, Theodoretus, Œcumenius, Anselmus, et D. Thomas, et Prosper in epistol. ad Demetriad. Nam licet Paulus per exaggerationem perfectissimam linguam significare voluerit, non haberet locum exaggeratio, nisi supponeret, esse in Angelis excellentiorem linguæ modum, nempe spiritualis et intellectualis, ut Theophylactus indicavit. Denique in aliis locis Scripturæ sæpe dicuntur Angeli inter se loqui, ut Zachariæ 2 et 3, Apocalyps. 7 et 9, et licet in corporibus assumptis loquentes introducantur, ut ab hominibus audiri possint, nihilominus supponuntur inter se loqui. Nec cogitari potest, eos corporibus indigere, ut inter se loquantur, cum corpora naturaliter non habeant. Et Judas in sua epistola dicit, Michaelem Archangelum cum diabolo disputasse, quod necesse non est, ut in corporibus assumptis factum fuerit. Atque hoc intendit Damascenus, lib. 2, cap. 3, dicens, Angelos inter se spirituali modo suas cogitationes et consilia communicare. Et idem intendunt Basilius et Gregorius paulo post citandi. Idemque supponunt Dionysius, et cæteri Patres dicentes, esse inter Angelos superiores et inferiores ordines, ita ut inferiores a superioribus discant, eisque obediant, ut ex Dionysio de cœlesti Hierarch., supra tetigimus et infra in lib. 4 et 6, latius dicemus, et ex citato loco Zachariæ 2, confirmat Isidorus, lib. 1, sententiar., cap. 10, § *Inter Angelos* : ubi non solum bonos Angelos, sed etiam malos inter se hunc ordinem servare, imo et malos a bonis interdum addiscere, tradit in § *Angeli in Verbo,* dicens, dæmones aliqua per revelationem a sanctis Angelis discere, quod supponit etiam Augustinus, lib. Divinat. dæmon., c. 5 et 6. Ratio denique est, quia Angelus non cognoscit alterius actus mentales, dum illos occultos habet : potest autem illos cognoscere, si alter velit, ergo oportet, ut alter possit illos revelare, hæc autem revelatio locutio dicitur.

3. *Locutio unius Angeli et alterius auditio connexionem doctrinæ habent.* — *Una sententia affirmans de signis sensibilibus.* — *Quo pacto quidam explicent dicta sensibilia signa, qui rejiciuntur.* — His positis dubium est, qualiter fiat hæc locutio ex parte loquentis, et quia omni locutioni auditio respondet et intelligentia, ut fructuosa esse possit, consequenter exponendum est, quomodo unus Angelus alium audiat, et quomodo fiat potens ad intelligendum, quod antea non poterat, imo etiam ad id moveatur et excitetur. Quæ res obscurissima theologis visa est. Unde in varias sententias divisi sunt, quas ut convenienti ordine referam et examinem, suppono duobus modis intelligi posse, unum Angelum manifestare alteri conceptum suum. Primo tantum in testimonio dicentis, ita ut Angelus audiens non videat rem sibi dictam, nec conceptum loquentis intuitive et clare in se, sed tantum in verbo et testimonio dicentis: secundo: quod talis sit locutio, ut actum loquentis clare, et in se manifestet. In hoc ergo capite de priori modo, in sequenti de posteriori dicemus. Igitur priorem modum secuti sunt quidam theologi, qui dixerunt, Angelos loqui inter se per signa quædam, quibus conceptus suos aliis indicant, sicut nos per voces illos exprimimus : De his autem signis quidam dixerunt esse sensibilia, et ab ipsis in aliquo corpore formari, sicut nos in aere, vel in charta voces, vel litteras edimus. Hanc opinionem refert Durandus, in 2, d. 11, q. 2, cum Hervæo, in quæst. 1, et in ea duos distinguit modos, unus est, ut illa signa sensibilia sint figuræ factæ in cœlo, habentes inter Angelos peculiarem significationem. Et hunc rejicit num. 7, tanquam frivolum, quia nec talis figuratio in cœlo facta, nec ejus significatio sive naturalis, sive ad placitum intelligibiles sunt. Et quæ dicemus contra sequentes modos, hunc a fortiori impugnabunt.

4. *Aliorum explicatio.*—*Rejicitur primo.*— Alium modum subjungit num. 12, nimirum, ut illa signa sint, vel soni sensibiles in aere formari instar vocum, vel sint nutus, et signa facta in corporibus assumptis, sicut homines etiam inter se loquuntur. Et hunc modum probat Durandus fere ut unicum, loquendo in ri-

gore de propria locutione. Verumtamen licet nunc Angeli ita possint inter se loqui, ut ex Scriptura sacra referebamus, omnino tamen improbabile est, hunc loquendi modum illis tribuere, vel tanquam necessarium, vel tanquam ipsi connaturalem, ut recte docet Bonaventura, in 2, d. 10, art. 3, q. 1. Et declaratur primo, quia communicatio mutua inter Angelos naturalis illis est, et intra suum gradum illis necessaria, ergo et locutio inter eos est eodem modo naturalis et necessaria : sed natura angelica cum omni proprietate naturali, et in illo gradu necessaria est independens a corporibus, unde et locutio esse posset inter eos, etiamsi non essent corpora, ergo ille modus locutionis est accidentarius, et quasi ab extrinseco proveniens Angelus, ergo præter illum assignandus est Angelis modus locutionis per se illis conveniens, et spirituali naturæ proportionatus. Et declaratur primo, quia tales soni, vel nutus non significant, nisi ad placitum, ex hominum impositione, aut consuetudine, quas Angeli bene notunt et imitantur, quis autem dicat locutionem Angelorum ex hominum impositione, aut more pendere ?

5. *Rejicitur secundo.* — Secundo expendo, licet Angeli in corporibus assumptis ita inter se loquantur propter homines, nihilominus signa illa sensibilia non posse ad immutandum intellectum Angeli audientis pervenire, sicut voces immutant mentes hominis. Et ratio est, quia in Angelis non sunt phantasmata, nec est naturalis connexio sensuum cum intellectu, ut per illos immutatio sensibilis usque ad intellectum penetret, sicut in homine fit, et ideo inter Angelos sensibilis sermo non potest habere illam vim locutionis, quæ ad intellectum immutandum perveniat, sed solum habet vim significandi tali modo, ut ab alio intelligi possit, si velit attendere, et ideo necessaria est alia locutio propria et spiritualis, per quam Angeli et loquantur, et alios ad audiendum sine lingua et vocibus excitent. Et hoc intendit Damascenus, dicto cap. 3, dum ait : *Non lingua et auribus opus habentes, verum citra sermonis* (utique sensibilis) *adminiculum cogitationes suas atque consilia inter se communicantes.* Et in eodem sensu accipiendum est, quod dicit Basilius, homil. 3, in id, *Attende tibi,* hominibus datum esse sermonis (utique sensibilis) usum, propter corporis impedimentum. *Si enim* (inquit) *ipsi viveremus, anima omnium oculis conspicua et nuda, inter nos mox conveniret per mutuam cogitationum intelligentiam.* Non quidem quia hæc inter puros spiritus sine aliqua locutione fiat, sed quia non indigent signis sensibilibus, sed spirituali modo per liberum consensum, quem per illa verba significat, *inter nos conveniret.* Et eodem modo exponitur Gregorius, lib. 18, Moral., cap. 3, a D. Thoma, dicta quæst. 107, art. 1, ad 1, ut supra etiam attigimus, excludit enim ab spiritibus carentibus corpore necessitatem signorum sensibilium, non omnem suorum conceptuum et affectuum manifestationem.

6. *Secunda sententia affirmans de signis spiritualibus.* — Secunda principalis sententia est, Angelos inter se loqui per signa spiritualia instrumentaliter, ut aiunt, significantia : illa enim nunc proprie signa, quasi per antonomasiam appellamus. Hanc etiam refert Durandus supra, et sequitur Ægidius, in 2, dist. 10, quæst. 3, art. 1, illamque hoc modo explicat, quod Angelus post directam cognitionem rei, quam habet, potest velle in se facere signum illius verbi, quod de re formavit, quod signum non est natura sua occultum, sed notum aliis, et ideo formatio illius signi est sui conceptus expressio et locutio. Indicat autem illud signum non esse actum cognoscendi in ipsomet loquente, sed aliquid ab omni actu et a specie intelligibili et habitu distinctum. Et hanc opinionem sequuntur Argentinensis, in eadem d. 10, quæst. 1, art. 2, Gregorius, quæst. 2, in fine, Marsilius, in 2, q. 7, art. 2, Clictovæus, in Damascenum, l. 2, cap. 3, Molina, d. a. 4, ubi Vasquez satis est in illam propensus. Tribui etiam solet Capreolo, in 2, d. 11, quæst. 1, art. 1, in probatione primæ conclusionis, ex divo Thoma, ibidem quæst. 1, art. 3, ubi generaliter dicit, verum esse, Angelos loqui per signa, sed illi in alio sensu loquuntur, ut videbimus capite sequenti.

7. *Examinatur hæc secunda sententia per septem interrogationes.* — Hæc vero opinio a cæteris theologis rejecta est, præsertim vero illam impugnat Durandus supra, licet non admodum efficaciter, ut statim dicam : nam ut judicium de illa proferam, pauca prius circa illam interrogare et expendere necesse est. Primum quid sint hæc signa in sua realitate vel entitate : secundum, quomodo significent : tertium, quomodo fiant, id est, an libere vel necessario : quartum, in quo subjecto fiant, id est, an in loquente vel in audiente : quintum, si sint in loquente, an aliquid ex illis resultet in audiente : sextum, an talia signa semel facta semper permanentia sint, sicut Scripturæ, vel quantum durent, vel solum durent dum fiunt, sicut voces, vel nutus qui per motum fiunt.

Ultimo, an ista signa sint omnino necessaria, ita ut Angeli non possint aliter aliorum conceptus cognoscere, nisi per hæc signa, per se loquendo, et exclusa locutione per sonos sensibiles, seu per corpora assumpta. Nam his explicatis, inde, ut arbitror, quanta sit difficultas vel probabilitas in hac sententia, facile apparebit.

8. *Prima interrogatio, quid sint dicta signa spiritualia. —Non esse actus vitales loquentis, nec audientis. — Non item esse species intelligibiles. — Nec habitus, aut qualitates alias nobis notas.* — De primo puncto nihil affirmative, ut sic dicam, a defensoribus hujus sententiæ explicatum invenio, sed tantum negative. Dicunt enim frequentius, hæc signa non esse actus vitales, seu conceptus intellectuales, quia si sunt in ipso loquente, et sunt actus mentis, non poterunt ab alio videri, et consequenter non poterunt illi significare, nec ad loquelam deservire : nam per illa signa cognosceret loquens, non vero alius : si vero sunt in audiente, non possunt in ipso fieri a loquente, ut statim probabimus : at vero signum locutionis debet fieri a loquente, quia loqui est repræsentare mentem, aliquod signum illius efficiendo, ut statim dicemus, quamquam in hoc aliter senserit Major, ut paulo inferius notabo. Deinde negant hi auctores, hæc signa esse species intelligibiles, tum quia non deserviunt ad cognoscendam rem significatam in se, sed tantum in signo; tum etiam, quia nec sunt, species intelligibiles loquentis, quia illas non acquirit, sed habet inditas : hæc autem signa ipse facit. Item quia licet unus Angelus audiens videat species intelligibiles alterius Angeli loquentis, per illas non videt, quid cogitet, vel amet, ergo si hæc signa essent species aliquæ loquentis, nihil audienti significarent : nec etiam possunt esse species ipsius audientis, quia vel essent inditæ a principio, et sic per illas posset cognoscere actus alterius, sine manifestatione ejus, vel essent impressæ a loquente, et hoc putant impossibile illi auctores, præsertim quia illi non ponunt hæc signa effective repræsentantia rem in se, sed objective, et instrumentaliter repræsentantia rem in signo. Et hinc a fortiori concluditur, hæc signa juxta hos auctores, non esse habitus, vel aliquam ex qualitatibus nobis notis : quid autem sint, non dicunt, sed tantum esse signa.

9. *Esse tamen qualitates reales. — Proposita signorum explicatio difficilis.* — Videtur tamen necessario dicendum esse qualitates reales, in quibus illa significatio fundetur, sive illa sit relatio rationis, sive realis : nam semper fundari debet in aliqua re, vel modo reali facto de novo : cum enim Angelus per hæc signa loquitur, aliquid realiter efficit, illa ergo effectio aliquem realem terminum habet : ille autem non potest esse nisi in specie qualitatis. Nam in specie relationis esse non potest, quia ad relationem non est per se actio, seu mutatio : hoc autem signum non fit sine aliqua mutatione, quæ per realem efficientiam fit in eo, in quo tale signum adhæret, quæ est prævia ad relationem signi, et fundamentum ejus : est ergo aliquid absolutum prævium ad relationem, ergo est qualitas, quia discurrendo per cætera prædicamenta certum est, in nullo alio esse posse. Denique ita videtur de his signis judicandum, sicut theologi probabilius opinantes de charactere sentiunt, nimirum esse qualitatem realem, ut in 3, tom., 3 p., disp. 11, sect. 2, dixi, et tradit optime Vasquez, tom. 2, in 3 p., disp. 134, cap. 2, nam discursus ibi facti hic optime accommodari possunt : et ex hac resolutione incipit innotescere prima difficultas non parva, quæ est in illa sententia. Quia difficillimum est, intelligere, quæ, vel qualis esse possit illa qualitas, aut quis sit primarius et proprius ejus effectus formalis, propter quem sit a natura instituta : nam significatio non potest esse affectus formalis, nec finis intrinsecus talis qualitatis, ut ex dicendis patebit, et ideo difficillimum arbitror talis qualitatis naturam explicare. Unde in charactere principiis fidei ducimur ad illam qualitatem credendam : quod etiam facilius admittitur, quia character est qualitas supernaturalis, et modo supernaturali fit. At si in Angelis sunt talia signa, erunt qualitates ordinis, et modo connaturali fieri debent, et ideo difficilius creduntur, maxime si ex principiis naturalibus, non ex necessitate inferuntur.

10.—*Secunda interrogatio, an dicta signa sint naturalia vel ex instituto. — Signi formalis, et instrumen.—Distinctio.*—Admissis tamen qualitatibus, num illæ ad significandum internos actus ponantur, statim occurrit secunda interrogatio, scilicet, quo modo significent. In quo suppono, sicut in superioribus distinximus, duplex medium cognoscendi, scilicet cognitum et incognitum, ita hic posse distingui duplex signum, scilicet cognitum, et incognitum, licet revera juxta descriptionem signi, quam dialectici tradunt, signum proprie non sit, nisi medium cognitum : nam signum dicitur, quod præter speciem quam ingerit sensibus, aliquid aliud facit in cognitionem venire, quæ data est de signo sensibili, et cum proportione appli-

cari potest ad intelligibile, et in ea supponitur, signum prius seipsum cognoscendum offerre, et per illud transitum fieri ad alterius rei cognitionem quod est, esse medium cognitum. Tamen quia omne id, quod aliud repræsentat, aliquo modo induit rationem signi, quia repræsentare, et significare, fere idem sunt, ideo species intelligibilis, sicut repræsentat id cujus est species, ita significat illud, et consequenter, illius esse signum dici potest. Et secundum hunc loquendi modum species intelligibilis dicetur signum incognitum, quia non ducit in cognitionem alterius per cognitionem alterius per cognitionem sui, neque illam per se requirit: et in hoc sensu loquitur de signis Capreolus, cum D. Thoma supra. Hac ergo distinctione admissa, hic supponimus hæc signa, de quibus tractamus, non poni tanquam signa incognita, quia non creduntur esse species intelligibiles, sed objecta quædam Angelis cognoscibilia per species innatas, quas habent, eo ipso, quod talia signa in rerum natura ponuntur: et sic cognita ducunt in cognitionem actuum cordis, et ideo signa cognita dici possunt. Hæc autem bona dupliciter repræsentare solent, scilicet vel naturaliter, ut fumus indicat ignem, vel ad placitum (ut vocant, seu ex institutione) ut voces, vel scripturæ inter nos. Quo ergo istorum modorum hæc signa Angelis significent, interrogamus?

11. *Responsio quorumdam esse naturalis.* — *Improbatur proxima responsio.* — Primus modus dicendi esse potest, hanc significationem esse connaturalem. Et suaderi potest, tum excludendo significationem ad placitum inter Angelos, quia vix intelligi potest (ut statim argumentabimur) tum directe, quia supponendo tales qualitates esse possibiles, nulla videtur esse repugnantia, quod inter illas quædam suapte natura apta sit ducere in cognitionem talis actus interni, alia in cognitionem alterius, et sic de cæteris. Et confirmatur a simili de characteribus, quia non desunt, qui dicant, unumquemque ex tribus characteribus, Baptismi, Confirmationis, et Ordinis habere natura sua propriam significationem, propter quam imprimitur. Atque ita partem hanc probabiliorem reputat Vasquez supra, juxta hanc sententiam, et communiorem inter ejus auctores esse reputat. Ergo vero illam intelligere non valeo, unde cum nec revelata sit, nec ratione probetur, credendam non censeo. Nam omnis naturalis significatio fundatur, vel in formali similitudine, qualis est in imagine, vel in aliqua necessaria connexione inter signum, et signatum, quæ connexio non potest esse, nisi in aliquo genere causæ, et effectus. Nam pura connexio relativa, qualis est inter duo correlativa, vel rationem, et terminum, ad hoc non deservit, quia nunquam potest una relatio esse signum, per quod in cognitionem termini, vel alterius relationis perveniatur, quia ut relatio cognoscatur, necesse est simul terminum, seu correlationem cognoscere. Qua ratione supra etiam diximus, relationem non posse esse medium cognitum, per quod ad cognitionem termini, vel correlativi perveniatur.

12. At vero in præsenti istæ qualitates, quæ dicuntur esse signa, per quæ Angeli inter se loquuntur non sunt formales similitudines, seu imagines actuum cordis, quia non sunt actus vitales, nec conveniunt cum illis in essentia, nec fingi potest convenientia in figura, vel aliqua forma accidentali simili, in qua significatio illa, seu repræsentatio fundetur. Nec etiam talis qualitas est causa actus, quem repræsentat, ut est per se notum, nec etiam est effectus, quia nec est actus vitæ, nec habitus, nec species intelligibilis: præter hæc autem non habet actus mentis aliquem effectum, imo etiam de his non ab omnibus conceditur. Potest etiam fieri argumentum ad hominem, quia ista qualitas repræsentativa non potest ex necessitate naturæ fieri, vel manare ab actu, in cujus cognitionem ducit, alias semper se manifestaret per tale signum: nec etiam potest manere libere, quia dicti auctores nolunt admittere efficientiam liberam in his actibus intellectus, vel voluntatis, supposita eorum existentia. Ergo non potest illa qualitas repræsentare talem actum, ut proprius effectus illius, ergo nulla ratio, aut fundamentum naturalis significationis in ea invenitur. Nam præter dicta nullum aliud nos invenimus, nec facile intelligi, aut excogitari potest. Si quis autem dixerit, esse posse alios modos signorum naturaliter repræsentantium, licet nos illos non intelligamus, haberet locum responsio, si fides non cogeret ad credenda talia signa, cum vero ratione naturali procedimus, tale responsum admittendum non est; præsertim, quia ratio probat efficaciter, a sufficienti partium enumeratione, quia non potest esse naturalis significatio in uno objecto cognito, nisi habeat connexionem cum re significata: nec ista connexio potest esse sine fundamento causæ, vel effectus, secluso nexu inter relativa, qui ad rem non pertinet. Alias rationes affert Durandus contra hanc significationem naturalem, quas omitto, quia parvi momenti.

13. *Aliorum responsio esse signa instituta.* —*Impugnatur, quoad unam partem, quod signa illa sint reflexi conceptus.* — Alius ergo modus dicendi est, hanc significationem esse ad placitum, qui non displicet Majori in 2, dist. 9, quæst. 5, in penultimo dicendi modo : indicat autem ibi, qualitatem impositam ad significandum, esse conceptum reflexum, qui naturaliter solum repræsentat alium actum, supra quem cadit et quem pro objecto habet : potest autem imponi ad placitum, ad significandum vel actum directum, quem naturaliter, etiam repræsentat, vel etiam alium, quem de se nullo modo repræsentat. Illam autem impositionem, ait, fieri ab ipsismet Angelis inter se in illa convenientibus. Et ibidem tribuit Gregorio, quod ponat hæc signa significantia ad placitum, sed Gregorius nec dicit hæc signa esse conceptus directos, vel reflexos, nec modum significandi declarat. Et quoad priorem partem supponere videtur Major, conceptus et actus intellectus angelici non esse natura sua aliis occultos, ut aperte docet, quia aliter non constaret, qualiter loquerentur per illa signa. Nam si actus intellectus sunt natura sua occulti, non sunt apti ad illam significationem, quia nemo potest talem significationem percipere, qui qualitatem ipsam ad significandum impositam, videre non possit. Et hæc ratio non minus in actu reflexo, quam in directo locum habet : quia si aliquis occultus est, etiam omnes sunt natura sua occulti sine exceptione, ut dixi, et paulo post in particulari dicam.

14. *Impugnatur quoad alteram quod sint ex instituto.* — Quod vero spectat ad alteram partem de significatione ad placitum, illam impugnat Durandus supra duabus rationibus. Prima supponit habere Angelos semper, ac naturaliter talia signa. Sed hoc falsum est, et contra mentem eorum, qui hanc sententiam defendunt: consequenter enim dicunt, esse in potestate loquentis, efficere, vel non efficere, tale signum. Altera vero ratio optime impugnat illum modum significandi ex impositione eorumdem Angelorum : nam vel impositio erit inutilis, aut involvit repugnantiam. Si enim unusquisque Angelus sua signa ad significandum imponit, aut illa impositio ab aliis ignoratur, et sic est inutilis, quia tale signum non poterit aliis significare, vel cognoscitur ab aliis, et tunc vel cognoscitur mediante locutione ipsius instituentis tale signum, et sic opus est, ut prius habeat signa, per quæ loquatur, et de illis eadem quæstio redibit, vel cognoscitur sine locutione, et hoc repugnat positioni, nam ille Angelus, qui significationem imposuit, voluntate libera id fecit : hæc autem voluntas libera non potest ab alio cognosci sine locutione, ergo repugnantia in eo involvitur. Quod si hæc signa non imponuntur ab unoquoque privatim, sed per concordiam omnium, ad talem impositionem faciendam, ut in ea conveniant, opus est, ut inter se loquantur, suasque voluntates, atque judicia in tali negotia mutuo sibi manifestent, et ita vel loquentur prius sine signis ad placitum, vel loquentur per signa nondum imposita, quæ omnia repugnant. Quo discuru, judicio meo, evidenter probatur, non posse talem impositionem fieri per ipsos Angelos. Nec est simile de hominibus, tum quia ante impositionem possunt se intelligere per nutus, vel possunt materialiter proferre nomen, nutibus designando rem, quam volunt illo nomine significare, et sic de aliis, qui modus licet sit difficilis, non tamen est impossibilis, imo usu, et consuetudine, ita videntur homines in infantia nativam linguam addiscere, in Angelis vero non sunt hujusmodi spirituales nutus distincti a qualitatibus significantibus, et ideo vel significatio esse debet naturalis, et perfecta, vel certe per impositionem factam ab ipsis Angelis, esse non potest.

15. *Non videtur tamen repugnare, quod sint ex instituto Dei.* — Nihilominus posset quis dicere talia signa esse data et imposita a Deo. Nam licet ipsa non sint indita immediate a Deo, tamen notitia eorum necessario esse debet tradita a Deo, quia non possent Angeli libere talia signa efficere, nisi eorum notitiam haberent. Deus autem infundendo talem notitiam, non solum docuit Angelos quid essent illæ qualitates, sed etiam quid vellet per unamquamque illarum significari. Sicut est verisimile infudisse Adæ et Evæ notitiam, et impositionem, ac significationem alicujus linguæ, verbi gratia, Hebrææ, ut statim ac creati sunt, possent secum confabulari et se verbis intelligere, ne prius nutibus inter se uti illis necessarium esset, ad nova nomina rebus imponenda, vel ut Eva recideret, quod Adam per verba jam imposita illi significare vellet. Et in hoc modo significandi ad placitum, repugnantiam non invenio : si semel supponatur in Angelis virtus ad efficiendas libere similes qualitates, quæ nec actus vitales sint, nec principia eorum. Nihilominus tamen etiam admissa possibilitate talium signorum, supersunt aliæ difficultates, in admittenda locutione Angelorum per talia

signa, præcipue tres : una est, quod ille modus solus est imperfectus et cum alio est impertinens; alia est, quod vel non sufficit ad excitandum alium, quod ad locutionem est necessarium, vel si ita ponatur, ut ad hoc etiam sufficiat, est impertinens; tertia est, quia juxta illum modum non poterit locutio angelica esse secreta, sed publica omnibus, quod etiam perfectioni illius naturæ multum repugnat. Quas tres difficultates tractando, alias interrogationes expendemus melius.

16. *Tertia interrogatio, utrum prædicta Angelorum signa deberent esse libera, an necessaria.* — *Debere esse libera.* — Tertia interrogatio erat, an effectio talium signorum sit necessaria, vel libera. Durandus supra videtur imponere auctoribus horum signorum, quod illa ponant, tanquam semper existentia connaturaliter in Angelo loquente : sed id non invenio in prædictis auctoribus, nec potest consequenter dici, ut supra dicebam, alioqui actus per hæc signa repræsentari, a quolibet volente attendere et inspicere mentem alterius, posset in ea legere, quod alius cogitet, aut velit : et ita non essent occulta, sed naturaliter patentia, saltem per illa signa. Dicendum ergo est, illa signa libere fieri, imo hoc videtur esse de necessitate locutionis humanæ, seu rationalis naturæ, nam illi locutio data est, ut suam internam mentem aperiat, si velit, non ut illam necessario manifestet, aliter talis locutio perfectionem talis naturæ destrueret.

17. *Non videri tamen producibili per actus voluntatis.* — Difficultas autem est, an qualitates illæ significativæ fiant immediate per actum voluntatis, quo Angelus vult loqui, an vero per illos actus intellectus, aut voluntatis, quos per talia signa manifestare vult. Neutrum videtur probabile. Non quidem primum, nam Angelus non potest per suum velle efficere qualitates, ut est communis doctrina. Nam, ut infra videbimus, receptissima sententia est, non posse Angelos sua voluntate alterare corpora, quia non possunt efficere qualitates corporales, ergo a fortiori nec spirituales poterunt illo modo efficere, quia spirituales qualitates perfectiores sunt. Dicetur fortasse illud dogma receptum, intelligendum esse respectu aliorum, quia in seipso facere potest aliquid per actum suæ voluntatis : nam actus facit habitum. Sed hoc non recte dicitur, quia actus voluntatis efficit habitum in ipsa voluntate naturaliter, et per modum cujusdam formæ agentis sibi simile, vel proportionale, non vero efficit illum volendo ut fiat et hoc modo dicimus voluntatem Angeli non esse activam qualitatis, etiam in ipso Angelo, sed solius motus localis. Ergo non potest hoc modo facere qualitates illas, quæ dicuntur esse signa internotum actuum.

18. *Nec videri producibilia per actus intellectus.* — *Insufficiens responsio excluditur.* — Nec etiam facere illas potest, per illos actus, manifestare vult, quia actus immanentes non sunt activi qualitatum, quæ non sint principia similium actuum, ut sunt habitus. Dices etiam esse activos qualitatum significantium ipsos. Sed contra, quia illis qualitatibus in sua natura reali spectatis, extrinseca, et accidentaria est significatio, cum supponatur esse sola institutione. Ergo spectata natura actuum internorum, et talium qualitatum, non est inde possint illi actus habere vim efficiendi tales qualitates, nam ad hoc natura talium qualitatum consideranda est, non significatio, quæ extrinsecus advenit. Quia si actus illi natura sua sunt effectivi illarum qualitatum æque illas producerent, etiamsi ad significandum impositæ non essent : quod videtur creditu difficile, quia illæ qualitates ex natura sua non ordinantur ad perficiendas potentias intellectus, et voluntatis in munere intelligendi, aut volendi, ergo nec sunt natura sua producibiles per actus talium potentiarum. Est etiam contra hoc alia ratio, quia quidquid tales actus producere possunt in ipso operante, non libere, sed naturaliter producunt, ita ut, licet actus libere fiat, eo ipso quod est, naturaliter faciat, quidquid facere potest, sic enim actus facit habitum, et speciem, quam in memoria relinquit, has vero qualitates non efficit naturaliter, etiamsi supponantur existere, sed libere, ut probatum est; ergo nullo modo possunt illas efficere. Atque hæc argumenta magis confirmabimus in frequentibus.

19. *Quarta et quinta interrogatio circa subjectum prædictorum signorum.* — *De subjecto quod, responsio quorumdam.* — *Impugnantur duplici incommodo.* — *Marsilii evasio.* — Erat quæstiuncula quarta, in quo objecto fiant ista signa, potestque interrogatio fieri, vel de subjecto principali, id est, supposito, vel subjecto proximo, in quo inhærent. Et in priori parte communis sensus dictorum auctorum est, fieri tantum in Angelo loquente absque ulla efficientia in audiente. Ita doce expresse Gregorius, et Vasquez supra, numer. 53, reprehendit modernos quosdam, qui oppositum dictis auctoribus tribuebant. Videntur autem isti auctores supponere, non posse unum Angelum

efficere in alio qualitatem aliquam, nec video, quod aliud fundamentum hujus partis habere possint. Contra hoc vero duo magna incommoda occurrunt. Unum est, quia sequitur, Angelum loquentem, non excitare alium ad audiendum, quia excitatio sine efficientia intelligi non potest, consequens autem est contra rationem locutionis, quod argumentum infra urgebo amplius. Aliud est, quod Angelus nunquam poterit secreto loqui ad unum, quin alii intelligant, si velint, quod quidem dicti auctores consequenter concedunt, valde tamen dissonat naturæ rationali, et prudenti ejus institutioni. Quod videns Marsilius, conatur sequelam negare, quia possunt habere Angeli signa quædam generalia omnibus, alia specialia singulis : nam cum significent ad placitum, potuerunt quædam imponi ad quamdam significationem notam omnibus, et aliam habere significationem, uni tantum, vel alteri notam, ita ut Angeli quamdam linguam communem habeant, et tot alias particulares, quot sunt Angeli.

20. *Non placet.* — At hæc opinio tot signorum multiplicatione incredibilior fit. Alioqui quot sunt species Angelorum, tot erunt institutiones istorum signorum, præter unam omnibus communem. Quod si in singulis speciebus sunt plura individua, pro singulis erit necessaria peculiaris significatio, ut possit unus, si velit, uni tantum individuo ita secrete loqui, ut alii, etiam ejusdem speciei, non percipiant. Unde si Angelus velit duobus tantum specie differentibus simul loqui, certe non poterit : nam si utatur signo communi, alii intelligent; si privato, unus tantum percipiet. Oportebit ergo tertium genus signorum, quæ duobus tantum sint nota, et consequenter si solis tribus simul loqui velit, diversum signi genus erit necessarium, et sic multiplicari potuerunt fere in infinitum, cum tamen hæc, et similia ridicula videantur : nisi forte quis dicat, duas simul locutiones facere tunc Angelum, vel plures, si pluribus simul loquatur, quod etiam valde imperfectum, et improbabile videtur. Accedit, quod non est minus difficile, Angelum hæc signa in se efficere, quam in alio, ut ex dictis in tertio puncto intelligitur.

21. *Accommodatior responsio de prædicto subjecto, quod.—Est tamen et ipsa difficilis.* —Quapropter censeo, in hac sententia magis consequenter dici, Angelum loquentem imprimere tale signum in eum, cum quo loqui vult, quasi in eo mentem suam describendo, et ita eum ad audiendum excitando, quo modo facile evitatur primum inconveniens. Nec ista efficientia in alio improbabilior est, quam in seipso, cum sit effectio cujusdam qualitatis, quæ non est actus vitæ, et si aliquo modo est principium cognoscendi, potius juvat audientem ad cognoscendum, quam loquentem. Per hæc autem non omnino vitatur alterum inconveniens, nam eo ipso, quod talia signa in alio fiunt, licet alios non excitent, poterunt ipsi ea cognoscere, et intelligere, si attendere velint, et ita locutio non erit secreta. Propterea addere quis posset, Angelum loquentem prius efficere signum in se, et per illud imprimere speciem ejusdem signi in audiente, sicut nos in ore vocem formamus, et speciem in auditu alterius immittimus, et sic vitatur utrumque incommodum. Et certe admissa priori efficientia signi in ipso loquente, altera de specie facillime defendi potest, ut in simili infra dicam : et, ut opinor, magis consequenter ita diceretur, quia non est necesse, ut Angelus habeat innatas species talium signorum, quia non sunt res mere naturales, sed ordinis liberi, et cum alias sint spiritualia, et actu intelligibilia, non est inconveniens, quod sui speciem imprimant. Nihilominus tamen, hæc omnia ostendunt, quam sit difficilis hic locutionis modus.

22. *De subjecto quo, seu proximum responsio.—Prædicta responsio difficultate non caret. —Accommodatior responsio. — Gratia, et character sunt immediate in substantia animæ.—* Circa alteram partem de subjecto proximo, in quo hæc signa inhærent, sive sint in loquente, sive in audiente, sensus interrogationis est, an hæ qualitates ad significandum impositæ inhærant in intellectu, vel in voluntate, vel in essentia, seu substantia Angeli. In quo puncto nihil a dictis auctoribus satis explicatum invenio, indicant tamen esse in intellectu, quia locutio est operatio facultatis rationalis, et auditio similiter, unde productio talis signi videtur immediate per intellectum fieri, et consequenter fieri etiam in intellectu, sive maneat in loquente, sive fiat in audiente, quia per intellectum audit. Nihilominus hoc difficultate non caret, quia subjectum tribuendum est isti qualitati, secundum naturam suam consideratæ, et proportionatum effectui formali physico, quem talis qualitas natura sua habet, nam impositio ad significandum est valde extrinseca, et æqualiter potest imponi illi qualitati in quocumque subjecto sit, et ad inhærentiam ejus physicam nihil confert, sicut vox vel scriptura fit in corpore,

vel subjecto sibi physice accommodato. At vero intellectus non videtur proportionatum subjectum talis qualitatis. Probatur, quia illa qualitas non est operativa, quia non est species intelligibilis, nec habitus, vel aliud principium intellectualis operationis : sed intellectus solum est subjectum capax operationis suæ, vel qualitatum, quæ sint principia ejus, ergo nec ipse intellectus est capax talis qualitatis, nec illa qualitas dicit habitudinem ad potentiam operativam, tanquam ad subjectum, cum non sit operationis principium, nec ad illam disponat. Accedit, quod immerito supponitur, tales qualitates fieri per intellectum, quia productio talis qualitatis physice, et secundum se spectata, non est operatio facultatis rationalis, quia illa qualitas de se ad intellectum non pertinet, sed solum ratione impositionis, quæ non mutat naturam talis qualitatis, nec modum efficientiæ physicæ illius, sed solum potest facere, ut cum hoc, vel illo ordine rationis fiat, quod potest habere, licet per voluntatem, vel aliam potentiam fiat. Magis ergo consequenter ponetur hæc qualitas immediate in substantia, quia disponet illam absolute, et secundum se, sine respectu ad opus, sicut de gratia, et de charactere propter similem rationem dixi, 3 part., tom. 3, disputat. 11, sect. 4, et consentit Vasquez, disputation. 134, capit. 4. Nec ad significationem hoc obstat, aut refert, magis quam, quod scriptura in hac, vel illa charta fiat : nam substantia esse potest, velut charta, in qua Angeli spiritualiter scribunt. Quod si alicui difficile esse videatur, dari qualitatem naturalem, id est, non supernaturalem immediate afficientem substantiam Angeli, vel animæ, respondebimus totam hanc difficultatem expositione istorum signorum nasci, illis autem admissis, cætera devorare necessarium esse.

23. *Sexta interrogatio, utrum signa illa forent transeuntia, ad permanentia.— Arguitur non videri transeuntia.—Nec etiam permanentia.*—De sexta interrogatione nihil invenio ab auctoribus dictum, nimirum an ista sint transeuntia, ut ita dicam, seu dependentia in fieri, et in esse ab actuali voluntate Angeli loquentis, vel semel facta permaneant. Nam illud prius videtur difficile creditu. Primo, quia illæ sunt spirituales qualitates, et non sunt actus immanentes, seu vitales, nec principia physica eorum, cur ergo erunt transeuntes, aut dependentes in fieri, et in esse a vitali influxu potentiæ. At vero si hæc signa, seu qualitates illæ semel factæ permanent, etiamsi vel voluntas faciendi illas, vel cognitio, quæ per illas sit, cessat : sequitur perpetuas esse, quia non habent contrarium et sunt in subjecto incorruptibili, unde non habent unde naturaliter esse desinant. Quo argumento alibi probavi characterem esse qualitatem natura sua indelebilem et incorruptibilem. Hoc autem posito in his qualitatibus Angelorum, quæ ad exprimendos suos conceptus, et affectus fieri dicuntur : consequenter sequitur innumeras qualitates hujus naturæ multiplicari, ac perpetuo in Angelis manere quotquot successive per varias locutiones fiunt, et in perpetuum fient. Parum autem credibile videtur, fieri qualitatem perpetuo duraturam, propter unicam, et quasi momentaneam significationem, et postea sine ullo usu, aut utilitate durare, et similes qualitates in ingenti numero augeri, atque in infinitum multiplicari. Et præterea non potest ex tanta signorum multitudine, simul in quolibet Angelo permanentium, non magna confusio oriri, et ambiguitas, an talia signa sint nova, et rerum præsentium, vel antiqua et rerum antiquarum, præcipue si talia signa, quando de novo fiunt, non imprimunt novas species in cæteris Angelis. Quia non semper possunt Angeli attendere, ut actu cognoscant omnia talia signa, quæ de novo ab omnibus Angelis fiunt: quando ergo aliqua nova signa vident, quomodo cognoscunt, an tunc de novo fiant, vel prius facta fuerint et ipsi non attenderint. Et similia facile cogitari possunt, quæ licet fortasse non habeant repugnantiam manifestam, et ideo non sint de futuris, qui omnia facile admittant : nihilominus sine evidenti necessitate non sunt similia facile asserenda, quæ secum plus admirationis afferunt, quam credibilitatis.

24. *Septima interrogatio, an locutionis modus per signa ad placitum foret unicus in Angelis, et necessarius.—Varii modi affirmative respondendi. — Pars negans adstruitur.* — Ultima interrogatio erat, an hic modus locutionis, tantum possibilis esse dicatur, vel necessarius et unicus, quo Angeli conceptus suos aliis manifestant, quia in hoc etiam non omnes auctores allegati conveniunt. Nam quidam prius excludunt omnes alios modos locutionis angelicæ, ab aliis auctoribus excogitatos, ut in hoc solo pedem figant, alii vero solum contendunt, hunc modum loquendi esse possibilem Angelis, et interdum illo uti, licet alio, vel aliis modis possint sua consilia inter se communicare et aperire. Imo aliqui ex his qui dicunt cogitationes cordium esse notas Angelis

ex natura sua, dicunt etiam huic modo loquendi locum relinqui, quia potest aliquis alteri loqui de re sibi jam nota, sicut nos etiam Deo loquimur. Mihi tamen imprimis non videtur verisimile, hunc modum loquendi per signa ad placitum esse unicum et necessarium, ita ut non possit unus Angelus alio modo, aut via cogitationem alterius cognoscere. Moveor, quia hic modus cognoscendi per signa ad placitum est valde imperfectus : nam per talia signa non cognoscitur res in se, et consequenter, nec veritas locutionis evidenter videtur, sed solum creditur per quamdam fidem auctoritati loquentis innixam : non est autem verisimile solum hoc modo posse Angelum ad cognoscendos actus internos alterius prævenire, ergo. Major nota est, quia ex vi signi ad placitum, non datur principium, quo res significata prout in se est, cognoscatur : sed Angelus ex se non habet principium cognoscendi actus alterius in seipsis, ergo per sola signa ad placitum non potest perfecte illos cognoscere. Minor per se etiam clara videtur, quia licet expediat actus internos Angelorum ita esse occultos, ut sine manifestatione habentis eos, aliis non pateant, tamen quod sit prorsus impossibile naturaliter Angelis, illos clare intueri, etiam volentibus et consentientibus illis, quorum sunt tales actus, et quantum in se est facientibus, ut aliis clare pateant, nimium est, et magna imperfectio naturæ angelicæ videtur esse. Quia illi actus non excedunt naturalem virtutem intellectus angelici, cujus signum est, quia unusquisque potest cognoscere proprios actus intuitive, ac perfecte. Ergo etiam debet Angelus habere aliquam naturalem viam habendi species, per quas possit perfectam cognitionem talium actuum consequi eorum domino consentiente. Propter hoc ergo mihi verisimile non est, totam locutionem Angelorum ad hæc signa revocari, nec esse aliam viam, qua certius, et evidentius unus Angelus alteri actus cordis sui manifestare possit.

25. *Resolutio auctoris.—Angeli non utuntur signis instrumentalibus.—Instantiæ variæ.—Responsio ad illas.* — Unde tandem concludo longe probabilius videri, in Angelis non reperiri talia signa, nec talem locutionis modum. Hoc multo plus quam probabiliter persuadent, omnia, quæ de his signis inquisivimus. Nam sunt difficillima intellectu, et alias non sunt sufficientia, ut ostendi, et consequenter non sunt necessaria. Quo ergo probabili fundamento credemus locutionem Angelorum per talia signa fieri ? Dicet aliquis, sicut non est conveniens Angelos non posse suos conceptus in seipsis ostendere, sed tantum in his signis, ita e contrario non est conveniens, excludere ab Angelis manifestationem suorum conceptuum per hæc signa. Nam inde fit, ut quoties Angelus vult suam mentem alteri communicare, cogatur ad ostendendum illam in se, et non tantum in signo : ac subinde non esse inter Angelos locutionem cui credere oporteat ex testimonio et auctoritate loquentis, nec esse inter eos fidem angelicam, ut sic dicam, sicut est inter homines fides humana, quod videtur diminutum et imperfectum. Unde consequenter fiet, ut ex natura rei inter Angelos non possit esse deceptio, nec mendacium, quod etiam videtur gratis dictum. Item in Angelis datur fides divina, quæ sine revelatione fundata in his signis, non videtur posse intelligi ; imo neque illuminatio videtur esse posse in Angelis sine hujusmodi signis. Præterea locutio Angeli non semper est immediate de proprio actu suo, sed etiam de re a se cognita, directe ac proxime esse potest, quomodo ergo erit sine his signis ad placitum significantibus res? Nam per species intelligibiles rerum esse non potest. Idem est, si unus Angelus alteri loquatur, narrans immediate actum quem in alio videt, nam actum alterius non potest in ipsomet ostendere, ergo opus est, ut per hæc signa illum manifestet. Sed ad hæc omnia respondebimus in sequentibus, ostendemusque per alium verum locutionis modum, posse hæc omnia sine his signis ad placitum subsistere et explicari, quantum naturæ angelicæ convenientia, vel necessaria esse possunt.

CAPUT XXVII.

UTRUM UNUS ANGELUS NIHIL EFFICIENDO IN AUDIENTEM ACTUS SUOS ILLI MANIFESTET.

1. *Prima opinio generalis.—Secunda opinio generalis.*—Sublatis signis instrumentalibus, sed ad placitum significantibus, quibus inter homines locutio fieri solet, difficile nobis est assequi, quia alius modus locutionis possibilis sit, et ideo a theologis varii modi hujus locutionis excogitati sunt. Inter quos generalis quædam convenientia et differentia notanda est, ut melius singulas opiniones examinemus. Quidam ergo locutionem hanc fieri putant, sine aliqua efficientia Angeli loquentis in audientem, imo sine additione alicujus rei, quæ in Angelo audiente fiat, per quam principium

aliquod, ad cognoscendos actus loquentis accipiat, sed solum quia ex parte loquentis tollitur velamen (ut sic dicam) suorum actuum, seu objective tantum aperitur secretum, quod statim alter virtute sua cognoscere potest. Alii vero putant necessariam esse aliquam efficientiam loquentis in audientem: et in utroque modo sunt variæ opiniones, quas in hoc capite proponemus, judicium de singulis ferendo, ut quam veriorem esse credimus eligamus, in capite vero sequenti quibusdam difficultatibus satisfaciemus.

2. *Primæ generalis opinionis explicatio prima, quod locutio sit cogitatio reflexa super ipsas cogitationes directas.*—Prima opinio est, unum Angelum non aliter loqui alteri, quam cognoscendo, quia eo ipso quod cognoscit aliquid, sibi loquitur, et per idem verbum quo sibi loquitur, potest aliis exprimere suum conceptum, vel rem per illum conceptam, et ita loqui alteri, vel de suo actu, vel de re per suum verbum repræsentata, quia verbum mentis, licet respectu elicientis formaliter illi repræsentet, nihilominus etiam aliis repræsentare potest objective, immediate quidem seipsum, mediate vero, et quasi instrumentaliter, rem per ipsum verbum ab alio cognitam. Non quidem significatione ad placitum, ut dicebat Major, præcedenti capite allegatus, sed repræsentatione naturali, quatenus verbum illud dicit habitudinem naturalem ad objectum suum per modum expressæ imaginis ejus. Declarat autem hæc opinio, non quamcumque cogitationem Angeli habere rationem locutionis, etiamsi fortasse aliis nota sit: sed illam tantum quæ est reflexiva, vel quasi reflexiva super actum de quo fit locutio. Nam concipiendo directe rem aliquam, nondum aliquis loquitur alteri, quia nondum manifestat alteri suum conceptum ex intentione sua, etiamsi alias conceptus ipse ab aliis cognosci possit eo modo, quo res aliæ sine ipsarum locutione cognosci possunt. Oportet ergo, ut aiunt, Angelum habere actum reflexum, quo explicet se habere talem conceptum de tali re, et tunc per hunc eumdem actum explicat alteri suum conceptum et ita etiam loquitur. Et simili ratione, quoad actus proprios, et elicito a voluntate, Angelus cognoscendo illos in se, quasi reflexe, per eumdem actum, quo suum affectum cognoscit, illum alteri manifestat. Hanc sententiam late docet Vasquez, d. disp. 211, cap. 11, et tribuit Henrico, quodlib. 5, q. 15, et Hervæo in 2, dist. 11, q. 11, Majori, dist. 9, quæst. ult. Imo etiam D. Thomam pro sua sententia allegat, sed mens ejus longe alia est, de qua postea. Major etiam in alio sensu longe diverso locutus est, scilicet de signis ad placitum, ut supra notavi. Henricus autem obscurissime loquitur, ut vix mens ejus intelligatur, Hervæus vero licet aliqua ex parte inclinare videatur, supponit tamen falsam sententiam circa actus mentis Angelo notos, vel occultos, ut supra visum est. Itaque sententia illa, prout ab illo auctore proponitur, singularis, et propria ipsius est.

3. *Fundamentum propositæ explicationis.*—Fundamentum unicum est, quia locutio Angeli est actus intellectus Angeli loquentis, ergo actus ipse intellectus est quasi nutus, seu signum, aut verbum quo unus Angelus loquitur alteri. At non est signum ad placitum, ut jam dictum est, ergo naturales cujus significationis fundamentum non potest aliud excogitari, nisi connexio, quam habet cum suo objecto, quod repræsentat: ergo non potest melior modus locutionis angelicæ excogitari. Majorem probat ex Patribus Theophylactus 1, Corinth. 13, ex quo hæc verba refert: *Siquidem potentia quadam intelligendi, qua invicem divina communicant sensa, Angelorum est lingua.* Ex quibus colligit, Theophylactum dicere linguam Angelorum esse potentiam intellectivam eorum, ac proinde vocem esse ipsum verbum, quod in se formant; et Theodoretus ibidem, ait: *Angelorum linguas dici, non quæ sensu, sed intelligentia percipiuntur, per quas et universorum Deum laudant et inter se disserunt.* At laus et disputatio actus intellectus sunt, ergo intellectus ipse est lingua Angeli, ac proinde actus ejus locutio est. Beda, in lib. 2, in Job., cap. 7, circa verba illa : *Si subito apparuerit*, etc., de Angelis, ait, *quod volunt, illico enuntiant*, enuntiare autem intellectus actio est. Et hæc opinio ratione etiam potest suaderi, quia loqui est exprimere, et significare conceptum proprium, vel res alias cognitas, vel est præcipere, aut rogare et petere, quæ omnia ad intellectum pertinent.

4. *Rejicitur proposita explicatio.*—Hæc vero sententia propter multa non placet. Primo enim supponit, locutionem unius Angeli ad alium consistere in actu pure immanente in Angelo loquente, sine actione aliqua, quæ ad loquentem transeat, et consequenter Angelum non habere vim ad excitandum locutione sua alterum ad audiendum : quia per actum immanentem, ut talis est, non potest alterum excitare, sed extrinsece denominare, et ita consequenter fatetur dictus auctor. Consequens

est contra D. Thomam, et profecto contra rationem, ut infra videbimus. Secundo supponit illa sententia cogitationes intellectus per se, et natura sua esse manifestas omnibus Angelis, ac proinde locutionem in Angelis non fieri per se propter manifestandas aliis cogitationes intellectus, sed propter solos actus voluntatis, esse manifestationem necessariam. Hoc autem falsum est, ergo et assertio. Major probatur, quia si Angelus loquitur ad alium cogitatione sua, et verbo mentis suæ, vel illud verbum est occultum alteri Angelo, vel per se manifestum : si dicatur primum, necessarium erit aliud verbum intellectuale, ad manifestandum illud, et de illo alio eadem redibit quæstio, et in infinitum procedetur : si vero verbum illud per se notum est Angelis aliis, eadem ratione quodlibet aliud verbum, seu cogitatio mentis erit nota aliis, et consequenter propter illius manifestationem nulla erit locutio necessaria. Dici vero posset, conceptus mentis directos de rebus ipsis esse occultos aliis Angelis, eosque per locutionem manifestari : conceptus autem reflexos de prioribus conceptibus directis, vel de actibus voluntatis, non esse occultos, sed ab omnibus Angelis cognosci. Sed hæc distinctio gratis datur, quia non est major ratio de quibusdam cogitationibus, quam de aliis, nec Scriptura vel Patres inter hos distinguunt, sed generaliter loquuntur, et ideo vel de omnibus dicendum est esse occultos, vel omnes esse per se notos aliis, aliter Scripturam, et Patres interpretando. Et ita consequenter concedit ille auctor, hoc fundamentum jaciendo, ad illam sententiam declarandam. Et consequenter ait, posse unum Angelum loqui alteri de cogitationibus mentis, non ut illas de novo manifestet, sed ut ex parte sua illas ad alterum ordinet, secus vero esse de affectionibus voluntatis, quia cognosci ab alio non possunt, nisi per locutionem manifestentur. Hoc vero fundamentum a nobis satis improbatum est.

5. Et præterea argumentor tertio : nam inde sequitur, locutionem de cogitationibus mentis, esto non sit impossibilis inter Angelos quoad illam directionem, ordinarie esse inutilem, et otiosam, quia nullam utilitatem in eis habere potest, locutio autem sine utilitate otiosa est. Assumptum declaratur, quia homo quando de re alteri nota illi loquitur, id facit, vel quia ignorat illi esse notam, vel ut eam melius declaret, aut intelligat, aut de illa per alium certior fiat, velut alium ad considerationem moveat, vel certe propter aliam, si qua esse potest, similem utilitatem. Nihil autem horum habet locum inter Angelos, maxime secundum illam sententiam, quia si Angelis notæ sunt cogitationes intellectus omnium aliorum, nullus aliorum potest cogitationem suam alium ignorare, vel imperfecte illam cognoscere, vel confirmatione, aut majori certitudine indigere, cum sciat posse illam in se intuitive, ac perfecte videre, agimus enim de locutione præcise, ut ab illuminatione distinguitur. Utilitas autem excitandi alium ad considerationem rei, quam per se noscere potest, non habet locum in Angelis, juxta dictam sententiam, ergo talis locutio est prorsus inutilis et otiosa.

6. *Occurritur objectioni contra proximum tertium argumentum.* — Dices, hoc argumento probaretur esse otiosam locutionem ad Deum. Respondeo non esse simile, nam locutio ad Deum in homine, si voce sensibili fiat, multas habet utilitates respectu ejusdem hominis. Nam per illam locutionem excitatur ad majorem mentis attentionem, et ad cordis affectum, et per illam cultum, et reverentiam offert Deo. Si vero fiat pura mente, magis fit actibus voluntatis, et intellectus, quibus anima se subjicit Deo, et dependentiam ab illo recognoscit, et ideo honestissima, et utilissima est talis locutio, tam intellectualiter, ut sic dicam, quam moraliter. In Angelis vero inter se, vel non inveniuntur hæ utilitates, vel certe non considerantur in locutione, sed per se fit ad communicandum inter se conceptus suos, et consilia, ut dixit Damascenus, l. 2, de Fide, c. 3. Unde sicut Patres docent cogitationes mentis esse per se occultas Angelis, ita cum de communicatione, vel locutione illarum loquuntur, profecto supponunt esse liberam loquentibus, non solum quoad intentionem, seu directionem, quæ voluntarie fit, sed etiam quoad earum manifestationem, et ad hunc finem præcipue ponunt in Angelis locutionem. Et sic D. Thomas, q. 109, a. 1, locutionem, ait, in Angelis fieri, *ut conceptu mentis unius innotescat alteri*, et ad primam ait, *quando vult Angelus manifestare alteri suum conceptum, statim ab alio cognosci*, supponens, antea non cognoscere, et ad hoc ordinari ad alium, ut ab illo cognosci possit.

7. *Evasio.—Impugnatur.*—Quarto sequitur ex illa sententia, non posse Angelum cognoscere suum affectum, propositum, aut intentionem voluntatis, quin illos actus aliis manifestet. Consequens videtur absurdum, ergo. Sequela patet, quia eo ipso quod Angelus habet illam cognitionem quasi reflexam de actibus

suæ voluntatis, illa cogitatio de se nota est omnibus, quia in illa tanquam in naturali signo cognoscitur objectum ejusdem cogitationis, juxta illam sententiam. At illud objectum est actus internus voluntatis, ergo eo ipso, quod cognoscitur reflexe, ille actus manifestatur aliis. Quod si quis dicat, manifestari quidem objective, nondum tamen fieri de illo locutionem, quia deest ordinatio. Hoc non solvit, sed auget difficultatem, tum quia sequitur actus interiores voluntatis, fieri notos ab Angelo sine locutione, quod est contra omnes, et contra rationem actuum occultorum : tum etiam quia illa ordinatio nihil addit pertinens ad excitationem mentis alterius, nec ad manifestationem actus, quantum est ex se, ut ille auctor concedit, unde magis pertinet ad quamdam moralem denominationem, et considerationem, quam ad physicam locutionem, ut infra declarabo. Minorem autem, seu consequens esse absurdum, probatur, quia voluntatis actus ita est incognitus, ut sine consensu ejusdem voluntatis, ab aliis extra Deum cognosci non possit.

8. *Effugium. — Improbatur.* — Dices, eo ipso quod Angelus de suo affectu cogitare, cumque reflexe cognoscere vult, debet illum notum facere, etiamsi nolit, quia illa voluntas est efficax, saltem virtualiter, cum Angelus non ignoret, eo ipso quod de suo effectu cogitet, illam cogitationem posse ab aliis cognosci, et per illam ipsum etiam affectum, altera vero nolitio, tantum esse poterit inefficax, et secundum quid scilicet, nollem. Sed profecto hoc ipsum est magnum inconveniens, et alienum a modo loquendi Scripturæ, et Patrum superius tractato, nimirum, quod non possit homo vel Angelus considerare suum desiderium, aut internum voluntatis propositum, vel affectum præsentem, vel præteritum quin a dæmone cognosci possit, etiam ipso homine invito. Imo hinc ulterius sequitur, ordinarie ac regulariter loquendo dæmonem cognoscere interiora desideria et consensus hominum, quod dici non potest. Sequela, probatur, quia vix potest homo desiderare, quin advertat, et cognoscat suum desiderium, nec consentire potest interius, quin se consentire advertat : nam priusquam homo consentiat, de consentiendo cogitat, ideoque quasi necessitate naturali, dum præbet consensum, simul, seu consequenter cognoscit se consentire. Cujus signum est memoria, quæ de præcedenti consensu relinquitur, nisi enim præsens cognosceretur, non posset in memoria relinqui, ergo eadem fere necessitate naturali, vel saltem morali, cognosceret dæmon internos hominis assensus et peccata, quod absurdissimum reputo.

9. Quinto displicet valde illa sententia, quia consequenter dicit, non posse unum Angelum alteri manifestare secretum cordis sui, seu affectus suos, quin omnibus illos manifestet, esto non dicatur omnibus loqui, si ad unum tantum dirigat conceptum suum. Itaque (ut nostro more explicem) non poterit Angelus loqui alteri, nisi publice, et ad eum modum, quo nos alta voce coram multis loquimur, et consequenter necessario permittendo, ut alii audiant, si velint : quod etiam ille auctor consequenter concedit. Et patet sequela, quia non potest Angelus loqui de actu suæ voluntatis, quin de illo reflexe cogitet : at hæc cognitio reflexa nota est omnibus natura sua, et illa cognita cognoscitur objectum ejus, juxta illam sententiam, ergo qui sic loquitur alicui, necessario manifestat suum actum omnibus, et quoad rem physicam, cum quadam æqualitate, quia non magis unum excitat, quam alium, quia nullum excitat, nec aliter quam in tali signo omnibus suum affectum manifestat. Solum erit differentia moralis, seu in denominatione extrinseca, quæ ex intentione manifestandi actum potius uni quam alteri, oritur, quæ certe parum ad rationem occulti, seu secreti actus refert. Consequens autem non esse admittendum, quia non solum communi doctrinæ, sed etiam rectæ rationi contrarium est, infra ostendemus. Sexto argumentari possumus, quia si oporteret, angelicam locutionem fieri per aliquem actum interiorem, per seipsum aliis Angelis naturaliter notum, multo facilius, et cum minoribus incommodis tribueretur actui voluntatis, quam intellectus, ut in sequenti opinione explicabo.

10. *Ad fundamentum contrarium in numero tertio.—Ad verba Theophylacti.* — Nec fundamentum contrariæ sententiæ solidum est. Primo quidem, quia licet demus locutionem Angeli esse actum intellectus, non sequitur esse actum naturaliter notum aliis sine voluntate, et consensu habentis illum, nec sequitur notum fieri aliis sine peculiari ordinatione, vel etiam sine efficientia voluntaria loquentis. Deinde facile negari potest, intellectum et non voluntatem esse linguam Angeli. Nam locutio ad Deum pure mentalis, vel sola voluntate fit, vel certe sine illa non fit: et principaliter in ea consistit, ut in lib. 1, de Oratione, et cap. 4 et 5, declaravi. Unde facile potest idem de Angelis dici. Nec doctores sacri, qui allegantur,

contrarium significant. Nam verba Theophylacti juxta versionem a Philippo Montano emendatam, sic habent: *Angelis porro lingua est intellectualis, vis nimirum illa, qua sibi mutuo divinarum rerum intellectum, ac divinas cogitationes impertiunt.* Ubi non in generali, sed in speciali de illa locutione tractat, quæ est illuminatio, de qua in libro quarto ex professo dicturi sumus. Possunt tamen verba cum proportione universaliter intelligi. In eis vero non dicit linguam esse ipsum intellectum, sed *intellectualem esse*, id est, spiritualem, et alterius ordinis a lingua corporea: ut de voluntate dicere solemus, non esse appetitum sensibilem, sed intellectualem, et ita licet lingua Angeli sit ejus voluntas, etiam erit lingua intellectualis, et erit *vis, qua sibi mutuo Angeli cogitationem impertiunt.* In his autem ultimis verbis, obiter noto, illis significari illam linguam non esse vim aliquam naturaliter communicantem, seu repræsentantem, quod significat, sed esse vim voluntarie ac libere deferentem ad unum sensa et cogitationes alterius. Nam verbum ipsum *impertiendi* hunc modum communicationis significat.

11. *Ad verba Theodoreti in eodem numero tertio.* — *Ad dictum Bedæ.* — Atque eodem modo loquitur Theodoretus, dum ait : *Angelorum linguas intelligentia percipi*, hoc enim generale est : nam voluntas etiam intelligentia percipitur. De laude autem Dei dixi, in dict. cap. 5 libri primi, de Orat., laudationem pure mentalem supponi ad locutionem, essequein intellectu recognitionem divinæ excellentiæ : constitui autem in ratione locutionis, respectu Dei per affectum voluntatis, quo talis recognitio fit, ut quantum est ex parte nostra illi innotescat; respectu vero Angeli, per illum actum, in quo est locutio inter Angelos, sive sit intellectus, sive voluntatis, ut ibi latius exposui : Theodoretus autem loquitur de laude Dei, ut illam inter se Angeli per locutionem communicant, et ita facile potest voluntati tribui. Idemque cum proportione de disputatione intelligendum, quia disputatio in se, quatenus in quadam inquisitione, vel judicio consistit, opus est intellectus, tamen quatenus per locutionem communicatur potest esse voluntatis quoad executionem, licet per rationem dirigatur. Denique Beda, licet dicat Angelos, quæ volunt illico enuntiare, non dicit illam enuntiationem esse aliquid distinctum a voluntate. Imo paulo antea dixerat, *quorum* (id est, Angelorum) *collocutionem, ego existimo, mobilem quemdam voluntatum fuisse consensum*, etc. Frustra ergo allegantur hi Patres, cum indifferenter fere, de intellectu et voluntate loquantur, quia revera utraque potentia concurrit, et ipsi non subtiliter disputant, in qua earum sit propria locutio, quamvis necessitatem sensibilium signorum excludant. Illud vero (quod ad rem maxime pertinet) etiam intendunt, ac docent, locutionem illam fieri inter Angelos ad manifestandum inter se, quod erat occultum, idque non sine consensu voluntatis fieri.

12. *Secunda explicatio opinionis primæ generalis, quod locutio fit directio conceptum.* — *Judicium auctoris de mente Alensis, Bonaventuræ, Alberti et Henrici.*—Hac ergo sententia omissa, est secunda valde celebris in scholis, quæ docet unum Angelum loqui alteri, solum ordinando per voluntatem conceptum suum ad alium, id est, volendo, ut suum affectum liberum, aut cogitationem suam alter intelligat. Nam per hanc solam voluntatem fit patens alteri Angelo, quod prius erat occultum, et ideo ab illo per species, quas habet concreatas, statim videri potest, quod ad locutionem sufficit. Unde juxta sententiam hanc locutio angelica, non concurrit per se ad auditionem alterius, sed tantum, ut removens prohibens. Hæc est opinio Capreoli, in 2, dist. 11, quæst. 1, ubi maxime in concl. 3, et in solutionibus argumentorum id explicat. Sequitur Cajetanus, 1 p., q. 107, art. 1, et multi moderni Thomistæ. Tribui etiam solet Alensi, 2. p., quæst. 27, memb. 6. Sed ibi solum affirmat, locutionem angelicam per nutus fieri, et declarat, hos nutus non esse aliquid distinctum a conceptu Angeli loquentis, ut ordinato per voluntatem ad alterum : quo modo autem hi nutus ad notitiam alterius perveniant, ibi non explicat, nec negat Angelum loquentem aliquid in audientem imprimere, quid vero alibi senserit, infra dicemus. Allegatur etiam Bonaventura 2, dist. 10, quæst. 1, et maxime videri potest favere in solutione ad penultimum. Tamen si attente legatur, contrarium docet, ut infra ostendam. Nec aliud sentit Albertus, quia etiam pro hac parte allegatur in secunda parte tr. 9, quæst. 35, artic. 2. Citatur etiam Henricus, quodlib. 5, q. 15, sed tam prolixe, et obscure loquitur, ut mens ejus vix percipiatur, et ideo illum omitto.

13. *In quibus fundetur, seu quæ supponas hæc secunda explicatio.* — Hæc explicatio, sive sententia supponit primo, unum Angelum nihil posse efficere in intellectu alterius, stando præcise intra ordinem naturæ, ad quem locutio

pertinet. Secundo supponit Angelum habere species innatas, per quas possit hos actus intelligere, si ab altero non occultentur. Tertio supponit hos actus esse occultos quamdiu non vult, ut ab alio videantur, quia illa nolitio est quasi velamen, quo occultantur. Unde concludunt per solam voluntatem Angeli loquentis fieri locutionem, quia per illam ordinando suum actum ad alterum, tollit Angelus impedimentum, quod illum occultat. Confirmat hoc Cajetanus, quia actus ordinatus ad alterum per illam voluntatem, pertinet ad illum, ad quem dirigitur, ergo hoc satis est, ut ab ipso cognosci possit, quia unusquisque Angelus ea, quæ ad se pertinent cognoscere potest.

14. *Prædictam directionem aliter explicat Durandus.* — Hanc opinionem sequi videtur Durandus, 2, dist. 11, q. 2, num. 12, sed loquitur in sensu longe diverso. Putat enim ille, cogitationes cordis non esse occultas Angelis, ac proinde locutionem inter Angelos non esse necessariam, ut unus alteri suos conceptus, vel affectus manifestet : nam alius per se potest illos cognoscere, sed solum fieri locutiones ut unus Angelus ad alterum actus suos dirigat : ad hoc autem sufficit voluntas Angeli loquentis, etiamsi nihil in illo faciat : quam sententiam duobus signis confirmat Durandus. Unum est de locutione inter homines, nam si Petrus ad Joannem alta voce loquatur coram multis, non dicitur loqui ad omnes, sed ad solum Joannem, etiamsi alii eamdem vocem audiant, et intelligant, quia Petrus solum ad Joannem sermonem dirigit, quamvis ex illa directione nulla major immutatio in Joanne, quam in aliis circumstantibus fiat, ergo similiter, ut Angelus dicatur loqui specialiter alicui, satis est quod ad illum actus suos ordinet, et non ad alios, licet illi æque cognoscant. Aliud argumentum est, quia nos loquimur Deo, quamvis illi pateant omnes actus nostri, quæ locutio solum fit per directionem spiritualem nostrorum actuum ad Deum. Ergo idem poterunt Angeli inter se facere. Tertium argumentum addere possumus, quia nos loquimur ad Angelos, et ad Sanctos, in quibus nihil facimus, neque illos immutamus, sed ordinando nostros actus ad ipsos, ergo idem esse poterit in Angelis inter se. Denique alii etiam doctores, qui dicunt Angelos habere intrinsecam potestatem naturalem ad videndos actus cordis, de facto tamen non permitti, eos videre, quia non habent paratum Dei concursum : facile possent huic opinioni consentire, dicendo Deum dare concursum Angelo, eo ipso quod alius per voluntatem ordinat ad illum suum actum : ac proinde per hanc ordinationem unum Angelum loqui alteri, sine efficientia in ipso, sed quia statim sit simpliciter potens ad videndum tales actus, quia tam habet Dei concursum, qui antea illi denegabatur.

15. *Rejicitur Durandus.* — Verumtamen ut ab hac posteriori opinione incipiam, illa supponit falsum fundamentum, scilicet Angelis esse notos actus cordis natura sua, et maxime de facto, ut putat Durandus. Quo sublato fundamento ruit ejus opinio, et exempla non sunt ad rem, quia deest illis, similitudo, quæ in argumento supponitur. Et præterea primum exemplum in rigore falsum sumit : nam realiter et physice ille qui alta voce coram multis loquitur, omnibus loquitur, etiamsi non ad omnes sermonem dirigat. Probatur, quia locutio illa revera supponitur esse de re occulta omnibus audientibus, et consequenter per locutionem illam omnibus rem antea ignotam manifestari. At vero illa manifestatio non fit sine significatione rei occultæ, quæ sufficiat ad immutandum omnes adstantes, etiamsi non ad omnes sermo ex intentione loquentis dirigatur, ergo illa significatio non fit sine locutione ad omnes, quia locutio non est nisi expressio mentis per aliquod signum sufficiens ad notitiam rei occultæ alteri dandam. Et ne forte sit de nomine quæstio, dici posset illum, qui sic loquitur, physica ratione ad omnes loqui, licet morali consideratione, ad illum specialiter loqui dicatur, ad quem directe sermonem ordinat. Nam ad physicam locutionem respectu omnium satis est, velle loqui alta voce, quæ et omnes possit immutare, et ab omnibus intelligatur, sive loquens intendat ab omnibus audiri, sive id tantum permittat, hoc enim ad physicam locutionem accidentarium est. Et patet, quia illo loquente alii omnes vere ac physice ab illo audiunt, ergo ille ad omnes etiam physice loquitur. Nam hæc correlativa sunt. Igitur specialis intentio ordinandi sermonem ad alteram personam, solum est necessaria ad moralem modum loquendi alteri.

16. *Impugnatio altera contra Durandum et reliquos auctores secundæ explicationis.*—Accedit præterea, quod sola directio conceptus per voluntatem non sufficit ad locutionem, nisi supponatur significatio et locutio, in quam cadat illa intentio et directio, ut in exemplo ipso considerare licet. At vero juxta sententiam Durandi nulla locutio illi ordinationi supponitur, quia nec significatio aliqua proprii actus, nec expressio aut declaratio, nec immutatio alterius fit ex vi illius voluntatis, sed so-

lum est quidam consensus vel complacentia specialis in hoc, quod alius videat actus, quos per se et sua virtute videt: hoc autem ad locutionem non videtur sufficere, cum substantia locutionis in significatione consistat, directio autem solum addat respectum moralem, ut declaravi. Et hæc ratio etiam contra opinionem Thomistarum videtur procedere. Quia juxta illam etiam non datur significatio, vel expressio mentis, sed tantum consensus voluntatis circa alterius cognitionem.

17. *Arguitur præterea contra utrosque.*—Et potest contra utramque sententiam applicari quoddam argumentum præcedentis sententiæ, quia sequitur locutionem angelicam esse actum voluntatis et non intellectus, quod a ratione alienum videtur, quia exprimere conceptum non est voluntatis, sed intellectus, imo exprimere affectum dicitur esse intellectus, et ideo imperium et oratio actus intellectus esse creditur. Ad hoc autem respondebunt dicti auctores, maxime Durandus duplicem esse locutionem, unam expressivam mentis occultæ, aliam solum ordinativam proprii actus ad alium, etiamsi alioqui ille notus sit. De priori procedit ratio facta, non vero de posteriori. Et ratio reddi potest, quia prior locutio ordinatur ad manifestandam rem occultam, quæ manifestatio non nisi per signa aliqua fieri potest, et ita contingit in humana locutione. Altera vero locutio solum ordinatur ad ostendendum affectum erga alium, voluntarie subdendo proprios actus cognitioni ejus, quod per solum actum voluntatis sine alio signo fieri potest. Et ideo licet prior locutio ad intellectum pertineat, posterior per voluntatem fieri potest. Et ad hoc confirmandum est optimum exemplum de locutione ad Deum, de qua utrumque concessimus in libro primo de Orat., cap. 4 et 5, et docet aperte Scotus, in 2, dist. 9, quæst. 2, ad primum secundæ quæstionis: nec potest aliter intelligi.

18. *Intercipitur quatenus afferri posset pro Durando. — Item quatenus afferri posset pro aliis.* — Verumtamen licet de locutione Dei hoc recte dicatur, de locutione angelica non videtur eadem ratio. Et imprimis contra Durandum, quia Angelus non loquitur alteri de re ei nota, sed de occulta, qua secundum sanam doctrinam, actus interni Angeli loquentis non sunt noti cæteris, et ideo opus est ut per locutionem illis manifestentur, quod secus est de Deo, ut per se patet. Deinde contra priorem sententiam, quia in illa non habet locum exemplum de Deo, quia Deo loquimur tam nos, quam Angeli, de re illi nota, et ideo solum per hoc loqui possumus Deo, quod voluntarie illius notitiæ cor nostrum subjicimus, volentes, ut illi pateat, et quantum in nobis est appetentes nostrorum actuum notitiam illi dare, si fieri posset, ut recte dixit Scotus supra. Unde non male dici potest illa locutio magis esse in affectu, quam in effectu. At vero unus Angelus loquitur alteri de re illi occulta, et ignota, per se loquendo. Nam licet interdum possint etiam loqui de re utrique jam nota, sicut etiam fit inter homines, illud est per accidens, et quomodo fiat infra dicemus. Nunc autem agimus de locutione actuum internorum, qui per se sunt occulti, ut dicti auctores nobiscum supponunt. Respectu ergo illorum non sufficit locutio in affectu, sed debet esse in effectu, et ideo non videtur esse in sola voluntate ordinandi actum cognoscendum, sed opus est, ut intercedat manifestatio actus, et quod ordinatio voluntatis cadat immediate in manifestationem actus, et non in actum ipsum : manifestatio autem idem est, quod locutio, ergo non est ipsa ordinatio voluntatis, sed est quid medium inter voluntatem, per quam ordinatur locutio ad aliam personam, et actum qui per locutionem manifestatur.

19. *Item effugium aliud.* — Sed nihilominus possunt dicti auctores respondere, licet Angelus loquatur alteri manifestando ei proprios actus, illi occultos, nihilominus per solam voluntatem ordinantem actum ad alterum, ut ab ipso cognoscatur, sufficienter fieri locutionem, sine alia significatione, vel expressione actus inter media. Et ratio est, quia locutio Angeli ad alium non fit, ut alter acquirat principium intelligendi rem antea occultam, sicut fit inter homines, sed fit, ut auferatur velamen, quod occultabat cogitationem Angeli loquentis : nam alter cui fit locutio, jam habebat principia sufficientia ad cognoscendum illum actum sublato impedimento. Hoc autem impedimentum seu velamen non erat nisi voluntas Angeli, nolens, vel saltem nondum volens, ut alius suos actus cognoscat. Et ideo illamet voluntas, qua unus Angelus vult suos actus ad alium et est locutio, non expressiva actus, sed ablativa impedimenti. Eademque responsio haberet locum juxta opinionem, quæ ponit impedimentum in negatione concursus, si lex Dei esse supponitur, ad consensum loquentis statim concursum suum præstare.

20. At hæc quidem responsio nihil satisfaceret, si quod supponit capere possem, facileque concederem, locutionem ex parte Angeli

esse actum voluntatis (ut supra dixi.) Quia etiam voluntas potest actum suum, vel intellectus ad alium ordinare, atque etiam potest tollere impedimentum, quod tantum ex parte sua intervenit. Id autem quod hæc sententia supponit, videlicet, actus cordis occultari Angelo per solum velamen voluntatis ejus, cujus sunt actus, intelligi non potest, sicut visum est Scoto supra, et Durando et aliis plerisque, quibus accessit inter Thomistas Cano, quam refert Vasquez et sequitur, et Cumel etiam consentit. Et in superioribus est a nobis probatum. Quia vel illud impedimentum esse tantum ex pacto Dei nolentis concurrere cum cæteris ad cognoscendum, donec alter, cujus sunt actus, velit : et hoc contra Scotum supra refutatum est, vel est ex natura rei, et intrinseca efficacia voluntatis liberæ, et hoc videtur plane impossibile.

21. Primo quia supponit, actum cordis esse objectum actu intelligibile de se a quolibet intellectu angelico, et hunc intellectum habere speciem illius, cum lumine sufficiente ad cognoscendum illum actum, si non impediatur, ergo non potest intelligi, quod per solam voluntatem alterius impediatur. Probatur consequentia, tum quia talis voluntas, nec objectum immutat, nec potentiam alterius ligat, nec aliquid extra se operatur : quomodo ergo potest, vel occultare tale objectum, vel alterum, ne intelligat illud, impedire ? Tum etiam, quia talis occultatio, non tantum per nolitionem contrariam, sed etiam per solam carentiam voluntatis, ordinantis actum ad alium sufficienter fieri dicitur, quod multo magis repugnare videtur. At vero, si sola nolitio, vel carentia voluntatis non potest esse velamen, profecto nec sola voluntas ordinans potest esse locutio, quia non potest tollere velamen, cum solum possit, vel privationem sui, vel contrariam nolitionem excludere. Unde etiam directe argumentamur, quia voluntas illa non facit actum, quem ad alium ordinat magis intelligibilem, cum solam denominationem extrinsecam, vel relationem rationis illi addat, nec in aliis virtutem, vel principium intelligendi auget, ut dicti auctores supponunt, ergo per illam solam voluntatem non potest formaliter fieri, ut actus ex occulto fiat non occultus.

22. Secundo argumentor ex Scoto supra, quia alias posset unus Angelus occultare alteri substantiam suam, et facere se invisibilem alteri, quod esse falsum supra docuimus. Et similiter posset occultare suam potentiam, vel habitum, quod concedit Marsilius, d. q. 6, art. 2. Et certe consequenter, si occultatio per solam voluntatem fit ex natura rei, quia quodam modo magis intelligibilis est actus secundus, quam primus. Ergo si, hoc non obstante, actus potest occultari, cur non habitus ? Absolute autem consequens falsum est, ut supra etiam vidimus. Et ratio certe non est alia, nisi quia sola voluntas non sufficit occultare objectum intelligibile illi, qui ejus speciem cum virtute intelligendi habet. Tertio est alia principalis ratio contra illam sententiam, quia per locutionem angelicam non solum permittitur alteri cognoscere actum, de quo est locutio, sed etiam excitatur ad audiendum et cognoscendum illum, sed hæc excitatio fieri non potest per solam ordinationem extrinsecam alterius Angeli ; nam hæc nihil ponit in altero. Excitatio autem sine aliqua intrinseca motione ejus, qui excitatur, intelligi non potest. Sed hæc ratio ex professo in sequentibus tractanda est.

23. *Ad tria quæ pro fundamento supponebantur in numero decimo tertio. — Ad confirmationem ex Cajetano ibidem.*—Ad fundamentum contrariæ sententiæ respondetur, solidum non esse. Nam imprimis secunda ejus suppositio falsa est, ut supra diximus, et paulo post, etiam primam falsam esse, ostendemus. Tertia vero, in quantum dicit actus unius Angeli esse aliis occultos, quamdiu ipse non vult illos aliis occultos, quamdiu ipse non vult illos aliis manifestare, verissima est, quatenus vero per solam voluntatem formaliter occultari, aut manifestari dicit, falsa etiam est, ut probavimus. Ad confirmationem ex Cajetano negari potest illud principium, quod sumit, videlicet, per solam voluntatem ordinantis actum suum alteri, illum actum pertinere ad illum, ad quem ordinatur. Nam illud verbum, *pertinere*, valde generale est, et æquivocum, et explicando varias habitudines, quas importare potest, principium invenietur falsum, vel impertinens. Nam potest intelligi pertinere ad alterum, tanquam actus ejus, et hoc falsum est, vel tanquam objectum jam proportionatum naturali scientiæ ejus, absque ullo impedimento, et in hoc sensu petit principium, et formaliter loquendo falsum est, ut probavimus. Vel dicitur pertinere ad illum, quia circa illum versatur, et sic est impertinens, quia hoc non satis est, ut actus sit cognoscibilis ab alio Angelo, nam etiam cogitatio de illo, vel amor ejus, vel suspicio de rebus ejus, etc., pertinet ad ipsum, et non satis est, ut ab ipso cognoscatur. Quod vero Cajetanus ibi addit, per hoc solum quod

actus ordinatus ad alterum est de pertinentibus ad ipsum, habere vim excitandi ipsum nihil ponendo in ipso, quia quæ in inferioribus sunt divisa, in superioribus sunt unita : tam in assertione, quam in ratione, obscurissimum est, et pene incredibile. De assertione patet, tum ex discursu, et partitione facta : tum etiam, quia excitatio, de qua est sermo, est aliquid prævium ad cognitionem et addit aliquid ultra intelligibilitatem objecti, seu capacitatem objectivam, et non est in objecto, sed in eo qui excitatur, ergo si in illo nihil ponit, nulla profecto excitatio esse potest. De ratione autem patet, quia illa maxime nihil ad præsens confert. Esto enim intellectualis virtus, et locutio eminentiori modo habeat ea, quæ sunt in sensibili locutione, et cognitione, nihilominus habere debet vere, ac formaliter ea, quæ sunt de ratione locutionis excitantis alterum ad audiendum, aliter vera, et formalis excitatio non erit.

Secundæ opinionis generalis numero primo, allatæ explicationes aliquæ expenduntur.

24. *Prima explicatio Scoti locutionem fieri quasi extramittendo.* — Opinionis adstruentis locutionem fieri per efficientiam aliquam in audiente; prima explicatio est, fieri (ut ita dicam) extramittendo, quia nimirum Angelus loquitur alteri, efficiendo in audiente actum secundum intelligendi rem, de qua est locutio, sive sit de actu voluntatis, aut intellectus ipsius loquentis, sive de re extrinseca, ita ut ad illum actum, quo ab audiente cognoscitur res, quam loquens tradit, audiens solum passive se habeat. Atque ita hæc opinio distinguit inter auditionem et locutionem, sicut inter actionem et passionem. Est enim eadem qualitas, seu motio, quæ ut egreditur a loquente, est locutio, ut vero recipitur in audiente, est auditio. Unde etiam dicit, quod locutio, ut locutio non constituit intelligentem, ut auditio vero formaliter reddit intelligentem, ideoque auditio, ut sic, erit quidam actus intelligendi, in hoc differens ab aliis propriis intellectionibus, quæ visiones dicuntur, vel simplices cognitiones, quia illæ eliciuntur ab intelligentibus, non vero propria auditio. Hæc fuit opinio Scoti 2, dist. 9, quæst. 2, § *Ad quæstionem istam*, illamque ita referunt Cajetanus, Capreolus et omnes Thomistæ.

25. *Excusatur Scotus ab Herrera.—Excusatio rejicitur.* — *Fundamentum prædictæ primæ explicationis.*—Nihilominus Herrera, cum non possit illam in hoc sensu defendere, excusat Scotum, quod non dixerit, Angelum audientem passive tantum se habere ad actum, quo cognoscit et intelligit, quod alius loquatur, sed solum, quod se habet passive ad locutionem, quia necesse est, quod a loquente recipiatur verbum ejus, saltem in aliqua specie ipsius. At vero Scotus, in dicto §, satis aperte loquitur, de ipso actu cognoscendi, quem dicit imprimi a loquente et recipi tantum ab audiente. Et in § *Ad ulteriorem*, expressius dicit, quod loquens aliquando potest causare in audiente solum actum intelligendi, et aliquando causare actum et speciem, licet interdum producat solam speciem: ut ibi latius explicat. Et ita intellexit etiam Scotum Bassolus 2, dist. 9, quæst. 2, ad 1, circa finem, et illum defendere conatur, licet respondendo ad argumenta, plane significet, sibimet non satisfacere. Unde concludit, *Si istud non sufficiat, non video aliam fugam.* Fundamentum hujus sententiæ est, quia potest locutio fieri hoc modo, qui perfectissimus est. Antecedens probatur, quia Angelus loquens est sufficienter activus talis cognitionis, et alius est sufficienter passivus, sed qui loquitur agit, quantum potest, ut suum conceptum exprimat, et alius melius sic intelligit rem, prout a loquente cognoscitur: ergo.

26. Hæc vero sententia a reliquis auctoribus improbatur, ut videre licet apud Ochamum, in 2, quæst. 20, et in quodlib. 1, quæst. 2, Gabriele 2, dist. 9, quæst. 2, art. 4, Capreolo, Cajetano et aliis. Præsertim vero illam impugnant Gregorius et Vasquez, qui varias rationes multiplicant: omitto vero eas, quibus Scotus fortasse posset satisfacere. Præcipua itaque ratio contra illum est, quia frustra et sine fundamento affirmat, cognitionem Angeli audientis de re sibi narrata, fieri recipiendo tantum, hoc enim est contra intrinsecam rationem actus vitalis, qualis est cognitio, ut in tractatu de Anima, et in 1, 2, sæpius dicemus. Unde plures et graviores theologi censent, ita repugnare, aliquem intelligere per actum tantum receptum et a se non elicitum, ut etiam de potentia absoluta contradictionem involvat. Alii vero licet hoc non admittant, saltem naturaliter fieri posse negant, et in hoc fere omnes doctores conveniunt. Estque per se fere evidens, cum nec actualem cognitionem, vel amorem sine vitali motu, nec vitæ motum sine efficientia concipere possimus. Quod ut minimum evidenter indicat, modum connaturalem cognoscendi esse efficiendo in se motum, seu actum cognoscendi. In locutione autem Ange-

lorum cognitio fit modo connaturali, et sine miraculis, ergo non est verisimile, fieri sine efficientia audientis.

27. *Secunda ratio.* — Præterea contra Scotum arguitur, quia vel Angelus loquens efficit cognitionem in audiente per actum quem habet cognoscendi rem, de qua loquitur, vel per speciem ejusdem objecti : non primum, quia actus immanens non est principium operandi actum alienum, alias ego per amorem mei, quem in me habeo, possem efficere amorem mei in alio et similia, quæ plane sunt absurda : unde hanc partem non eligit Scotus, sed aliam de specie. Contra quam etiam argumentor, quia vel intelligit solam speciem intelligibilem existentem in mente loquentis esse principium efficiens actum cognoscendi in audiente, et hoc est impossibile, quia sola species non est sufficiens principium actus in ipsomet, qui illam habet, ergo multo minus in alio : vel intelligit intellectum audientis adjutum specie, quæ est in loquente efficere actum in audiente. Et hoc ipsi Scoto repugnat, quia jam audiens non passive tantum, sed active ad illum actum concurreret. Et præterea impugnatur facile ex dictis in superioribus, quia species debet esse unita potentiæ, ut illa coagere possit, quod etiam paulo post confirmabimus. Vel est sensus, loquentem per suum intellectum efficere intellectionem audientis, et hoc etiam ex parte potentiæ intellective falsum esse probatur. Tum quia intellectus non est potentia activa actione vitali, et physica in aliam potentiam, sed in seipsam actione immanente, quia non agit ad se communicandum, sed ad suam perfectionem, ut experientia notum est, et quasi primum principiumi n philosophia, tum etiam quia aliter sequuntur dicta absurda, quod voluntas unius posset efficere actum amandi in aliena voluntate, et similia.

28. *Tertia ratio ad hominem.—Attentio est operatio.*—Argumentor præterea ad hominem, quia ipse Scotus ait, quod si Angelus superior actu consideret unam rem, et inferior velit illi de alia loqui, imprimendo cognitionem ei, non poterit, quia nec potest distrahere alium a sua consideratione, nec ille poterit simul utramque cognitionem habere. Ergo supponit, Angelum audientem debere concurrere active ad actum audiendi. Quia si auditio tantum consisteret in receptione actus, posset Angelus recipere simul plures actus cognoscendi a multis loquentibus, et omnes simul audire et præterea rem aliam per se considerare, quia in pura receptione non est repugnantia, si alioqui formæ inter se non sint contrariæ. Ergo si id repugnat, est propter necessitatem attentionis, quæ non potest esse simul circa multa modo infra tractando. Attentio autem, si quid addit præter receptionem, non potest esse, nisi actio, seu cooperatio potentiæ, quid enim aliud intelligi potest? Ergo auditio requirit aliquam cooperationem potentiæ audientis, ergo non fit per efficientiam intellectus alieni.

29. *Destruitur fundamentum Scoticæ opinionis in numero vigesimo quinto.*—Unde constat debile esse fundamentum Scoti de activo et passivo sufficientibus, et propinquis, etc., illo enim dato in bono sensu, negatur hic inveniri, quia intellectus non est activus in alium, sed in se, nec passivus ab alio quoad actum cognoscendi, sed tantum a se, nec ad hanc actionem sufficit propinquitas, sed necessaria est identitas inter activum et passivum, quia intrinsece est immanens. Nec differentia, quam inter auditionem et visionem intellectualem Scotus assignat, necessaria est, tum quia Augustinus, lib. 15, de Trinit., cap. 10, docet, auditionem et visionem in intellectu non distingui : tum quia licet accidentaliter distingui possint, non opus est ut differant in efficientia cognoscentis : nam sicut in ratione cognitionis, seu intellectionis conveniunt, ita necesse est, ut in emanatione a principio intrinseco activo similes sint. Poterunt ergo distingui, aut in modo cognoscendi rem in mente alterius, vel in se, aut in principio cognoscendi per speciem innatam, vel receptam a loquente, ut jam explicabimus.

30. *Secunda explicatio, locutionem fieri ingenerando in audiente principium cognoscendi Angelum loqui alteri imprimendo illi speciem.* —Secunda ergo expositio principalis opinionis est, Angelum loqui alteri dando illi speciem, seu principium cognoscendi actum, de quo illi loquitur. Hanc opinionem tenet Alensis, 2 p., q. 27, memb. 3 et 5. Ejusdem sententiæ est Bonaventura, in 2, dist. 10, art. 3, quæst. 1, ait enim, *quod in Angelis locutio supra cogitationem effectum, sive respectum addit. Quia cum cogitatio illa natura sua secreta sit, non fit manifesta, nisi ipse cogitans aliquid alteri tanquam audienti offerat, et se aperiendo, se quasi quodam nutu mediante, quod in se habet ad intellectum alterius, tanquam ad aurem pertingere faciat.* Et id magis explicans ait, illud quod loquens Angelus offert audienti, non esse signum sensibile, et ideo non indigere medio : quia, *sicut intellectus angelicus audientis per se natus est suscipere, ita et alius natus est offerre,*

et ideo ad loquendum (ait) *sufficit ipsi Angelo ipsa species intelligibilis, quæ ex virtute intellectiva ipsius Angeli per vim voluntatis potest ad alterum protendi.* Quid est, quæso, *protendi*, nisi per efficientiam extendi, et communicari, non enim potest materialiter protendi : et ideo dixerat audientem suscipere aliquid a loquente , propter quod etiam addit infra , quod licet hæc protensio fiat sine medio , quia spiritualis est, nihilominus certam distantiam requirit, utique propter efficientiam, alias frustra certum distantiæ terminum postularet. Consentit Richardus, dist. 9, art. 2, quæst. 1, licet in modo, quo Angelus recipit talem speciem, singularem, et plane inexplicabilem opinionem habeat, quod nihil ad præsens refert, infra vero tractabitur. Expressius, ac distinctius id tradit Aureolus, eadem d. 9, quæst. 1, art. 1 et 4. Potest etiam pro hac sententia referri Scotus, nam licet dicat Angelum loquentem imprimere alteri actum cognoscendi, addit nihilominus, saltem imprimere speciem, quando non potest producere actum, idemque sequitur Bassolus. Herrera vero , ut dixi, de sola productione speciei interpretatur, unde omnino est in hac sententia, quam aliqui ex modernis expositoribus D. Thomæ, præsertim Cumel, et Pesantius, sequuntur.

31. *Ochamus et Gabriel videntur ejusdem sententiæ. — Differentia ipsius Ochami et Gabrielis ab aliis rejicitur. — Prædicta secunda explicatio numero præcedenti adducta admittitur et per sequentes assertiones enucleatur.* — Et non immerito potest aliquo modo tribui Ochamo, in 2, quæst. 20, et quodl. 1, quæst. 7, et Gabrieli 2, dist. 9, quæst. 2, art. 4, quatenus dicunt, Angelum loqui alteri, ostendendo illi cogitationem suam, quam ostendit, efficiendo tanquam per objectum cognitionem ipsius in altero Angelo audiente cooperante ipso, et coefficiente suum actum. Isti enim conveniunt in hoc cum præcedentibus quod loquens aliquid efficit in audiente, item in hoc quod aliquo modo coefficit actum audientis per verbum suum, quod in se habet : sed differunt, quia non ponunt speciem mediam, sed immediatam efficientiam actus loquentis in actum audientis, tanquam objecti in notitiam. Quæ differentia provenit ex alia fundamentali de speciebus intentionalibus. Nam isti nominales putant, ipsa objecta extrinseca posse concurrere cum potentiis ad sui cognitionem sine specierum interventu : et ideo dicti auctores speciem non requirunt, licet efficientiam objecti ad locutionem postulent. Sed tamen illud quod supponunt, falsum est, ut jam est ostensum, tractando de speciebus. Unde qua ratione non potest unus Angelus per suam substantiam, tanquam per objectum intelligibile, efficere in alio cognitionem sui, etiam partialiter, seu cooperando intellectui alterius: ita nec per suum conceptum, vel amorem tanquam per objectum intelligibile potest immediate efficere cognitionem sui actus in alio, est enim eadem ratio, nam utrobique objectum est extrinsecum, et non unitur potentiæ, nec subordinatur illi, prout necessarium est ad eliciendam cognitionem. Accedit, quod in illa sententia, vel esset consequenter dicendum Angelum loquentem alteri, necessitatem illi imponere ad eliciendam cognitionem sui actus, vel certe non posse excitare illum, nec cum illo conjungi per se, sed quasi a casu, ad talem cognitionem eliciendam. Sequela manifesta est per se, et ex supra dictis. Utrumque autem est satis incommodum, ut facile consideranti patebit. Hac ergo sententia, quoad peculiarem ejus modum, omissa, præcedens de impressione speciei, quæ semper mihi placuit, paulatim declaranda, et confirmanda est.

32. *Prima conclusio. — Angelica locutio fit per excitationem loquentis.*—Dico ergo primo. Unus Angelus non loquitur alteri tantum permittendo, ut suos actus videat, sed excitando etiam illum, ut audiat. Hæc assertio est D. Thomæ, 1 part., quæst. 107, art. 1, argum. 3 cum solut. Erat enim argumentum, *loquens excitat alium ad audiendum, etc.* Responsio vero est, in beatis Angelis propter visionem Dei claram, non esse necessariam excitationem, nihilominus tamen necessariam esse ex natura rei, vel inter Angelos in pura natura spectatis, vel inter dæmones : adde, etiam inter beatos necessariam fore, si de re, quam in verbo non vident, inter se loquantur, tunc enim non ut beati loquuntur. Et in hoc consentiunt omnes citati auctores, nec Cajetanus id negare potuit (ut infra videbimus), solus Vasquez id negare compulsus est, quia non potuit aliter, vel suam sententiam defendere, vel nostram impugnare. Est autem hoc fundamentum valde consentaneum Scripturis , nam in Prophetis sæpe dicitur unus Angelus clamare ad alium, ut Isai, 6 : *Seraphin clamabat alter ad alterum*, et Apoc. 7, unus Angelus *clamavit voce magna quatuor Angelis*, dicens : *Nolite, etc.*, quasi eis imperans, et simile est illud Zachariæ, 2, *Curre*, etc. Item unus alium interrogat, ut exponunt sancti illud Isai, 63 : *Quis est iste, qui venit de Edom, etc.*, et illud

Psalm. 23, *attollite portas, etc., quis est iste Rex gloriæ*, quæ Patres de sanctorum Angelorum interrogationibus exponunt. Hæc autem, et similia, quæ in Prophetis leguntur, sine aliqua excitatione unius circa alium intelligi non possunt.

33. *Citatorum locorum responsio insufficiens.* — Nec refert quod in illis locis introducantur Angeli in corporibus assumptis loquentes, quia (ut jam dixi) illa narrantur facta ab Angelis, vocibus sensibilibus et in corporibus assumptis, ut audiri, et videri ab hominibus possent, per illa tamen nobis significatum est, quomodo Angeli res humanas administrent, inter se colloquendo, vocando, imperando, petendo, et similia, quæ certe intelligibilia non sunt, si unus alium excitare non potest, ut suam vocem, vel clamorem audiat. Dices, similia dici de hominibus, vel Angelis respectu Dei, nam clamamus ad Dominum, et clamor noster ad illum ascendit. Item petimus, rogamus, invocamus, etc. Sicut ergo hæc fiunt ad Deum sine excitatione activa in ipsum, ita poterunt inter Angelos fieri. Respondeo nullam esse similitudinem. Nam Deus semper vigilat et attendit, et ideo non indiget excitatione (ut sic dicam) formali in se, sed objectiva in nobis, quia statim, ac fit, necessario illam videt, vel potius ex æternitate habet prævisam. Angeli autem non semper omnia considerant, nec necessario attendunt, etiamsi objectum existat per se patens, et aptum ut cognoscatur, ergo ut vocari possint, interrogari, juberi, et similia, necessaria est vis aliqua provocandi illum, ut attendat.

34. *Suadetur ratione.* — Et hinc manifesta est ratio assertionis, quia propter eumdem finem, propter quem inter Angelos necessaria est locutio, æque necessaria est excitatio, locutio enim data illis est, ut societatem politicam, et rem publicam (ut sic dicam) inter se habere possint, ut supra diximus, sed hæc locutio manca erit, et imperfectissima ad illum finem, nisi vim excitandi habeat, ergo. Probatur minor, quia, seclusa excitatione, quantumvis conetur unus Angelus superior suum affectum alteri intimare, per se non poterit, sed erit casu, si alter attendat, vel ad summum, si curam habeat attendendi ad alium, an novum aliquid sibi proponat. Imo etiam hoc modo non poterit Angelus, qui auditurus est, applicare mentem suam ad talem actum, vel talem, quia oporteret velle uti specie talis vel talis actus, et non aliorum : nullum autem habet principium motivum, quo voluntas ejus ad hoc determinetur, semper ergo attentio ad talem actum erit a casu. Hoc autem multum repugnat perfectioni, et gubernationi angelicæ societatis, puram ejus naturam considerando. Explicatur a simili, si homines solum scriptis signis possent ad alios loqui, non possent autem oculos illorum aliquo modo applicare, vel excitare ad Scripturam legendam, sic enim humana locutio, et societas valde imperfecta, et manca esset. Imo in dicto exemplo, homines superarent Angelos, quod ultra signa scripta possent nutibus, et motibus corporalibus, vel illa visui applicare, vel homines ad illa inspicienda impellere, et nihilominus ille modus communicationis esset valde imperfectus, si directe, et immediate non possent verbis mentem excitare. Ergo multo magis imperfecta esset Angelorum societas omni carens excitatione, cum aliis signis extrinsecis carent, ut capite præcedenti ostendimus.

35. *Secunda conclusio. — Angelica locutio non fit sine reali aliqua actione et impressione Angeli loquentis D. Thomæ auctoritate probatur. — Interpretatio Cajetani ad verba divi Thomæ explosa.* — Dico secundo. Hæc excitatio non fit sine aliqua reali actione Angeli loquentis, speciem aliquam, vel realem modum ejus imprimendo audienti. Hæc est sententia auctorum, quos in num. 30, retuli et expresse tradidit illam D. Thomas, 1 part., quæst. 107, art. 1, ad 1, ubi postquam concessit, Angelum loquentem excitare alium, adjungit : *Quod sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus ab intelligibili : sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens Angeli ad attendendum.* Circa quæ verba Cajetanus refert, seu proponit, expositionem, *ut D. Thomas intendat ponere aliquam specialem intentionem habentem vim excitativam ad audiendum. Sed* (inquit) *licet demulceat aures, meo tamen intellectus non consonat.* Ego vero non solum censeo ita posse intelligi verba D. Thomæ, sed etiam judico aliter intelligi non posse. Tum quia expresse dicit, per hanc excitationem moveri intellectum ab intelligibili, utique tanquam ab objecto motivo, sicut est objectum sensibile circa sensum. At vero objectum motivum, ejusve motio, sine aliqua reali efficientia et impressione intelligi non potest. Tum etiam, quia si D. Thomas id dicere voluisset, vix clarioribus verbis id dicere potuisset. Quamvis enim non dicat Angelum loquentem dari alteri speciem intelligibilem (nec enim nunc hoc illi tribuimus) satis tamen clare dicit, ali-

quid in eum imprimere, seu facere, et ad hoc habere virtutem. Ad quid enim est virtus si non est ad aliquid agendum? Denique coactus his verbis concedit Cajetanus in locutione Angeli vim excitativam intelligibilem, postea vero explicando hanc vim, ait, solum esse ordinationem voluntatis loquentis, per quam facit hunc conceptum esse de pertinentibus ad audientem. Verumtamen jam supra ostensum est, impertinens esse, quod sit, vel dicatur de pertinentibus, quia nihil dicit, præter quamdam extrinsecam denominationem, per quam ad summum fieri potest, ut alteri permittatur videre talem actum, non tamen quod ad illum videndum excitetur. Quapropter omnia quæ de eminentiali continentia Cajetanus adjungit, verba tantum sunt, quæ rem nullo modo declarant.

36. *Excitatio non est sola extrinseca denominatio.* — Unde potius ratio assertionis est, quia excitatio non fit per solam denominationem extrinsecam, ergo opus est, ut fiat per aliquam mutationem intrinsecam. Consequentia probatur, quia illa immediate opponuntur, nec videtur posse medium cogitari. Antecedens autem per se notum videtur : et inde docent theologi excitationem gratiæ Dei esse aliquid in his, qui excitantur. Et e contrario docent, orationes nostras non esse ad excitandum Deum, sed ipsum orantem, vel alios : si autem excitatio posset in sola extrinseca denominatione consistere, nihil esset, cur Deo repugnaret. Si ergo unus Angelus locutione sua alium excitat, certe non extrinsece tantum illum denominat, sed intrinsece, ac proinde aliquid in illo efficit.

37. *Tertia conclusio.* — *Angelus excitatus ad audiendam rem antea occultam, recipit novam speciem.*—*Probatur ratione.*—Dico tertio. Angelus excitatus ad mentem alterius antea occultam cognoscendam, in se recipit novam speciem, seu principium, quo actum alterius cognoscere valeat, quem ante excitationem cognoscere non poterat. Probatur ex dictis in superioribus. Nam dictum est, actus cordis natura sua esse occultos Angelis, et ratio hujus secreti in hoc fuit a nobis posita, quod Angeli non habent a natura unionem intentionalem cum his objectis necessariam ad illa cognoscenda, seu, quod perinde est, quia non habent species talium objectorum a natura inditas. At vero per locutionem fiunt isti actus cognoscibiles, et illi, qui excitantur, fiunt potentes ad illos cognoscendos : ergo dum excitantur, recipiunt id, quod illis deerat, ergo recipiunt speciem, seu principium proximum cognoscendi ex parte objecti necessarium : nam virtutem ex parte potentiæ jam habebant. Confirmatur, et declaratur, quia Angelus nondum excitatus, non potest cognoscere talem actum, et postea potest; ergo, vel accepit aliquod principium intrinsecum per se necessarium ad talem potentiam completam, vel ablatum fuit aliquod impedimentum. Hoc secundum assignari non potest : ergo primum asserendum est. Primum antecedens supponitur. Prima vero consequentia est per se nota, quia si quis habet omnia principia intrinsece requisita ad potentiam proximam, ac per se agendi et simul habet conditiones requisitas, sine impedimento simpliciter erit potens, ergo e contrario, si dicitur non posse, erit vel ex defectu alicujus principii per se, vel ex impedimento. Quod autem hæc impotentia esse non possit ex impedimento, vel defectu conditionis necessariæ, probatur ex dictis, quia solum duo possunt cogitari, scilicet, vel defectus divini concursus, vel defectus liberi consensus alterius cogitantis, sed concursus deesse non potest, ut diximus, si in causa secunda est tota potestas proxima et aliud non subest impedimentum. Solus item dissensus alterius non posset impedire potentiam, si esset omni ex parte completa, ut etiam probatum est. Et patet, quia si Deus mihi tribuat vim cognoscendi cogitationes alterius, supposita hac gratia, sine novo miraculo illas videbo, ipso etiam non consentiente : ergo signum est, hunc consensum per se non requiri, nisi quatenus ad complendam in alio virtutem cognoscendi talem actum necessarius est. Ergo ante locutionem supponitur defectus in ipso principio intrinseco per se necessario ad talem cognitionem, ergo si Angelus excitatus fit potens ad intelligendum, aliquid in se recipit, quo in hac potestate intrinsece, ac per se completur, quod esse non potest nisi species, vel aliquid quod vicem objecti in tali cognitione habeat.

38. *Quarta conclusio bipartita.* — *Probatur quoad priorem partem.*—*Impressionem in audiente a Deo solo fieri aliqui dixerunt.* — Dico ergo quarto. Angelus loquens imprimit in audiente speciem, vel aliquid novi ad speciem pertinens, quod illi suum actum repræsentet, et hoc modo locutio spiritualis inter Angelos fit. Hæc assertio sequitur ex dictis, unde probatur prima pars, quia in locutione angelica aliqua novitas fit in speciebus ejus, ad quem fit locutio, ergo vel fit a Deo solo ad præsentiam voluntatis et consensus Angeli loquentis,

vel ab ipsomet qui loquitur concurrente Deo : primum non est verisimile, ergo Angelus loquens est, qui talem incitationem in alio facit. Antecedens patet ex præcedenti conclusione : prima vero consequentia nota est, ex sufficienti enumeratione, quia nulla alia causa talis mutationis ibi cogitari potest. Aliqui vero dixerunt, illam impressionem fieri a solo Deo, quasi ex quodam naturali pacto. Putant enim non posse unum Angelum ullo modo immutare naturaliter intellectum alterius, et ideo ad Deum ut auctorem naturæ illam actionem pertinere : facere autem illam tempore opportuno, juxta talis naturæ exigentiam, et ideo dare illam speciem, statim ac Angelus loquens vult et non antea. Quem dicendi modum ego præferrem omnibus supra traditis, si talis actio Dei necessaria esset, quia pauciora incommoda mihi habere videtur. Absolute tamen non judico esse necessariam, nec veram.

39. *Ostenditur tamen fieri simul a loquente.* —Unde probo minorem supra sumptam, quia Deus relinquit causam secundam agere quidquid est naturæ conveniens, et perfectionem ejus non superat? sed actio hæc est valde conveniens naturæ angelicæ ad suam communicationem et necessitatem, et non est cur excedat virtutem naturalem Angeli, ergo sit ab ipso Angelo loquente. Major nota est, et minor etiam quoad priorem ejus partem de convenientia actionis. Quoad alteram vero, quod non excedat perfectionem Angeli, probatur imprimis a posteriori, quia aliter proprie Angelus non loqueretur, sed Deus ad petitionem ejus, ut sic dicam ; nec unus Angelus excitaret alium, sed Deus ad præsentiam voluntatis ejus. Hoc autem est contra modum loquendi Scripturæ, et multum derogat perfectioni angelicæ naturæ; essent enim Angeli quasi muti et infantes, qui non possent secum communicare, nec se invicem excitare, sed solum a Deo obtinere, ut ex sua providentia id faciat. A priori autem probatur, quia actus interiores intellectus, voluntatis sunt objecta per se intelligibilia in actu, ergo non excedit perfectionem eorum, quod imprimant speciem sui, et ita immutent intellectum alterius. Nam, ut dixit D. Thomas, paulo antea citatus, intelligibile in actu natum est movere intellectum, sicut sensibile in actu sensum. Quam rationem in sequentibus magis explicabimus, et defendemus.

40. *Probatur secunda pars conclusionis.*— Et hinc facile concluditur altera pars assertionis, scilicet, hoc modo fieri locutionem Angeli. Primo quia isto modo, unus Angelus manifestat alteri suum actum, ordinando illum ad ipsum voluntate sua. Ergo isto modo sufficienter, et optime fit locutio. Sic enim semper salvatur, quod D. Thomas docet, hanc locutionem per ordinationem conceptus, liberam loquenti, fieri. Hoc enim et verissimum est, et necessarium, ut actus mentis per se occulti sint. Quod autem hæc ordinatio fit per consensum, et voluntatem nihil operantem, sed per solam denominationem, id nec necessarium est, nec verum esse potest, supposita vi excitandi, et manifestandi occultum actum, ad locutionem necessaria. Utrumque autem illo modo optime perficitur. Quia impressio speciei est sufficiens, tum ad excitandum alium, tum ad manifestandum, quod erat occultum, dando principium repræsentativum ejus. Ergo nihil illi ad veram spiritualem locutionem deest. Confirmatur primo, quia hoc modo optime explicatur, qualiter cognitio Angeli secreta sit, id est, uni fiat aliis nescientibus, quia scilicet, uni imprimitur species et non aliis. Item declaratur excessus locutionis angelicæ ad humanam, quia per hanc tantum in signo cognoscuntur actus per locutionem manifestati, per illam vero in seipsis ostenduntur. Denique confirmatur, quia hic modus dicendi in re obscurissima melius intelligitur, et nulla habet incommoda, si recte expendantur : nam quæ contra illum objiciuntur, clarius expediuntur, ergo merito cæteris eum præponimus. Ut autem hoc evidentius constet, omnia quæ circa dictum modum difficultatem ingerere, vel interrogari, aut desiderari possunt, in sequenti capite prosequemur.

CAPUT XXVIII.

RESOLUTIO PRÆCEDENTIS CAPITIS, PLURIUM DIFFICULTATUM ET DUBIORUM SOLUTIONIBUS CONFIRMATUR.

1. *Prima difficultas.* — Prima difficultas est, quia novum et insolitum est dicere, Angelum posse aliquas qualitates producere, imo communiter id negatur, ut in libro quarto videbimus, sed species actuum immanentium sunt qualitates quædam, ergo non potest unus Angelus illas in alio efficere. Unde hac ratione omnes negant unum Angelum posse habere efficientiam in alium, nisi fortasse, quoad motum localem, ut D. Thomas, quæst. 110 et quæst. 111, suæ primæ partis docet. Et confirmatur hoc, quia alias Angelus illaberetur

menti loquentis, quod doctrinæ Sanctorum repugnat.

2. *Ejus resolutio.* — *Activitas ad communicationem sui esse denegatur Angelis, non ad sui manifestationem.* — Ad hanc vero difficultatem respondemus, illam doctrinam communem non esse adeo universalem, quin aliquam exceptionem et declarationem patiatur. Nam fere omnes theologi aliquam adhibent, ut ex omnibus doctoribus allegatis præcedenti capite, pro tertia et quarta opinione manifestum est. Item ex aliis supra allegatis dicentibus, unum Angelum per suam substantiam efficere intellectionem sui in alio, vel immediate et imprimendo speciem. Denique ex divo Thoma, qui fatetur unum Angelum movere alium intentionaliter, quando excitat illum. Et infra ostendemus illuminationem sine aliqua efficientia intelligi non posse. Modus autem explicandi axioma illud, præsenti instituto maxime accommodatus et rationi valde consentaneus est. Quia duplex est modus actionis, unus est quando actio fit ad communicationem sui esse et perfectionis, quæ solet dici realis actio, alius est quando solum fit ad sui manifestationem, seu ad cooperandum cum potentia cognoscente, quæ solet dici actio intentionalis. Sic enim aliquæ formæ non sunt activæ, seu productivæ sibi similium in esse naturali quæ sunt activæ specierum intentionalium, ut in coloribus patet. Dicimus ergo Angelum priori modo non habere vim efficiendi in alios : posteriori autem modo posse, quia hæc efficientia intentionalis est, et non ad communicationem sui esse, sed ad sui manifestationem ordinatur. Vel aliter explicatur, nam dupliciter potest intellectualis substantia aliquid efficere, uno modo per modum imperantis, ex efficacia suæ voluntatis, et hoc modo nunc damus, nihil posse efficere Angelum præter motum localem, alio vero modo potest Angelus efficere aliquid per modum objecti intelligibilis, et sic dicimus posse efficere speciem intentionalem suorum actuum : quia sic etiam sunt objecta per se intelligibilia et respectu talium specierum intelligibilium intellectus aliorum Angelorum sunt passivi, et ideo hæc efficientia Angelorum vim non excedit.

Qui fieri potest ut cogitationes Angelorum sint occultæ, si speciem sui imprimunt.

3. *Argumenti antecedens probatur inductione.* — *Probatur item ratione.* — Secunda difficultas oritur ex solutione præcedentis, quia hinc sequitur, actus internos Angelorum non esse occultos ex natura sua, sed necessario se prodere omnibus Angelis. Probatur sequela, quia actus immanens licet sit liber operanti, quoad hoc, ut fieri possit, vel non fieri, tamen postquam factus est, si aliquam propriam efficientiam habet, in illa non subditur libertati habentis talem actum, sed naturali necessitate efficit, sive ut actus, sive ut objectum spectetur. Ergo si actus mentis angelicæ sunt productivi specierum intentionalium, necessitate naturæ illas producunt, et per illas necessario manifestant tales actus. Consequentia est clara et antecedens probatur inductione. Nam actus qui est productivus habitus, licet libere fiat, necessario efficit habitum, nec in hoc subditur libertati operantis, sicut subditur in suo fieri. Item si actus intellectus relinquit sui speciem in memoria, naturaliter illam relinquit, cum tamen per modum objecti illam efficit. Idem ergo erit in productione speciei in alio intellectu, si illam potest producere. Deinde tam primum antecedens, quam hæc illatio probatur, quia si actus immanens spiritualis est productivus speciei intelligibilis, certe ad illam productionem non cooperatur potentia Angeli, cujus est, et in qua est ille actus, sed totum principium activum illius speciei est ipse actus, ergo non subditur in illa actione libertati voluntatis. Antecedens probatur, tum quia productio talis speciei non est actus vitalis, ergo non fit proxime a potentia vitali, etiamsi fiat ab actu in illa existente. Tum etiam quia species facta non repræsentat potentiam, sed solum actum, solusque actus est objectum formale cognoscendum per talem speciem, ergo solus ipse est objectum motivum imprimens talem speciem : sicut albedo sola est ratio imprimendi speciem visibilem, nec subjectum cooperatur, nisi sustentando albedinem, ita enim se habent actus intellectus, aut voluntatis imprimentes sui speciem. Prima vero consequentia probatur, quia dominium voluntatis, quod per se primo est in seipsam, solum extenditur ad potentias animæ subordinatas, ad ea vero, quæ insunt in potentiis, non nisi in quantum sine potentiis non operantur. Et hoc modo habitibus utimur cum volumus, quia utimur potentiis, quibus insunt habitus, et habitus per se nihil faciunt sine potentiis : si autem habitus per se posset esse principium alicujus actionis, profecto in ea non penderet a voluntatis imperio, ergo cum dicti actus, si species efficiunt, per se soli illas efficiant, in illa efficientia voluntatis libertati non subdentur.

4. *Responsio ad secundam difficultatem.* — *Essentia divina ut objectum libere influit in claram sui visionem.*—Respondetur, cum dictis auctoribus, actus hos subdi in efficientia suarum specierum libertati ejus, cujus sunt actus, ita docet, citat. q. 27, memb. 3, dicens ita se habere Angelum, *ut si speculum, cum vellet, daret suam similitudinem alteri speculo,* et Richardus in illo suo modo, dicit, extensionem illam radii fieri juxta imperium voluntatis Angeli loquentis. Idem Pesantius et alii, qui sine distinctione, tanquam clarum id tradunt. Melius tamen quam cæteri ex professo id disputat, et probat Aureolus 2, distinct. 9, q. 1, art. 1, ubi imprimis hanc ponit propositionem, *volitio et cognitio subsunt voluntati Angeli, etiam quoad movendos intellectus aliorum, seu quoad actum secundum, qui est gignere sui similitudinem, in intellectu alterius.* Deinde probat hanc assertionem esse possibilem aliquibus exemplis, sumptis ex calore musculorum, et ex speciebus phantasiæ, quæ omitto, quia calumniam pati possunt. Item adducit exemplum de essentia divina, quæ ut objectum intelligibile libere præbet influxum ad claram sui visionem et in hoc, suo modo subditur suæ libertati. Quid ergo mirum, quod actus Angeli subdantur Angelo in extramittendo speciem sui. Hoc enim (quæ est ratio a priori) non est contra rationem objecti intelligibilis, vel activitatem ejus, ut suadet exemplum divinæ essentiæ. Nam si id non repugnat quoad proximum influxum in actum secundum, cur repugnabit quoad primum, vel si non repugnat objecto increato, cur repugnabit creato. Nam hoc non spectat ad aliquam singularem Dei excellentiam. Nec etiam excedit perfectionem liberi arbitrii creati, quia neque ad hoc requiritur infinita perfectio, nec excedit perfectionem talis imperii, seu dominii, considerata conditione talis naturæ, ergo nulla est ratio, ob quam impossibile judicetur, habere voluntatem angelicam dominium in actus suos, non solum ut illos faciat, vel non faciat, sed etiam, ut per illos extra se operetur, vel actionem contineat. Et confirmatur, nam certum est, ex doctrina fidei consentanea, hos actus non esse tantum liberos, ut fiant, vel non fiant, sed etiam consequenter esse liberos, ut aliis innotescant, vel occultentur : quid ergo mirum, quod etiam sint liberi, quoad illam efficientiam, ex qua illorum occultatio, vel manifestatio pendet ?

5. *Dilutio oppositi argumenti in numero tertio.* — *Ad inductionem ibidem factam ad suadendum antecedens argumenti.* — Atque hoc magis confirmabitur, ad rationem in oppositum respondendo. Negatur ergo illud antecedens universaliter sumptum, seu probatio sequelæ, nimirum, actum liberum semel factum, necessario efficere quidquid potest efficere. Quanquam posset etiam distingui, vel de efficientia circa ipsum operantem, vel circa alium, et de priori conceditur, vel prætermittitur, nolumus enim nunc illam partem asserere, quæ nostra non refert, posterior autem quæ ad rem spectat negatur. Unde ad inductionem negatur illatio, quia illa exempla sunt de efficientia actus in ipsomet operante, nos autem loquimur de efficientia in alieno intellectu. Ratio autem reddi potest, primo, quia efficientia habitus est ad perfectionem ipsius operantis, et ut majorem virtutem agendi circa similes actus acquirat, et ad eosdem fines tendit species in memoria relicta, et ideo actus necessitate naturali ad talem efficientiam determinatus est. Nam hoc operanti expedit, et ad bonum ejus pertinet, ideoque illa efficientia talis actus est ad modum naturalis dimanationis propriæ passionis a forma. At vero efficientia speciei in alieno intellectu ad alterius perfectionem ordinatur, et ideo ad perfectionem ejus, cujus est actus, pertinet, ut habeat dominium supra talem efficientiam sui actus. Præsertim cum ad naturalem ejus perfectionem tale dominium multum necessarium sit, quia secretum cordis sui ab illa pendet. Natura ergo provida facile potuit hoc dominium tribuere intellectuali naturæ in suum actum, in ordine ad agendum ad extra, licet ad intra non dederit, (ut sic rem explicem.) Sicut formæ aquæ dedit vim frigefaciendi ipsam aquam saltem per naturalem dimanationem, si nativo frigore privetur, licet non dederit eidem formæ naturalem vim immediate alia frigefaciendi. Vel, sicut in corpore hominis motum cordis quasi internum, ac necessarium ad bonum ejusdem suppositi, dedit naturalem, et independentem a libero arbitrio : motum autem externum progressivum libertati subdidit.

6. *Ad rationem qua idem antecedens probatur in eodem numero tertio.*—Ad rationem autem, quæ ingeniose excogitata est, respondetur primo, quamvis impressio speciei intelligibilis, ut manat ab actu tanquam ab objecto intelligibili, non sit vitalis actio, et a solo illo objecto, tanquam a principio eliciente fiat, nihilominus, ut est locutio intellectualis, est aliquo modo actus vitalis : nam loqui actus est rationis, et vitæ, saltem quoad directionem, et

imperium, et ideo ex hac parte pendet a facultate rationis, et voluntatis, ac subinde a libero arbitrio. Sicut etiam motus progressivus immediate, ac per se, seu elicitive solum fit a potentia motiva, et executiva, quæ est in membris corporis, et nihilominus quia ille motus, ut progressivus vitalis est, pendet in brutis a phantasia, et appetitu; in homine vero, si humano modo fiat, pendet a libero arbitrio, cui potentia illa motiva, quæ est veluti instrumentum illius motus, subjecta est. Sic ergo actus internæ cogitationis, et affectionis, licet sit proximum principium efficiendi speciem in alio, nihilominus, quia est quasi organum ad loquendum, subordinatum fuit a natura libertati arbitrii ejus, cujus actus et instrumentum est. Cur enim potuit naturalis institutio, et perfectio hominis postulare, ut potentia motiva membrorum corporis, et specialiter linguæ, sit subjecta dominio liberi arbitrii hominis, et non potuit conferre Angelis, ut actus interni ipsorum sint instrumenta locutionis inter ipsos, et in actione illa sint subjecta libero arbitrio loquentis in efficientia, quæ ad loquelam illam necessaria fuerit? Solum potest dici, virtutem progressivam esse potentiam connaturalem, et in eadem anima radicatam, actum vero internum non esse a natura inditum, sed ab Angelis elicitum. Sed hoc non obstat, tum, quia etiam ille actus est a principio intrinseco, licet non sit per naturalem dimanationem, tum etiam quia aliquid altius, et nobilius possunt habere Angeli, ut non solum in suas potentias, sed etiam in suos actus habeant dominium ad omnem usum eorum, perfectioni suæ naturæ consentaneum.

7. *Responsio altera ad dictam rationem ex Aureolo.*—Deinde reddi potest alia ratio, quam indicat Aureolus supra, et mihi videtur consideratione digna. Quia cogitatio interior Angeli, si est effectrix speciei intelligibilis in intellectibus aliorum Angelorum, de se est potens ad efficiendum in omnes, ac proinde indeterminata ad efficiendum in hunc, vel illum. Unde fit, ut indigeat aliquo determinante, ut in hunc, vel illum agat, quod non potest esse nisi liberum arbitrium. Nam si naturaliter ageret, simul efficeret speciem sui in omnes, quia omnes sunt capaces ejus, et propinquitas loci, vel non est necessaria, vel supponi potest, omnes esse in debita distantia: non potest autem una forma limitatæ virtutis, simul efficere tot formas, seu similitudines sui, alioqui etiamsi Angeli in infinitum multiplicarentur, in omnes simul agere posset, quod videtur finitam virtutem excedere. Ergo ut determinetur ad efficiendum in tali, vel tali subjecto, necessarium fuit illam efficientiam esse subjectam voluntati liberæ, per quam determinetur. Sicut in simili dicitur de potentia divina executiva, supponendo esse ab intellectu , et voluntate distinctam. Et hinc redditur alia differentia inter efficientiam actus in ipsomet operante, vel in aliis, nam prior est a natura determinata ad tale subjectum, et ad talem effectum unicum, posterior vero minime, et ideo indiget movente libere determinante, et imperante.

An, et ad quam distantiam possit Angelus ad Angelum loqui.

8. *Duplex sensus difficultatis.— Primo, an requiratur propinquitas, ut audiens intelligat quod sibi dicitur.*—Tertia difficultas, et fortasse præcipua contra nostram sententiam est, quia sequitur unum Angelum non posse alteri loqui, si distans sit. Consequens est falsum, ergo. Sequela patet, quia loquitur efficiendo, ut supponitur: at efficientia certa propinquitatem requirit. Ergo et locutio, ergo propter distantiam poterit impediri. Hæc difficultas ex duplici capite potest oriri: primo ex ipsa formali cognitione, ut cognitio est, quatenus dicit habitudinem ad objectum, ut ad terminum. Secundo ex eo, quod ad cognitionem interdum supponitur, ut in proposito est, motio ab objecto. Vel aliter, licet in idem redeat, cum duplex ratio in re cognoscenda distinguatur, scilicet objecti terminativi et motivi, ex utraque potest oriri difficultas, et ita duplex erit quæstio. Una est, an cognitio Angeli requirat certam distantiam, vel propinquitatem ad objectum, ex eo præcise quod ad illum terminatur. Alia est an cognitio Angeli, quatenus pendere potest antecedenter ab objecto, ut motivo, certam sphæram propinquitatis postulet. Prior quæstio communis est omni cognitioni angelicæ intuitivæ et rei existentis, ut existens est, sive fiat per locutionem, sive alio modo. Posterior vero magis proprie circa locutionem locum habet.

9. *Responsio in primo sensu.*—In priori ergo clarum videtur, distantiam non posse impedire cognitionem Angeli, si Angelus supponitur in actu primo constitutus, et habens unionem intentionalem cum objecto per speciem intelligibilem, ac subinde non pendere ab ipso, ut a motivo, tunc enim sola distantia impedire non potest, quin actus intellectus attingere va-

leat objectum, et ad illud terminari. Et hoc ut minimum docet D. Thomas et plures theologi in locis allegandis. Et probatur quia tunc cognitio non fit per efficientiam aliquam objecti in potentiam, quia supponitur potentia alia via in actu primo sufficienter constituta, quo posito nulla prævia efficientia ex parte objecti necessaria est, nec etiam fit cognitio per efficientiam intellectus in objectum, quia per actum immanentem objectum non immutatur: sed tota efficientia est intellectus circa seipsum, quasi depingentis in se objectum cognoscendum, ac proinde neque hoc titulo est necessaria propinquitas ad objectum, ergo nulla ratione est necessaria. Probatur consequentia, quia, seclusa efficientia, tantum superest terminatio extrinseca, quæ non fit per realem attingentiam et quasi extensionem ad objectum, sed solum per habitudinem transcendentalem actus ad objectum, ex qua resultat in objecto sola denominatio extrinseca, quæ ex distantia non pendet. Confirmatur in cognitione abstractiva, ubi non solum propinquitas, verum etiam actualis existentia objecti necessaria non est, idem ergo erit in intuitiva, si species sufficienter repræsentans objectum existens, et cum omnibus conditionibus existentiæ supponitur. Unde frustra Gregorius, in 2, dist. 9, quæst. 9, in fine, et Major, dist. 16, quæst. 5, opinione penultima, in locutione angelica determinatam sphæram requirunt, cum sine efficientia loquentis in audientem fieri existiment.

10. *Discutitur secundus sensus an scilicet requiratur propinquitas ad excitandum Angelum audientem.—Opinio affirmans.*—Hac ergo parte ut clara supposita, difficultas est an, si quæ est cognitio in Angelo pendens ex prævia motione et efficientia objecti circa intellectum Angeli, impediri per distantiam possit. Quæ dubitatio maxime in locutione angelica, et juxta nostram sententiam locum habet. Et in ea partem affirmantem requiri, scilicet, propinquitatem, et impediri posse propter distantiam, tenet Gregorius 2, dist. 9, quæst. 2, Scotus, quæst. 2, § *Ad quæstionem, vers. Sed contra hoc.* Major, quæst. 2, Richardus, art. 2, quæst. 1, ad 3, Basilius, quæst. 2, art. 2, et supponit ibi Gabriel, art. ult., dub. 2, concl. 3, cum Ochamo, quæst. 20. Idem tenet Bonaventura, in 2, dist. 10, art. 3, quæst. 1. Idem Scotus, in 4, dist. 45, quæst. 2.

11. *Primus modus prædictæ opinionis. — Difficilis tamen apparet.—Secundus modus.*— Hæc autem sententia duobus modis intelligi potest, primo, ut quælibet distantia impediat locutionem, et consequenter, ut necessaria sit immediata propinquitas utriusque Angeli, ut alter possit loqui et alter audire, id est, ut alter possit in alterum speciem suæ cogitationis imprimere. Quia hæc impressio non potest esse per medium, neque etiam potest esse immediate in distans, ergo necessaria est dicta propinquitas. Hic vero modus dicendi difficilis est. Quia ponit nimiam limitationem in locutione Angelorum, quæ multum videtur eorum perfectioni et societati politicæ repugnare. Alter sensus est, ut non omnis distantia impediat locutionem, sed possit fieri impressio speciei intelligibilis ab uno Angelo in alium loco distantem immediate, non tamen ad quamcumque distantiam, sed intra certam sphæram, quæ terminum definitum habeat, quia virtus activa objecti finita est, et in hoc sensu auctores allegati locuti sunt.

12. *Non placet Thomistis. — Ratio ex Vasquio cur non placeat.* — Nihilominus contrariam sententiam defendunt Thomistæ communiter. Qui certe consequenter loquuntur, quia sine efficientia fieri putant locutionem per solam ablationem velaminis, quod objectum occultabat, quod facit Angelus in seipso (ut sic dicam) volendo, ut alius suum actum videre possit, et ita ordinando suum actum ad alium, quod ad quamcumque distantiam facere potest, cum respectu alterius sola extrinseca denominatio inde resultet. Et ita consequenter docent Cajetanus et recentiores. Et in eadem sententia est D. Thomas, quæst. 9, de Verit., art. 6, ubi ad 4, rationem indicat, *quia Angelus loquens nihil facit in audiente.* Eamdem assertionem habet, 1 part., quæst. 107, art. 4, ubi non videtur posse fundari in prædicta ratione, cum paulo antea ibi docuisset, Angelum loquentem excitare audientem, ac proinde aliquid in eum efficere. Idem sentit Alensis, 2 p., quæst. 27, memb. 7, ubi ait locutionem Angeli non pendere ex distantia vel propinquitate locali, sed ex distantia vel propinquitate spirituali, *quæ nos*, inquit *latet adhuc.* Eamdem sententiam habet Marsilius 2, quæst. 7, a. 2, ad ult., sed ille non videtur ponere efficientiam unius in alium. At vero illa posita idem tenet Cumelius, dicta quæst. 57, art. 4, et quæst. 107, art. 3 et 4. Et Vasquez, disp. 212, cap. 2, licet hanc efficientiam non admittat, sub conditione ait, quod licet locutio per efficientiam loquentis in audientem fieret, nihilominus propter distantiam non impediretur. Ratio ejus est, quia hæc locutio fit per actionem omnino spiritualem,

quæ non diffunditur per medium, et ideo non impeditur propter distantiam, nec minuitur propter majorem distantiam, sed æque bene in remotum, ac in propinquum fiet. Probatur hæc illatio, quia in agente materiali, ideo requiritur propinquitas, quia actio transiens materialis per medium diffunditur, et consequenter effectus per medium extenditur et multiplicatur, ideoque ad certam distantiam sphæra talis actionis, et effectus ejus terminatur, quia non potest ens simul augere effectum secundum extensionem in infinitum, cum ipse virtutis finitæ sit. Actio autem spiritualis, ut est productio speciei, non diffunditur per medium, sed immediate est ab objecto in potentiam, et ideo nec augetur, nec minuitur propter distantiam.

13. *Resolutio auctoris, non esse improbabile requiri in distantiam omnimodam. — Probabilius tamen non requiri omnimodam.*—Punctum hoc tractavi in Metaphysica, disp. 18, num. 44 et sequentibus, ubi rem dubiam reliqui, inclinavi tamen in eam partem, quod locutio hæc requirat propinquitatem substantiarum inter Angelos, ita ut nullo spatio, nec vero, nec imaginario, inter se distent. Et licet nunc etiam censeam id non esse improbabile, nec habere inconveniens, cum Angeli velocissimi sint, et quamcumque distantiam, subito, aut motu velocissimo vincere possint, nihilominus illi sententiæ non licenter adhæreo, tum quia nimis singularis est, tum etiam quia (ut paulo ante dicebam) angelicæ perfectioni non satis consonat. Unde quoad hanc actionem, quia pure mentalis et interna est, dicendum videtur, fieri posse ab Angelo sine propinquitate in situ, seu substantiali præsentia, vel quia talis actio non fit per medium, neque ullam ad spatium habet habitudinem. Vel quia idem est in Angelis ordo, quod in corporibus situs, et ideo actio mere intellectualis, ut est ista locutio ex medio aut situ non pendet. Quæ ratio sumitur ex D. Thoma, quodl. 9, art. 10, ad 2, et in 2, dist. 11, quæst. 1, art. 3, ad 3.

14. *An vero nulla distantia impediat, problema.* — An vero non obstante hac potestate excitandi per locutionem Angelum distantem, fortior sit excitatio circa propinquum, quam circa distantem, et ideo sphæra hujus activitatis in unoquoque Angelo certa, et definita sit : vel potius omnis hæc propinquitas, vel distantia sit impertinens, et ideo æqualis sit excitatio in distans, ac in propinquum, et consequenter fieri possit ad quamcumque distantiam in infinitum, nunc non definio, sed problema relinquo. Nam utrumque probabile apparet. Primum quidem, quia activitas talis objecti finita est, et ideo videtur limitatam sphæram habere. Item quia licet actio non sit deferenda per medium, nihilominus propinquitas agentis ad passum per se videtur conditio magis accommodata, ut agens superet, et quodammodo subjiciat sibi passum. Ex quo satis consequenter dicitur fortius agere in propinquum, quam in distans : ac proinde dari terminum in sphæra talis activitatis. Secundum etiam probabile fit, illa ratione quod ad actionem mere spiritualem, et intellectualem valde accidentaria videtur propinquitas in situ, seu præsentia substantiæ, et ideo æque bene fieri in quacumque distantia, maxime cum passum nihil resistat, sed potius appetat hujusmodi perfectionem. Nec hoc superat virtutem finitam, quia semper distantia in re erit finita, cum necessario inter definitos terminos futura sit. Et in utraque sententia facile defendi potest, de facto locutionem Angelorum non impediri propter distantiam intra totum universum, quia facile potest virtus cujuscumque Angeli ad illam extendi, et corpora interjacentia hanc actionem impedire non possunt, quia per illa non transit.

An detur inter Angelos quosvis reciproca locutio.

15. *Resolutio quartæ difficultatis.*—Quarta dubitatio est, an locutio hæc possit esse reciproca inter Angelos tam inferiorum ad superiores, quam superiorum ad inferiores. Hoc enim posterius, ut manifestum supponitur, in priori vero ratio dubitandi oritur ex dicta sententia, quia videtur sequi Angelos inferiores non posse loqui ad superiores, quia non possunt in illos agere, nec eos perficere : quia est contra ordinem debitum, ut perfectiora ab inferioribus perficiantur. Sed hoc dubium facile expeditur. Distinguendum est enim inter locutionem, et illuminationem : nam licet illuminatio locutio sit, aliquid tamen peculiare addit, propter quod non omnis locutio est illuminatio, quid autem id sit, latius in libro quarto, dicemus. Nunc autem a simili declarari potest, nam inter homines licet docere loquendo fiat, nihilominus non omnis locutio doctrina est : illuminare igitur idem est inter Angelos, quod docere inter homines. Unde loquendo de illuminatione verum est, superiores Angelos docere inferiores, et non e converso. Nihilominus tamen locutio reciproca est, possuntque inferiores Angeli ad superiores loqui,

ut omnes theologi concorditer docent, cum D. Thoma, quæst. 9, de Verit., art. 5, et 1 part., quæst. 107, art. 2., ubi optime differentiam inter illuminationem, et locutionem quoad hanc partem declarat: illam vero nunc omittimus, quia alterum extremum illius comparationis nondum explicuimus.

16. Et potest resolutio facile ostendi primo, quia non minus ignorant Angeli superiores internos actus inferiorum, quam e contrario, ergo possunt inferiores suos actus superioribus manifestare, alioqui superiores Angeli pejoris conditionis essent. Secundo quia omnes in eadem societate, et quasi republica unionem habent, ergo indigent vicissim mutua communicatione, quæ per locutionem fit. Tertio quia eo ipso, quod Angeli inferiores possunt a superioribus illuminari, consequenter etiam possunt illos interrogare, ut cum dicebant, *quis est iste rex gloriæ*, possunt etiam rogare et petere, ut ipsos doceant. Quarta ratio addi potest, quia omnes Angeli, loqui ad Deum possunt, ergo multo magis inferiores ad superiores.

17. *Angeli aliter Deum, aliter Angelos alios alloquuntur. — Responsio ad ipsam quartam difficultatem.* —Sed in hac ratione est notanda differentia. Nam Angeli non loquuntur ad Deum, ut aliquid novi illi manifestent, nec ut illum excitent, et ideo respectu Dei cessat difficultas tacta. Et ea verum habet, quod non fit per efficientiam, sed per solam voluntariam ordinationem actus proprii, quam Angelus ad Deum facit, ut explicui, dicto libro primo, de Oratione, capite primo, in fine. At vero Angelus inferior loquitur superiori, ut illi manifestet, quod ei erat occultum, ut probatum est. Unde ad difficultatem respondemus, nullum esse inconveniens, quod inferior aliquid efficiat in superiorem, tum quia id quod efficit, non est ad supplendum defectum luminis, sed tantum ad conjungendum objectum potentiæ, qua conjunctione potest carere superior Angelus, etiamsi multo perfectius lumen habeat. Tum etiam quia licet unus Angelus sit simpliciter perfectior alio, nihilominus quatenus est in potentia ad aliquid, in quo alius est in actu, nullum est inconveniens, quod ab inferiori in actum redigi possit superior, et perfici secundum quid: nam in eo etiam imperfectior secundum quid est. Sicut etiam visus recipit speciem ab objecto actu visibili, quod simpliciter imperfectius est.

An queat unus Angelus simul loqui ad plures.

18. Quinta difficultas est, an possit unus Angelus simul loqui multis Angelis. Nam ex dictis videtur sequi, non posse, quia aliter posset simul loqui ad multos in quocumque numero, quia non est major ratio de uno numero, quam de alio. At hoc non videtur possibile, si locutio per efficientiam fit, quia non potest una virtus finita plures effectus simul producere, maxime cum quilibet illorum sit adæquatus ipsi: multoque minus potest in infinitum augere illum effectum secundum extensionem discretam, plures simul producendo in quocumque numero. In contrarium vero est, quia non solum videtur posse loqui multis simul, sed etiam videtur necessario loqui multis, quia loquitur uni, imo omnibus qui sunt. Id enim non solum sequitur ex multis opinionibus, quas retulimus, sed etiam videtur sequi ex nostra. Quia si locutio fit per impressionem speciei intelligibilis, eo ipso quod talis species imprimitur uni Angelo, alii omnes possunt illam cognoscere, quia juxta doctrinam D. Thomæ in superioribus traditam, licet Angelus non possit videre usum liberum specierum, ipsas species videre potest. At si alii Angeli videant species impressas uni Angelo ab alio, eo ipso vident hunc esse illi locutum, et per eamdem speciem tanquam per signum videbunt, de qua re fuerat locutus; non erit igitur secreta locutio.

19. *Duplex difficultatis punctum.— Quod in primo puncto proprie inquiratur.*—In hac difficultate duo petuntur: unum est, an Angelus possit simul loqui multis: aliud est, an necessario id faciat. Circa primum est imprimis supponendum, solum esse sermonem, quando Angelus loquitur de una re: nam si quæratur, an possit simul loqui, non solum distinctis personis, sed etiam de rebus distinctis, miscetur alia quæstio nondum tractata, an possit Angelus, sive loquens, sive audiens, multa, et diversa simul cogitare? unde difficultas, quæ ex illa nascitur, non solum respectu plurium, sed etiam respectu ejusdem Angeli locum habet, an scilicet possit unus Angelus alteri, simul de diversis loqui rebus. Non ergo de hoc tractamus, quia ad hunc locum non spectat: sed solum inquirimus an eadem locutio et de eadem re, possit simul ad plures fieri. Imo in hoc etiam, ut clarum supponimus, posse Angelum si velit, simul eamdem rem multis revelare, ac proinde pluribus simul loqui, quia etiamsi

requiratur efficientia, non est difficile simul fieri circa plures, sicut objectum visibile simul actuat plures visus.

20. *Respondetur primo juxta varias sententias de angelica locutione circa efficientiam.*— Difficultas ergo est, ad quot possit simul loqui, vel an nullus terminus designari possit in ea multitudine. Hæc autem interrogatio difficultatem non habet in sententia eorum, qui locutionem angelicam solum ponunt in ordinatione extrinseca, vel in sola quasi scriptione spirituali per signa spiritualia facta in seipso ab Angelo loquente, vel in solo conceptu intellectus ipsius loquentis, alteri extrinsecus propositi : sic enim manifestum est, posse unum Angelum simul ad plures loqui in quacumque multitudine, sine ullo certo termino, seu numero. Quia non est necesse, ut distincte cogitet Angelus de singulis, ad quos loqui vult, nec ut in particulari dirigat intentionem ad talem, vel talem personam. Nam si hoc necessarium esset, licet posset talis intentio simul referri ad aliquos distincte cogitatos, nihilominus ex eodem capite posset habere terminum in multitudine eorum, ad quos posset distincte dirigi, quia non potest Angelus actu distincte cogitare de pluribus aliis, in quacumque multitudine : ad locutionem autem non esset necessaria hæc distincta cogitatio, juxta dictam sententiam, sed sufficere posset confusa ordinatio ad aliquam multitudinem.

21. *Juxta veram sententiam de efficientia Angeli loquentis responsio ex Scoto bipartita.— Prior responsionis admittitur et probatur.—In secunda petitur an unus Angelus possit loqui ad non tot, quin plures.* — At vero posita efficientia, est peculiaris difficultas, quam attingit Scotus 2, distin. 9, quæst. 2, § secundo, etc. Sed ibi quærendum proponit, et nihil resolvit. In scholio autem ibi additur, ex reportatis ejusdem Scoti colligi non posse, Angelum loqui ad infinitos simul; ad quot autem possit, solum Deum scire. Cujus sententiæ prior pars clara est, quia nec potest dari illa multitudo infinita Angelorum, nec si daretur, posset Angelus simul efficere infinitas species. Secunda vero pars respectu nostri vera est, si de certa scientia, vel de numero definito sit sermo, tamen respectu Angelorum profecto, si in hoc habent limitatam potentiam ad certam multitudinem, unusquisque eorum optime novit, quot Angelis possit simul loqui, et non pluribus. Nos etiam non inquirimus definitum numerum illius multitudinis, hoc enim neque per conjecturam assequi possumus, sed absolute, an illa multitudo terminum habeat in unoquoque juxta suam virtutem, ut intra numerum finitum terminum non habeat, sed cuicumque majori, et majori multitudini Angelorum, etiamsi in infinitum crescat, simul loqui possit ?

22. *Arguitur pro affirmatione.* — Et videtur pars affirmativa posse suaderi, quia semper in re efficientia illa erit finita, ergo non repugnat ita fieri, ergo non est cur Angelis denegetur, cum sit perfectio possibilis, et suæ nobilitati satis proportionata. Antecedens notum est dictis, quia multitudo infinita semper excluditur, tanquam terminus extrinsecus, ut sic dicam, hujus potestatis. Consequentia item secunda supponitur, quia satis per se clara est. Probatur ergo prima, quia non repugnat virtutem finitam superiorem posse aliquem effectum in infinitum augere, seu majorem, et majorem in infinitum efficere, cur ergo non ita erit in præsenti. Antecedens patet, quia probabile est Angelum posse augere in infinitum velocitatem motus, præsertim ubi mobile non resistit, ut in motu cœli : quod augmentum videtur difficilius, quia quasi intensivum est. Deinde in augmento extensivo per solam multiplicationem formarum ejusdem rationis, videtur id facilius, quando actio est perfectiva, et sine contrario, vel resistentia, et cum eadem propinquitate, et aliis conditionibus necessariis ad facilitatem, vel æqualitatem actionis. Nam objectum visibile, sicut potest speciem mittere simul ad duos vel tres oculos, ita posset ad centum, vel mille, et in quocumque numero, si possent æqualiter omnes applicari, ut per penetrationem posset in infinitum fieri. Nam hoc posito non est major difficultas ex parte objecti in imprimenda specie tribus, quam duobus, nec quatuor, quam tribus, et sic in infinitum. Signum ergo est, solam multiplicationem talis effectus, non augere difficultatem, nec minuere efficacitatem agentis in singulis, sed quasi applicari totam ad singulas partes multitudinis, et ad totam illam, ergo majori ratione possumus hoc modo in Angelis philosophari : nam in eis vel propinquitas necessaria non est ad istam actionem, vel facillimile potest in quacumque Angelorum multitudine æqualiter inveniri. Addi etiam potest altera manuductio ex alio exemplo. Nam sol tam perfecte illuminat simul omnes stellas sibi æque propinquas, ac si una tantum esset, et eodem modo illuminaret eas si plures essent, in quocumque numero finito, ergo servata proportione idem fieri poterit inter Angelos.

Dices, in stellis ideo id contingere, quia sunt partes unius continuæ magnitudinis, quam totam quoad omnes partes sol posset ex parte sua æqualiter illuminare, si secundum omnes partes esset æque capax : et ita ibi multitudo quantitatis discretæ in stellis est quasi per accidens, in Angelis vero est per se. Sed differentia hæc valde materialis est respectu efficiæ virtutis finitæ. Nam si virtus finita materialis potest æqualiter efficere lumina actu discreta, in multis subjectis, etiamsi illo modo multiplicentur in infinitum, cur non poterit quidpiam simile virtus angelica? Nam quod illæ formæ sint extensæ, et de se continuabiles, in una magnitudine continuæ, vel sint indivisibiles, et incapaces continuationis, accidentarium sane videtur.

23. *Pars negans magis probatur.* — Hic dicendi modus est probabilis, et facile defendi potest, sed quia pendet ex quæstione generali physica, nolumus præsentem doctrinam de Angelis ad illam sententiam limitare. Quia sine ullo inconvenienti dici potest, Angelum non posse simul cum multis loqui, nisi intra certam quantitatem, seu numerum, quia loquitur operando, et multiplicando actionem in multis : unde quia per virtutem limitatam operatur, etiam in multitudine actionum, quas circa alios simul agere potest, aliquem terminum finitum, et maximum habere potest. Quis autem ille sit, nobis non constat, nec fortasse est idem in omnibus, sed juxta uniuscujusque perfectionem. Et ex suppositione dictæ efficientiæ, hanc sententiam eligendam esse censet Vasquez, disputat. 211, capite ultimo. Illa autem supposita, optima ratio redditur, cur hæc efficientia Angeli loquentis libera sit, quia cum de se non sit sufficiens, ad informandos simul omnes alios Angelos per efficientiam talium specierum, et ex circumstantiis extrinsecis non determinetur, necesse est, ut per liberam voluntatem ordinetur. Unde e contrario Ochamus et Gabriel, dicentes Angelum per suum actum effective concurrere ad illius cognitionem cum omnibus aliis, et illam efficientiam esse naturalem et necessariam, consequenter priorem dicendi modum sequi coguntur. Unde dicunt actum illum de se notum esse omnibus, et ab omnibus posse simul cognosci : et consequenter posse eumdem actum simul concurrere effective cum quacumque multitudine Angelorum ad sui cognitionem, et manifestationem. Addo etiam, juxta superiorem dicendi modum ad locutionem Angeli non sufficere intentionem, seu voluntatem confusam manifestandi suum actum pluribus Angelis, vel tantæ multitudini, quia totum hoc est commune, et ambiguum, et non determinat sufficienter principium agendi. Erit ergo necessaria ordinatio ad tot, et tales Angelos in particulari, juxta efficaciam Angeli loquentis.

24. *Ad secundum punctum in numero decimo nono propositum.* — In secundo puncto petitur dubium jam tactum in superioribus, scilicet an sit in potestate Angeli loqui secrete uni tantum. Quod aliqui cum Scoto expedire volunt, dicentes, non esse dubium, quin possit unus Angelus loqui ad unum tantum, quia licet non possit ita uni manifestare suum actum, quin alii intelligant, nihilominus potest ad unum tantum ordinare conceptum suum, quod satis est, ut illi tantum loquatur. Sed, ut supra dixi, hoc modo difficultas non declaratur, sed verbis eluditur. Nam revera si omnes intelligunt, vel intelligere possunt, si velint, quod uni revelatur, locutio de se non est secreta, sed publica, quidquid loquens intendat Unde qui dicunt, unum Angelum non posse loqui ad alium, nisi per signa de se publica, et ab aliis visibilia, et intelligibilia, profecto negant, posse inter Angelos secretam locutionem intervenire.

25. *Vera responsio posse Angelum secrete loqui alteri.* — *Volitio Angeli intendentis loqui uni tantum est radicalis ratio secretæ locutionis : formalis vero est imperata impressio speciei uni et non aliis.* — Longe tamen probabilius, et omnino verum censeo, esse in potestate Angeli secrete loqui uni, aliis nihil audientibus. Ita docet D. Thomas, 1 part., dicta q. 107, art. 5, et sequuntur omnes ejus discipuli, et Richardus, Marsilius, locis supra allegatis, et plures alii. Qui licet in modo et fundamento varient, juxta diversum modum explicandi quomodo cogitationes cordis occultæ sunt, et quomodo manifestentur, nihilominus omnes (paucis exceptis) procurant salvare in Angelis potestatem loquendi secrete, si velint. Quod certe per se spectatum est valde verisimile, et contrarium pene incredibile. Nam eadem necessitas moralis, quæ est in intellectuali natura, ut cogitationes cordis occultæ sint, eadem est, ut revelatio illarum possit esse publica, vel secreta, pro arbitrio loquentis, ut supra jam dixi. D. Thomas ergo hoc secretum ponit in voluntate Angeli loquentis, quia vult suum conceptum ad unum dirigere, et non ad alium. Quam limitationem voluntatis et directionis, censent Thomistæ esse sufficientem, et formalem causam hujus secreti, in quo conse-

quenter loquuntur. Nos vero dicimus esse radicalem causam hujus secreti : nam inde fit ut Angelus illi tantum imprimat speciem sui actus, ad quem dirigit illum : et consequenter ut ab illo tantum percipi, et audiri possit. Et hanc rationem possent reddere Scotistæ in sua sententia, si locutio fieret imprimendo alteri cognitionem sui actus : nam impressio illa non fieret ex necessitate naturæ, sed libere, et ideo posset in uno fieri, et non in aliis. Et ita tenuit Bassolius supra. Idemque dicere possent et deberent Ochamus et Gabriel opinantes, Angelum per suum actum, ut objectum coefficere cognitionem in alio : nam illa etiam efficientia ex parte loquentis non esset necessaria, sed libera, et ideo posset uni dari et non alteri. Ipsi autem ponunt illam efficientiam objecti mere naturalem, et ideo dicunt ex natura rei non posse locutionem esse secretam, nihilominus tamen conantur salvare secretum ex ordinatione Dei nolentis concurrere, nisi cum illo Angelo, ad quem alter loqui vult, sed hoc jam supra improbatum est, cum aliis etiam contrariis opinionibus, quæ in illo falso principio fundantur.

26. *Ad difficultatem in numero decimo octavo positam. — Audiens non potest mittere speciem locutionis in alios.*—Ad difficultatem autem contra nostra sententiam objectam respondeo, necessarium non esse, ut alii Angeli videant speciem intelligibilem impressam Angelo audienti, quia non habent inditas species, per quas illam cognoscant. Nam qua ratione species actuum liberorum a principio non acceperunt, eadem non habuerunt species talium actuum : nec etiam opus est, ut species uni Angelo a loquente impressa sit productiva alterius sibi similis in aliis, multoque minus necessarium est, ut naturali modo, et ex necessitate illam producat. Quin potius mihi verisimilius est, Angelum audientem, seu recipientem ab alio propriam speciem sui actus, non posse, etiamsi velit, similem speciem in alios transmittere, sed ad summum posse manifestare aliis suum actum, quem per talem speciem elicit, et per quem alterius cognitionem novit, et sic imprimere alteri speciem proprii sui actus, per quam alii poterunt devenire in cognitionem locutionis prioris in secreto factæ, sed hoc non erit ex vi prioris locutionis, sed alterius postea subsecutæ. Unde solum fit, locutionem Angeli nunquam posse adeo secrete fieri, quin ab audiente possit revelari aliis, (loquendo ex sola rei natura, et abstrahendo a licita, vel illicita revelatione) hoc enim ita est connaturale Angelis, sicut hominibus : nec est contra perfectionem eorum, quia sequitur necessario ad potestatem loquendi conjunctam libertati, ex natura sua mutabili, eo ipso quod ex nihilo facta est. Solum ergo dicimus, locutionem Angeli posse esse secretam ex vi voluntatis, et actionis ipsius loquentis, quæ ita potest circa unum versari, ut ex se ad alios non redundet.

In loquente-ne, an in audiente sit locutio ?

27. Sexta dubitatio est, qualis actio fit locutio angelica, an immanens in loquente, vel transiens in audientem. Nam quod sit transiens, sequi videtur ex nostra sententia, quia fit imprimendo speciem in eo, cui fit locutio, ergo terminus proximus et formalis illius actionis, est in audiente : ergo in eodem est actio, nam actio est in eodem subjecto, in quo est terminus ejus ; ergo est actio transiens. Contrarium autem hujus docere videtur divus Thomas, 1 part., dicta q. 107, art. 4, ad 1, ait enim, locutionem angelicam esse interiorem, et ideo esse in Angelo loquente, et ubi est Angelus loquens. Et idem habent in quæst. 9, de Verit., art. 5 et 6, ad argumenta. Et ita sentiunt communiter Thomistæ, et omnes qui negant, Angelum loquentem aliquid in audiente efficere. Et non est dubium, quin D. Thomas, in illa q. de Verit., ad illam sententiam maxime accedat. Tamen in 1 part., aliter videtur explicandus, ne contraria in eisdem articulis docuisse videatur. Nam certe solus actus immanens in Angelo loquente, si non habeat efficaciam transeuntem in Angelum audientem, non apparet, quomodo illum ad audiendum, et attendendum excitare possit.

28. *Veræ resolutionis pars prima. — Pars secunda. — D. Thomæ dicta conciliantur juxta utramque partem resolutionis.* — Dicendum ergo est locutionem angelicam non fieri sine aliqua actione transeunte in audientem. Hoc convincit ratio facta, et ita etiam docent omnes, qui ponunt, loquentem Angelum aliquid efficere in audientem. Et potest declarari ex locutione divina, quia non fit sine aliquo effectu transeunte in audientem, ut libro primo, de Oratione, capite quarto, dixi cum Gregorio, lib. 2, de Moral., cap. 4, alias 5, et lib. 38, cap. 2, ergo idem esse poterit in angelica, quæ alteri creaturæ fit, quia in hoc cum locutione divina convenit quod aliquid incognitum audienti manifestat. Nihilominus vero probabiliter dici potest, actionem illam, quæ fit in au-

diente, non esse ipsam formalem locutionem, sed esse potius effectum angelicæ locutionis. Quia per illam transeuntem actionem, solum fit in audiente species intelligibilis illius actus, quem loquens manifestare vult: at locutio non est productio speciei intelligibilis, sed est quasi instrumentum, aut verbum quo talis species fit. Declaratur ex humana locutione, nam licet per illam imprimatur species sensibilis, nihilominus non est locutio humana actio illa, per quam in auditu producitur species, sed est verbum vocis, quod illam speciem proxime imprimit sensui, ita ergo in locutione angelica intelligi potest. Juxta quem loquendi modum concludemus, locutionem angelicam esse actum formaliter manentem in agente, et esse virtualiter transeuntem, sicut multi loquuntur de productione Dei ad extra, atque adeo esse verbum illud, quod est proximum principium efficiendi speciem intelligibilem in operante. Juxta priorem partem explicare possumus sententiam D. Thomæ, in dict., art. 4. Posteriorem vero addimus et propter rationem factam, et ex D. Thomæ doctrina, propter necessitatem illius virtutis, et activitatis ad excitandam mentem audientis. Et supposita nostra sententia, nulla in hoc superest difficultas, nisi quis de modo loquendi contendere velit.

Sit-ne locutio actus intellectus, an voluntatis.

29. Statim vero suboritur septima dubitatio, quisnam actus sit in Angelo loquente, ipsa locutio et consequenter quæ potentia, intellectus-ne, an voluntas sit proximum locutionis principium. Nam cum locutio sit actus immanens in sensu declarato, intellectus, aut voluntatis esse debet, quia non est in Angelo alia potentia actus immanentes eliciens: non potest autem utriusque potentiæ esse actus simul, cum simplex actus et una entitas sit, nec etiam hic actus, nunc intellectus, nunc voluntatis esse potest, quia semper locutio ejusdem rationis est, erit ergo, aut intellectus, aut voluntatis. At vero non potest esse semper opus intellectus, quia non potest semper intellectus imprimere speciem necessariam ad manifestandum actum de quo est locutio, quia potest esse actus voluntatis et eadem ratione non potest es e semper actus voluntatis. Est ergo in nostra sententia explicatu difficile, quæ potentia sit proximum principium angelicæ locutionis.

30. *Quo pacto resolvenda difficultas juxta Thomistas. — Quo pacto juxta alios. — Denique juxta alios.* — Breviter dicendum est, in locutione sensibili tria distingui posse ad locutionem convenientia. Primum est voluntas manifestandi conceptum, quæ applicat organa vocis : secundum est intellectus dirigens : tertium est potentia exsequens, et quasi proxime eliciens verbum, quod speciem ingerit sensibus. In locutione igitur angelica, certum est prima duo esse necessaria, quia locutio Angeli est libera, ut diximus, et ideo a voluntate pendet, quæ ab intellectu dirigi debet : de tertio vero est difficultas, quæ, juxta varias sententias, diverso modo explicanda est. Nam Thomistæ, qui censent locutionem consummari in actu voluntatis ordinantis suum conceptum, vel actum, ut ab alio intelligi possit, nullam potentiam exsequentem locutionem præter voluntatem inducere possunt, quia post illam volitionem, nihil amplius facit is, qui loquitur ; ergo nulla alia potentia per quam loquatur indiget. Erit ergo juxta illam sententiam voluntas organum proximum, quo Angelus loquitur alteri et volitio ordinandi suum actum ad alterum, volendo ut ab illo intelligatur, erit ipsa locutio. Unde Cajetanus et alii dicunt, per ipsam ordinationem voluntatis constitui actum ordinatum in ratione objecti intelligibilis, et pertinentis ad eum, ad quem ordinatur : et D. Thomas, quæst. 9, de Verit., art. 4, ad 9, ait, quod ipsa ordinatio cogitationis ad alterum exterior locutio Angeli dicitur. E contrario vero qui dicunt locutionem Angeli, non esse aliud, quam conceptum aliquem natura sua notum alteri Angelo audienti, qui per ejus cognitionem pervenit in cognitionem alterius actus, seu objecti sibi manifestari, consequenter dicunt, solum intellectum esse potentiam elicientem locutionem, et nullam aliam exsequentem esse necessariam. At vero qui dicunt locutionem hanc fieri per signa spiritualia, quæ non sint actus vitales, nec species intentionales, sed aliæ qualitates naturaliter, vel ad placitum significantes, præter intellectum ut dirigentem, et voluntatem ut volentem manifestare suum actum, debent ponere potentiam immediate efficientem talia signa, quam dicere possunt esse, vel voluntatem ipsam, quæ volendo efficit immediate tales qualitates, sicut volendo immediate movet, ex multorum sententia: vel dicere possunt, esse intellectum, qui per conceptum rei, quam manifestare vult, quasi depingit, vel describit talia signa, vel denique dicere possunt esse potentiam aliam exsequentem talem actum ad nutum voluntatis. Quæ omnia satis difficile intelliguntur.

31. *Probatior resolutio auctoris.* — Juxta nostram ergo sententiam dicendum est, potentiam hanc quasi elicientem locutionem interdum esse intellectum, interdum voluntatem juxta exigentiam speciei, quæ per talem locutionem Angelo audienti imprimenda est. Declaratur, quia interdum Angelus loquens manifestat alteri actum suæ voluntatis, interdum vero cogitationem intellectus. Quando ergo manifestat actum voluntatis, locutio per voluntatem proxime fit, quando vero cogitationem intellectus ostendit, per ipsum intellectum id facit. Probatur : quia Angelus loquendo imprimit alteri speciem actus, quem primo, et per se manifestat; imprimit autem per illum, tanquam per objectum intelligibile in actu, ut supra dictum est, ergo cum loquendo manifestat actum voluntatis, idem actus est principium proximum speciei impressæ, quæ ipsum repræsentat, quando vero cogitatio intellectus manifestatur, suimet speciem ipsa imprimit. Ergo uterque actus habet vim locutionis respective, et cum proportione. Probatur consequentia, quia illud habet rationem verbi respectu alterius, quod proxime imprimit speciem in illo, quodque est immediatum principium efficienter excitandi illum : sicut in sensibili locutione declaravi, et est eadem ratio, seu proportio in spirituali. Item quando locutio fit per signa, proximum principium efficiendi signa est proximum locutionis : sed signa locutionis angelicæ non sunt nisi species, ut ex supra dictis patet, et tradidit D. Thomas, dicta q. 9, de Veritate, art. 4, ad 4, et in 2, dist. 11, q. 1, art. 1. Ergo ille actus, qui est proxima ratio imprimendi speciem, est proximum principium, et quasi verbum locutionis angelicæ, quamvis non habeat rationem verbi, nisi ut determinatum per voluntatem : hoc autem tam actui voluntatis, quam intellectus convenire potest, ut explicatum est, ergo locutio Angeli ad illam potentiam proxime, et elicitive, seu executive pertinet, cujus est actus per talem locutionem directe manifestatus. Neque contra hoc video rationem alicujus momenti. Nam locutio Angeli ejusdem rationis dici potest, quatenus semper fit medio actu imprimente speciem sui per modum objecti : tamen sicut species illa potest esse distincta, habensque distinctum objectum, ac subinde distinctam repræsentationem, ita etiam principium ejus potest esse distinctum, et a potentia diversa. Et propterea fortasse antiqui Patres non hoc tribuunt voluntati, vel intellectui, sed in communi dicunt, esse vim quamdam spiritualem, quæ non sensu, sed intelligentia percipitur, qua sibi mutuo cogitationes, et consilia communicant, ut patet ex Chrysostomo, Theodoreto et Theophylacto 1, ad Corinth. 13, in principio, Damasceno, libro 2, cap. 3.

Manifestetur-ne Angelo audienti res intuitive, an abstractive.

32. *Arguitur quod intuitive.* — *Arguitur quod abstrative.*—Magis vero hæc resolutio explicabitur, addendo, et expendendo octavam dubitationem, nimirum, an per locutionem manifestet Angelus suum actum alteri intuitive per medium solum incognitum, quod est species, an vero solum illum notificet in aliquo signo, ex cujus cognitione in alterius rei manifestatæ cognitionem deveniat. Ex dictis enim sequi videtur, Angelum solum manifestare alteri actum suum, ita ut illum intuitive videat, quia manifestat illum, propriam speciem ejus alteri imprimendo, sed Angelus recipiens propriam speciem rei existentis, illam videt intuitive, et in seipsa, ergo. In contrarium vero est, primo quod videtur hoc esse contra propriam rationem locutionis. Nam objectum cum se præbet intuitive videndum imprimendo visui speciem sui, non loquitur ad videntem, nisi valde metaphorice, sicut cœli dicuntur enarrare gloriam Dei. Neque sufficit, quod illa productio speciei sit ex imperio liberæ voluntatis : tum quia illa motio voluntatis extrinseca est, et non mutat naturam alterius actionis, per quam objectum imprimit speciem intuitive illud repræsentantem : tum etiam quia alias Deus loquetur proprie ad beatos, quando se illis intuitive videndum præbet, quia ex parte sua libere id facit. Secundo argumentor, quia de ratione locutionis est, ut cognitio, quæ per illam communicatur, in auctoritate loquentis fundetur : at cognitio intuitiva fit per virtutem proprii luminis ipsius videntis, et ab alio solum datur species, sicut solet ab objecto dari. Tertio quia alias inter Angelos non esset fides acquisita angelica, nec posset unus alteri mentiri, quod videtur esse contra illud, quod de dæmone scriptum est, *mendax est, et pater mendacii.* Hoc enim non solum respectu hominum dictum esse videtur, sed etiam de ipsis Angelis inter se, nam inter malos superior induxit, et seduxit cæteros, cum peccarunt, ut postea videbimus.

An de internis tantum actibus sit angelica locutio, an etiam de rebus aliis?

33. *Arguitur non posse Angelum loqui nisi de suis actibus internis.—Confirmatur.*—Priusquam dubium hoc definiamus, novum dubium proponendum est, nam præcedentis resolutio ex isto pendet. Est autem dubium, de quibus rebus possit unus Angelus loqui alteri : nam in præcedenti dubio videtur supponi, solum posse locutionem Angeli esse de actibus ipsius loquentis, et videtur profecto ita esse. Quia locutio angelica solum est ad manifestandum alteri, quod ei erat ignotum, sed Angelus nihil ignorat, quod ab alio possit manifestari, nisi cogitationes cordis ejus : ergo tantum de illis potest esse locutio. Major ex dictis nota est. Minor declaratur etiam ex dictis, quia hic non agimus de illuminatione, quæ proprie versatur circa supernaturalia, ut infra suo loco dicetur, sed agimus de locutione, prout inter Angelos in pura eorum natura esse posset, vel esset necessaria. In tali autem statu, et ordine Angeli nihil ignorant, nisi vel futura contingentia, vel actus mentis, seu cordis. De futuris autem non potest unus Angelus loqui alteri, quia quamdiu futura sunt, omnibus sunt ignota, quando vero jam sunt præsentia, omnibus sunt nota. Ergo solum de propriis internis actibus unus potest alteri loqui. Et confirmatur maxime in nostra sententia, quia Angelus non loquitur, nisi imprimendo audienti speciem aliquam intentionalem, sed non potest imprimere speciem nisi suorum actuum, ergo solum de illis loqui potest. Consequentiæ cum majori, notæ sunt, ex dictis, Minor autem probatur, tum quia solum imprimere potest speciem per aliquid, quod sit objectum intelligibile in actu, et suæ libertati subjectum : solum autem proprius actus internus est tale objectum : tum etiam quia res aliæ vel sunt simplices, seu incompletæ, et harum rerum species concreatæ sunt omnibus Angelis, vel sunt aliquæ veritates complexæ, et contingentes ignotæ Angelis, et hæ non repræsentantur per simplices species, sed per lumen intellectus, quod unus Angelus in alio efficere non potest.

34. *Assertioni primæ bipartitæ quæ est responsio ad proximam difficultatem nonam. — Unde probetur prima pars. — Pro posteriore ostenditur dari in Angelis locutionem speculativam.* —Ad hæc dubia, primo dicendum est, posse unum Angelum loqui alteri, primo quidem ac per se de suis actibus internis, consequenter vero etiam de rebus, quæ illis actibus objiciuntur, maxime quando tales sunt, ut uni Angelo per locutionem alterius innotescere possint. Primam partem assertionis probant sufficienter rationes dubitandi in præcedenti dubio positæ : et ex dictis est satis nota. Alteram vero explico, distinguendo duplicem locutionis modum de hujusmodi rebus : unum speculativum voco, quia per eum solum indicatur veritas aliqua, seu aliquid esse, vel non esse, alium vero practicum, quia movet alium, ut aliquid faciat, vel non faciat. Priorem præcipue tradit Scotus 2, dist. 9, quæst. 2, præsertim § *Ad ulteriorem*, et alii communiter, et declaratur inductione. Nam potest unus Angelus loqui alteri de actu præterito, quem habuit, et dum esset, illum non manifestavit, quia ille actus semper manebit occultus alteri, nisi ei reveletur, ergo est materia apta ad locutionem, et potest multiplex occasio illam manifestandi occurrere : unde non est verisimile deesse Angelis modum, quo de his præteritis loquantur. Eademque ratio idem probat, de quocunque præterito, quod contingenter evenit; non fuit tamen ab Angelo actu consideratum, quando erat : nam tunc alius qui actu illud novit, quando fuit poterit postea testimonium de illo aliis ferre. Item probatur de singulari effectu, qui jam contingenter fit, si unus Angelus non animadvertat : nam tunc poterit alius videns talem effectum alteri illum narrare et excitare, ut ad illum attendat, et ita non procedat quoad hoc ratio prior in contrarium facta in numero trigesimo tertio, non est necesse, ut res actu existens ab omnibus Angelis actu cognoscatur. Præterquam, quod etiamsi futura contingentia, priusquam eveniant, a nullo Angelorum possint certo sciri naturaliter, cognosci tamen possunt per conjecturam : unde fieri potest, ut unus plures conjecturas alicujus futuri cognoscat, quam alius, poterit ergo tunc de tali futuro unus ad alium loqui, saltem intra latitudinem conjecturalis cognitionis. Deinde potest unus Angelus scire aliquid esse futurum in suo proposito, quia scilicet habet animum illud faciendi, ergo hoc ipsum potest alteri intimare, et sic illi affirmare talem rem esse futuram. Præterea licet Angeli res naturales habitualiter cognoscant, non semper actu omnia considerant : ergo, qui unum effectum, verbi gratia, cœlum actu considerat, potest de illo ad illum loqui, eumque excitare, ut illud consisteret actu.

35. *Ostenditur etiam dari practicam.*—Posterior modus locutionis practicæ facile osten-

ditur : quia unus Angelus potest alterum rogare, petere, aut jubere, ut aliquid faciat. Sicut Zacharia 2, dixit unus Angelus ad alterum, *curre, loquere ad puerum istum.* Et Apocalypsi 7, *unus Angelus clamavit quatuor Angelis, dicens: Nolite nocere terræ, et mari,* etc. Et hic est frequentior modus, quo in sacra Scriptura introducuntur Angeli inter se loquentes. Hæc autem locutio non est de solis actibus Angeli loquentis, sed etiam de his, quæ facturus est is, ad quem alter loquitur; et sæpe conjungitur locutio de aliqua re futura, et voluntas Dei revelatur. Non est ergo dubium, quin Angeli de rebus aliis, et distinctis a suis actibus loquantur. Hinc etiam declaratur facile prædicta secunda pars, nimirum, locutionem rerum aliarum extra internos actus Angeli loquentis non manifestari nisi mediis hujusmodi internis actibus. Hoc enim probat ratio dubitandi in ultimo dubio posita, quod Angelus non loquitur ad alterum, nisi per actum suum, tanquam per objectum actu intelligibile, imprimendo illi speciem se repræsentantem, ergo ex vi talis locutionis immediate fertur cognitio Angeli audientis in actum repræsentatum per se primo per talem speciem, et si quid aliud per talem locutionem manifestatur, solum est tanquam objectum mediatum, et secundarium respectu speciei intelligibilis, per talem locutionem impressæ. Et confirmatur quia Angelus non potest imprimere speciem aliarum rerum, et ideo nec potest de illis immediate loqui, sicut homines possunt, quia talis immediata locutio non potest fieri, nisi per verba immediate significanda res ipsas : hæc autem signa, seclusis speciebus, non possunt esse naturalia, sed tantum ad placitum : Angeli autem non utuntur his signis, nisi per accidens, ut sic dicam, quatenus illa ab hominibus accipiunt, et in assumptis corporibus propter instructionem ipsorum hominum, per quamdam imitationem illa usurpant, ergo per se, et propria spirituali locutione non possunt immediate loqui, nisi de suis actibus, et mediantibus illis de rebus, circa quas tales actus versantur.

36. *Prædicta posterior pars in omni fere sententia procedit. — Locutio primo exprimit mentem loquentis.*—Et hoc non tantum in nostra sententia, sed fere in quacumque alia procedit. Nam si locutio tantum fit per voluntatem ordinantem actum suum ad alium, clarum est locutionem immediate esse de proprio actu, quia Angelus loquens solum in proprios actus habet dominium, et ita solum illi cadere possunt immediate sub talem ordinationem, et ab illa pendere, ut ab altero cognosci possint. Idemque alii auctores sentire videntur, quomodocumque hanc locutionem explicent. Solus Scotus docere visus est posse Angelum loqui alteri de re extrinseca, immediate efficiendo in illo actum ipsum cognoscendi talem rem. Verumtamen, et illa efficientia impossibilis est (ut ostendimus), et licet fingeretur, non esset propria locutio, quia per illam non exprimeretur recipienti mens alterius loquentis, sed tantum res externa: locutio autem propria mentem loquentis primo exprimere debet.

37. *Assertio prima etiam bipartita, qua satisfit octavæ difficultati. — Prior pars communis inter Thomistas, etc.—Quo pacto in auctoris doctrina probetur.*—Secundo ad resolutionem octavi dubii dicendum est, Angelum loquentem manifestare audienti actum suum internum, de quo loquitur intuitive, et in seipso: res autem alias abstractive tantum, quatenus in tali actu aliquo modo cognosci possunt. Prior pars communis est Thomistarum, dicentium posita ordinatione per voluntatem Angeli loquentis, posse alium Angelum per innatas species videre actum internum, sicut videre potest res alias naturales existentes. Idem fatentur Ocham et Gabriel, dicentes actum ipsum, ut objectum præsens efficere cognitionem sui in audiente simul cum intellectu ejus. Scotus etiam concedit cognitionem factam in audiente a loquente esse intuitivam rei, de qua est locutio: unde si locutio sit de proprio actu, faciet etiam intuitivam cognitionem ejus. In nostra vero sententia optime probatur ratione supra facta, quia Angelus loquens manifestat alteri suum actum, imprimendo illi speciem ejus propriam: Angelus autem habens propriam speciem cujuslibet objecti potest illud intueri, ergo etiam intuitive cognoscit talem actum.

38. *Oppositum tenet Molina, sed improbatur solvendo argumentum primum et secundum posita in numero trigesimo secundo, pro secunda parte difficultatis octavæ.* — Contra hanc vero partem opinatur Molina, dicta quæst. 57, art. 4, quia putat non solum non esse Angelis inditas species cogitationum, sed etiam non posse a loquente imprimi, id tamen nulla nova ratione persuadet. Nec est contra rationem locutionis, quod per illam intuitiva rei cognitio præbeatur, quamvis enim hoc non sit de ratione locutionis, nec possit illi locutioni convenire, quæ per sola signa ad placitum sit: nihilominus non repugnat rationi locutionis abstracte sumptæ, et quatenus spiritualis, et

perfecta esse potest. Nam quod locutio imprimat speciem per modum objecti, etiam in sensibili locutione invenitur: nam verbum ore prolatum, vel scriptum, speciem imprimit sensui tanquam objectum ejus: ergo in spirituali locutione poterit imprimere immediate speciem intellectui audientis. Ergo si illa species perfecta, et propria sit, poterit cognitionem intuitivam efficere. Neque hoc est contra rationem auditionis, gratis enim dicitur esse de ratione cognitionis per locutionem comparatæ, ut sit abstractiva, vel ut nitatur in auctoritate dicentis, hoc enim solum in ea locutione, quæ per signa imperfecta, vel ad placitum significantia reperitur, locum habet: secus autem erit si per speciem propriam reifiat. Nam si illa impressio fit ab intelligente ex intentione manifestandi actum suum, tunc proprie locutionis rationem habet, etiamsi species illa cognitionem intuitivam actus per locutionem manifestari gignat. Et ad argumentum de visione beata, nullum est inconveniens admittere, illam simul esse locutionem, per quam Deus beatis loquitur, quia visio, et auditio in intellectu idem esse possunt, teste Augustino. Unde quod Paulus de se dixit, *Audivi arcana verba, quæ non licet homini loqui*, multi graves Doctores per visionem beatificam illa mysteria audivisse interpretantur. Deinde potest in rigore negari æquiparatio, quia locutio per se primo tendit ad manifestandam mentem loquentis, et actus ejus: visio autem beata per se primo ostendit divinam substantiam, essentiam, et quidditatem, et ideo magis visio, quam auditio nominatur.

39. *Posterior pars assertionis probatur.*— Posterior pars assertionis, nimirum, cognitionem de rebus aliis extra actum loquentis per locutionem acceptam non esse intuitivam, sed abstractivam, imprimis intelligenda est formaliter de illa cognitione, quatenus per illud medium fit. Et sic probatur facile rationibus in nono dubio propositis. Quia Angelus per actum, vel cogitationem suam, non potest imprimere propriam speciem objecti talis actus, quia cogitatio est res distincta a re cognita, et non repræsentat illam per modum objecti, unde non habet vim imprimendi propriam speciem ejus. Et aliunde alter vel non indiget tali specie ad cognoscendas res extrinsecas, quarum species innatas jam habet: vel res ipsa, de qua est locutio, non potest per speciem propriam repræsentari, ut si locutio sit de re futura, vel præterita ut sic, vel si sit de voluntate, seu præcepto Dei, quod unus Angelus alteri intimat, hæc enim, et similia nec in se possunt ab Angelis naturaliter videri intuitive, nec per proprias species repræsentabilia sunt, ut in superioribus dictum est.

40. *Exceptio ex prædicta posteriori parte.*— Dixi autem hanc partem esse formaliter intelligendam, quia contingere potest eamdem rem de qua est cognitio per locutionem manifestata, esse actum voluntatis, vel intellectus, qui etiam potest per suam propriam speciem manifestari, et tunc poterit quidem per eamdem speciem intuitive cognosci, non tamen ex vi cognitionis alterius actus, in quo etiam manifestari potest. Ut, verbi gratia, si Angelus habeat actum amoris, et quasi reflexe cognoscat, se habere illum, et hanc suam cogitationem, seu cognitionem sui amoris alteri manifestet, et nolit ei imprimere propriam speciem sui actus amoris, tunc per illam locutionem manifestat alteri tam cogitationem sui amoris, quam amorem ipsum, et ita de utroque loquitur, diverso tamen modo. Nam de cognitione loquitur ostendendo illam per speciem ejus, ac subinde intuitive: de amore autem loquitur tantum, ut de re cogitata, et in ipsa cogitatione aliquo modo indicata, ac subinde non intuitive nec in se, sed in alio. Et hoc modo universaliter verum est, per locutionem de re manifestata mediante aliquo actu, cujus objectum est, non cognosci rem in se, seu intuitive. At vero in dicto casu posset Angelus velle ostendere alteri non tantum cogitationem sui amoris, sed etiam amorem ipsum in se, dando illi utriusque speciem, et tunc alius non solam cogitationem, sed etiam amorem cogitatum intuitive cognoscet. Tunc autem non cognoscit amorem solum mediante cogitatione, nec illa via intuitive cognoscit, sed alia concomitanter se habente. Unde si actus amoris jam esset præteritus, non posset imprimere speciem sui, et consequenter Angelus, qui illum habuit, non posset de illo loqui alteri, affirmando illum habuisse, nisi in verbo suo, et cogitatione sua, et ideo locutio illa respectu cogitationis esset per intuitivam cognitionem ejus, non vero respectu amoris, qui non in se, sed in verbo tantum, et cogitatione ejus, cognosceretur. Et hoc potest facile ad res alias applicari, nam fieri potest, ut locutio sit de re alteri habitualiter nota, de qua proprias species habet, et tunc excitatus unus Angelus locutione alterius, poterit per propriam speciem rem illam intuitive videre, si aliud non obstet, non tamen accipiet illam intuitionem per locutionem, sed per speciem, quam ex se habebat.

41. *Ad tertium argumentum in numero trigesimo secundo.*—Atque hinc solvitur difficultas tacta in ultima confirmatione octavi dubii, scilicet, an assensus genitus in audiente Angelo ex sermone alterius loquentis, dici possit assensus fidei angelicæ, id est, fundatus in dicto, et veritate loquentis. Dico enim si locutio hæc spectetur respectu illius actus, quem in seipso Angelus intuitive, et per propriam speciem manifestat, sic non habere ibi locum assensum fidei. Probatur quia illa auditio est etiam visio, hæc enim in actu intellectus idem esse possunt, quod autem quis videt non credit, saltem per illum actum, quo videt, quidquid fit, an per alium actum, et per aliud medium possit simul credi, quod præsenti disputationi impertinens est. Unde quoad hanc partem fatemur talem locutionem non inducere fidem angelicam, sed scientiam, seu experientiam evidentem. At vero quatenus locutio est de re manifestata non in se, sed in alio, ut in cogitatione de actu præterito, vel futuro, et similibus, potest talis cognitio aliquo modo rationem fidei angelicæ habere : quia per illam cognitionem non videtur res evidenter in se, sed tantum in dicto, et cognitione alterius.

42. *Expenditur proxima doctrina.*—*An cognito actu, cognoscatur objectum ejus.*—*Negat Aureolus.* —*Vide auctorem de Incarnatione, disput.* 27, *sect.* 3.— Quia vero hæc doctrina supponit in verbo, cogitatione alterius cognita, objectum ejus etiam cognosci, id examinandum superest. Quod dubium in terminis tractat Aureolus 2, d. 9, quæst. 1, art. 2, et in summa respondet negando cognosci objectum actus ullo modo ex vi solius cognitionis actus quam directam vocat. Probat, quia alias videns visionem beatam unius Angeli videret intuitive Deum, et sic ex naturalibus posset esse beatus. Primam sequelam probat, quia per visionem cognoscitur objectum ejus, ergo si prior visio, verbi gratia, Dei est intuitiva, et ipsa visio intuitive videtur, ergo etiam visio, visionis esset visio intuitiva Dei. Sed hæc ratio parvi momenti est: nam imprimis data prima sequela, secunda pessima est. Quia visio clara Dei non potest videri ex puris naturalibus, cum ipsa quoad substantiam supernaturalis sit, ut ex propria materia suppono, et in capite sequenti attingetur : unde qui primam sequelam admitteret, consequenter diceret non posse visionem Dei, intuitive videri, nisi per aliquam visionem similem visioni ipsiusmet Dei. Verumtamen etiam prima illatio non est bona, quia licet objectum cogitationis in ejusdem cogitatione cognoscatur, non est opus, ut tam perfecte cognoscatur, sicut ipsa cogitatio, ideoque nec intuitive cognoscetur, etiamsi cogitatio intuitive videatur, quia non cognoscitur per propriam speciem, sed per alienam. Aliter vero potest illa sententia probari, quia conceptus alicujus rei solum repræsentat suum objectum per modum formæ, formaliter afficiens potentiam, sicut species intelligibilis repræsentat effective : neutra autem ex his formis repræsentat rem illam objective per modum formalis imaginis rei ejusdem. Ergo in illo conceptu objective cognito non potest cognosci res, quam conceptus ille habenti ipsum formaliter repræsentat, sicut non potest cognosci in specie intelligibili objective cognita.

43. *Affirmativa resolutio multorum.*—Nihilominus dicendum est Angelum manifestando per locutionem, suam cogitationem alteri, in illa consequenter manifestare objectum suæ cogitationis, ac subinde etiam e converso Angelum audientem cognoscendo cogitationem loquentis, consequenter in illa seu per illam cognoscere rem ab illo cogitatam. Hæc resolutio absolute sumpta asseritur, vel potius supponitur a nonnullis theologis, Ocham quodl. 1, quæst. 7, et in 2, quæst. 20, et ibi Gabriel, dist. 9, quæst. 2, art. 4, qui aiunt Angelum videntem cogitationem alterius, in illa tanquam in naturali signo aliquo modo cognoscere objectum ejus, unde Major ibi, quæstione ultima falso imponit Ocham, quod dixerit Angelum videntem cogitationem alterius non videre objectum, quia videt cogitationem in genere rei, et non in genere signi contrarium enim dicit expresse. Ipse autem Major probabilem existimat illam sententiam, licet tandem illi non adhæreat. Magis videntur id supponere Hervæus 2, dist. 11, quæst. 1, et Henricus, quodlib. 5, quæst. 15, et idem ut notum supponit Vasquez, dicta disp. 211, cap. 11, n. 62, in fine, et idem dixerat, disp. 38, cap. 4, favet etiam multum Henricus, in summa, a. 33, q. 2, quatenus ait, visa specie visibili vel intelligibili in ea videri objectum per talem speciem repræsentabile. Non enim videtur esse major ratio, quamvis fortasse ille aliud de actu sentiret. Denique D. Thomas, et omnes ejus discipuli, hoc profecto supponunt, nam ex una parte fatentur cognitiones Angelorum non tantum esse de suis actibus, et de conceptibus, sed etiam de aliis rebus, prout jam explicuimus, et aliunde solam putant locutionem hanc immediate fieri per manifestationem propriorem

actuum, vel conceptum, ergo supponunt manifestatis actibus, etiam res aliquo modo manifestari, et consequenter ab audiente objecta actuum, per actus, seu in ipsis actibus cognosci.

44. *Et probatur a posteriori.*—Unde potest id probari imprimis a posteriori, quia Angeli possunt loqui inter se, non solum de actibus quos hic præsentes habent, quando loquuntur, sed etiam de rebus præteritis, vel futuris, vel sibi aliter revelatis, aut narratis, sed non possunt de illis loqui immediate, et directe, ergo solum possunt de aliis loqui manifestando actus, quos hic circa illas exercent, quando de illis loquuntur, ergo e contrario necesse est, ut audiens cognoscendo per locutionem actus loquentis, per ipsosmet actus eorum objecta cognoscat. Responderi potest ex Aureolo supra, posse quidem Angelum videndo cogitationem alterius, videre rem cogitatam, non tamen directe, et ex vi solius talis cognitionis, sed indirecte, et per illationem, nimirum conferendo cogitationem illam cum alia sua, reflectendo supra illam, ut, verbi gratia, si videns aliquam cogitationem alterius, similem in se consideret, eamque ad rosam terminatam agnoscat: nam inde cognosceret similem cogitationem, quam in alio videt, ad rosam etiam terminari. Sed hæc responsio supponit imprimis Angelum habere hujusmodi cognitionem per proprium discursum, quod alienum est ab angelica natura, ut postea dicemus. Deinde modo valde imperfecto declarat locutionem angelicam, nam in rigore non potest unus Angelus alteri narrare, quod viderit, vel quid cogitet, aut judicet de aliqua re in particulari, sed tantum materialiter (ut sic dicam) ostendere præsentem actum suum, ut alius inde discurrat, et quasi divinet, quid alius dicat, vel de qua re loquatur: hoc autem incredibile est, et plane naturæ angelicæ indignum.

45. *Ratio a priori.*—A priori ratio est, quia cogitatio essentialiter dicit habitudinem transcendentalem ad objectum, et talis cogitatio singularis, quamtumvis materialiter sumpta, dicit similem habitudinem ad tale objectum particulare, sed Angelus loquendo manifestat alteri clare, et quidditative, ac intuitive suam cogitationem particularem, ergo consequenter manifestat illi objectum, circa quod talis cogitatio versatur, ergo directe cognoscitur ab audiente. *Directe* (inquam) id est, ex vi speciei talis actus sibi a loquente impressæ, et eodem motu, seu actu, quo alterius cogitationem cognoscit. Quamvis comparando illa duo inter se, scilicet actum, et objectum ejus, ex vi talis locutionis primario, et quasi in recto cognoscitur actus, ejus autem objectum secundario, et quasi in obliquo. Respondet Aureolus, negando primam consequentiam, quia actus solum est fundamentum relationis: at vero licet relatio actualis non cognoscatur sine termino, nihilominus fundamentum cognosci potest sine illo. Sed hoc habet locum in relatione prædicamentali ratio autem facta procedit de habitudine transcendentali essentialiter inclusa in actu, sicut includitur in habitu, vel potentia respectu objecti. Nam actus cognosci non potest, præsertim essentialiter, et intuitive, nisi cognita transcendentali habitudine, neque hæc sine objecto, et ideo optima est illatio, quod Angelus loquens manifestando actus manifestet consequenter objectum, non per discursum, vel quia actus sit signum objecti, sed propter connexionem intrinsecam unius cum alio, ratione cujus species intelligibilis repræsentans unum, consequenter repræsentat aliud, licet non eodem modo, quia actum repræsentat tanquam proprium, et immediatum objectum suum: at vero rem, quæ est objectum actus, repræsentat secundario, et quasi per resultantiam, eo modo, quo terminus ponitur in definitione motus, et similia. Et hinc etiam fit, ut licet cogitatio per locutionem manifestata in se, et intuitive videatur, nihilominus res cogitata solum cognoscatur, quantum ad perfectam cognitionem cogitationis necessarium fuerit: ad quod satis est ut res cogitata abstractive, et imperfecto modo cognoscatur. Henricus autem, ubi supra, docet, non minus perfecte videri objectum in specie objective cognita, quam per illam, sed non probat, neque videtur probabile, de quo in tractatu de Anima.

46. *Illatio ex dictis de locutione intellectus ad similem aliam in voluntate.* — Dices, ergo sicut Angelus manifestando alteri per locutionem verbum suæ mentis, illi etiam manifestat rem cogitatam, ita etiam manifestando actum suæ voluntatis, manifestabit rem amatam, aut odio habitam. Consequens non videtur admittendum, alias locutio non minus per voluntatem, quam per intellectum fieret. Ergo. Sequela patet, quia tantam connexionem habet actus voluntatis cum suo objecto, sicut intellectus cum suo. Neque refert, quod sint habitudines diversarum rerum: nam in verbo est per modum imaginis, et in amore per modum impetus, hoc, inquam, non obstat, quia quando visa cogitatione cognoscitur res cogitata,

revera, non videtur objectum in verbo, tanquam in imagine objective, ut supra argumentando bene probatum est, sed videtur unum cum alio propter connexionem, quæ ratio formaliter in actu amoris invenitur, licet modus connexionis sit diversus, quod materiale quid est.

47. *Admittitur proxima illatio.* — Quapropter ergo facile concedam sequelam, nec censeo inconveniens locutionem angelicam, etiam de rebus ipsis, posse tam voluntate, quam intellectu fieri. Nam sicut de actibus ipsis, quoad sui manifestationem supra id probavimus : ita de omnibus rebus, quæ cum ipsis actibus connexionem habent, probandum est : nam est eadem proportionalis ratio. Et nullum est inconveniens, quod actus voluntatis, quatenus alteri sui speciem imprimit, per quam ille potest rem aliam concomitanter cognoscere, sit quodammodo verbum respectu audientis, quia non est verbum formaliter repræsentans, sed objective et active. Unde differt ab actu cogitationis, quia hic et est verbum respectu ipsiusmet cogitantis, et illi soli formaliter repræsentat, ideoque qui cogitat, eo ipso sibi loquitur, non autem qui amat; secus vero est respectu alterius. Nam si is, qui cogitat, et amat rem aliquam, vult alteri cogitationem, et amorem suum manifestare, per utrumque ei loquitur, tam de actibus ipsis, quam de re cogitata, vel amata. Quanquam inter hæc possit alia differentia notari, nam qui simul cogitat, et amat, potest alteri loqui de cogitatione sua, et illam manifestare, non manifestando amorem, e contrario vero non potest manifestare amorem, quin cogitationem manifestet, quia amor illam ex necessitate includit, seu supponit. Et ex hoc etiam capite, qui amorem suum alteri ostendit, etiam de re amata necessario loquitur, sive id faciat per amorem, sive per cogitationem, quam etiam manifestat.

48. *Dubitatio quædam proponitur. — Ejus resolutio remittitur.* — Sed quæret fortasse aliquis in hoc puncto, an cognitio objecti cogitati, vel amati per talem locutionem comparata, sit evidens ex vi luminis naturalis, Angeli audientis, et speciei sibi datæ a loquente, vel sit aliquo modo obscura, et fundata quoad assensum, et judicium in auctoritate loquentis, et consequenter an rem considerando ex puris naturalibus, illi cognitioni possit subesse falsum, tanquam fidei fundatæ in testimonio creaturæ. Sed ante hujus dubii resolutionem, scire opus est, quomodo in mente Angeli possit esse falsitas, vel deceptio, et quomodo Angelus sit capax revelationis fidei, vel illuminationis unius ab alio : et ideo usque ad finem libri præsentis, et ex parte usque ad librum quintum et sextum responsionem differo.

An, et quomodo Angelus audiens discernat loquentem.

49. *Est autem bimembre.—Affirmatur primum membrum.* — Decimum superest dubium, quod ex dictis facile resolvi potest, scilicet, an cognoscat Angelus audiens, quisnam ad ipsum loquatur, et quomodo id cognoscat : vel si plures loquantur, an omnes simul audire possit, et inter eorum sermones discernere. Ad primam interrogationis partem, imprimis respondeo, necessarium esse, ut et loquens possit seipsum audienti indicare, et audiens possit certo, ac evidenter dijudicare quis loquatur. Ita videntur supponere scribentes in hac materia : et sane merito. Primo quia sicut ad societatem politicam necessaria est communicatio secretorum per locutionem, ita ad convenientem, ac moraliter necessariam communicationem oportet, ut audiens sciat, quis sibi loquatur, et consequenter, ut loquens possit se manifestare illi, ad quem loquitur : aliter imperfectissima, et valde confusa esset locutio. Quod inter homines experimento cognosci potest : nam si audiens nesciat discernere, quis loquatur, valde suspensus manet, et non dicitur proprie habere communicationem, vel societatem humanam cum persona sic loquente, ut talis est, et eadem ratione epistola, vel scriptum, cujus auctor ignoratur, valde imperfecta reputatur, ergo multo magis inter Angelos. Secundo quia si unus Angelus non posset in particulari loquentem cognoscere, neque actum ejus in particulari posset cognoscere, quomodo enim cognosceret actum nesciens cujus sit, et in quo sit? Ostensum autem est locutionem præcipue esse de actibus loquentis et per visionem intuitivam eorum : ergo necesse est, ut per locutionem non intelligat audiens, quis loquatur, quia non potest actum intuitive videre, nisi videndo, in quo subjecto sit.

50. *Modus discernendi, quisnam Angelus loquatur, proportionem habet cum modo discernendi hominem qui loquitur.* — Atque hinc colligitur primo, unde cognoscere valeat audiens discernere, quis sibi loquatur. Nam inter homines duobus modis hoc cognoscitur, scilicet, vel visu, ut quando ego non solum audio, sed

etiam video loquentem, vel intellectu, ut quando solo auditu percipiens vocem, ex priori experientia mente dijudico, illam vocem esse talis personæ. Eisdem ergo modis cum proportione applicatis potest Angelus idem cognoscere. Primo quia dum unus Angelus loquitur, alter videt intuitive actum loquentis ab ipso manifestatum, ergo videt Angelum illum esse qui loquitur. Deinde quia per speciem, quam ab alio recipit, cognoscit non potuisse ab alio manare, nisi ab illo cujus actum repræsentat, ac proinde illum esse qui loquitur. Deinde quia evidenter scit Angelus nullum alium posse actum occultum cordis manifestare, præter illum, cujus actus per locutionem manifestatur : ergo videndo actum, videt etiam, quis ei loquatur. Atque hæc ratio cum proportione applicata, locum habet in ea opinione quæ affirmat locutionem fieri manifestando aliquid in ipso loquente, sive quod manifestatur sit actus ipse, sive aliquod signum ejus. At vero si per locutionem non manifestarentur immediate actus ipsius loquentis, sed res ipsæ, ut Scotus innuit, dum ait, locutionem fieri imprimendo cognitionem ipsarum rerum cognitarum a loquente, tunc difficile esset cognoscere loquentem, quia res illæ a multis Angelis cognosci possunt, et cognitio earum a multis etiam imprimi posset. Fortasse vero diceret quispiam, unumquemque Angelum habere peculiarem modum cognitionis, quem imprimit, illumque a recipiente cognosci, quod certe nec facile intelligi potest, neque verisimile est, quia cognitio est juxta modum cognoscentis, et elicientis illam, non alterius extrinseci agentis.

51. *Ad secundum membrum quomodo respondeat.*—Ad alteram interrogationis partem D. Thomas, in 2, dist. 11, q. 2, art. 3, ad. 4, sentit, unum Angelum simul posse plures sibi loquentes audire, et quamvis addat, *præcipue id esse verum in Angelis beatis :* tamen dum addit, *præcipue* sentit in rigore id etiam non beatos posse, et ratio quam præbet generalis est, scilicet, quia Angelus, quia semper seipsum intuetur, et consequenter omnia, quæ ad ipsum pertinent quorum ipse est ratio cognoscendi. Quod si hoc verum est, facile intelligitur consequenter, quomodo audiens inter plures sibi loquentes discernat : quia cognoscendo singulas locutiones, cognoscit a quo Angelo unaquæque proveniat, modo proxime explicato, ergo licet simul plures loquantur, discernet audiens, qui illi sint, et unaquæque talium locutionum cujus sit.

52. *Prædicta responsio difficilis esse ostenditur.* — Illud tamen prius quod supponitur, ita indefinite assertum, difficultate non caret. Quia aliter etiamsi mille Angeli uni simul loquantur, omnibus poterit simul attendere, et omnes cognoscere, et omnia a singulis dicta discernere, et actu considerare. Hoc autem non videtur posse absolute concedi, quia Angelus non potest simul plura intelligere actu, præsertim indefinite sumpta, et in quacumque multitudine, ut postea dicemus. Respondet in virtute D. Thomas, Angelum cognoscere posse plura per modum unius : tunc autem cognoscere plures loquentes per modum unius, quia cognoscit omnes illas locutiones ut ad se pertinentes, et ita per seipsum, ut per rationem cognoscendi omnia illa cognoscere, quod est cognoscere illa per modum unius. Sed ratio est difficilis, tum quia locutio quoad rem per illam manifestatam, non aliter pertinet ad audientem, nisi per modum objecti cognoscibilis ab ipso, sic autem non potest Angelus simul cognoscere omnia ad se pertinentia, ut per se constat : tum etiam quia Angelus ipse audiens non est ratio cognoscendi omnia, quæ ipsi dicuntur, sicut non est ratio cognoscendi omnia objecta ad se pertinentia. Nam propria ratio cognoscendi unumquodque, est propria species ejus : sicut autem res alias cognoscit per species distinctas, ita etiam plures locutiones species in se recipit, ut ex dictis patet, ergo sicut res alias, ita etiam res per plures locutiones manifestatas, per distinctas species cognoscit, ergo per plures rationes cognoscendi.

53. *Resolutia vera prædicti secundi membri.— Angelus potest a multis recipere species tuarum locutionum, non tamen per omnes simul intelligere, seu multas auditiones exercere.*—Quapropter in nostra sententia duo censeo esse distinguenda, scilicet impressionem speciei, quæ a loquente fit in audiente, et usum speciei, qui fit ab ipso audiente, cum cognoscit rem de qua est locutio : sicut enim in auditione humana, et sensibili, hæc duo facile distinguuntur, ita etiam in spirituali, et angelica, quia primum consistit in receptione, secundum in vitali actione audientis : Dico ergo, quoad primum posse Angelum simul recipere locutionem plurium in quocumque numero, quia intellectus audientis est capax omnium illarum specierum simul, et agentia sunt plura, et non se impediunt. Quoad secundum vero dico, non posse Angelum simul elicere actus plures, quibus audiat, et percipiat res omnes, de quibus plures illi simul loquuntur : nisi et

imperfecto modo, et intra certum aliquem terminum, vel numerum. Hoc probat mihi ratio facta, quia ad hujusmodi auditionem necessaria est specialis attentio ad singula, et cum virtus Angeli ad attendendum finita sit, applicata simul ad plures fit minor in singulis, et ita necesse est, ut certum terminum, habeat. Denique, quoad hoc viderunt eadem ratio de cognitionibus rerum, quæ per locutionem manifestantur, quæ est de quibuscumque alii, ut ratio etiam facta ostendit. Et ideo majorem declarationem hujus rationis in quæstionem infra tractandam remittimus, quomodo possit Angelus plura simul cognoscere, nam ex illa pendet : in priori vero parte superest difficultas, quam in dubio sequenti attingemus.

In quo consistat excitatio ad audiendum.

54. *Arguitur non videri consistere in sola speciei receptione.—Arguitur e contrario non videri consistere in cognitione aliqua.*—Undecimum enim dubium est, qualis, et quanta sit excitatio Angeli audientis a loquente ? Et ratio dubitandi est, quia vel illa excitatio consistit in sola receptione speciei intelligibilis sine ulla attentione vitali, vel simul includit attentionem vitalem, et consequenter cognitionem : neutrum autem potest satisfacere. Nam si primum dicatur, illa revera non est excitatio, quia illa receptio speciei non percipitur, et ita non movet ad operandum, quod est excitari. Sicut objectum imprimens speciem in oculo, quando homo per imaginationem, et intellectum est ita distractus, ut nullo modo attendat, non excitat hominem, sed perinde se habet, ac si in speculo illam imprimeret, ita ergo se habebit illa impressio speciei in Angelo, si ad illam actu non attendit. Et confirmatur, quia si tunc Angelus non attendit, nec impressionem speciei percipit, ut postea illa utatur, alia causa excitante indigebit, a se enim applicari non poterit, ergo vel impertinens, vel saltem imperfecta, vel insufficiens est angelica locutio. A quo enim postea fiet talis excitatio? vel cur potius postea, quam tunc fiet ? Vel si nunquam fit, quid proderit illa locutio? At vero si altera pars eligatur, dicaturque, Angelum, ad quem fit locutio, percipere speciei impressionem, sequitur necessitari a loquente ad audiendum, et ad cognoscendum actu, quia illa attentio, et perceptio sine actuali cognitione non fit. Consequens autem est falsum, tum quia nulla creatura habet potestatem supra intellectum alienum ad necessitandum illum, quia est potentia spiritualis, quæ sicut a Deo solo fit, ita ab illo solo efficaciter moveri, ac determinari potest, tum etiam quia unusquisque Angelus libere utitur speciebus innatis, ergo etiam libere utetur specie sibi impressa ab Angelo loquente, quia non est efficacior, aut potentior, ergo est in potestate Angeli recipientis talem speciem illa uti, vel non uti, ergo per illius impressionem non cogitur attendere, et ideo sine fundamento dicitur, semper attendere, et cognoscere, quoties talis species imprimitur, quia illa cognitio esse debet aliquis usus illius speciei, non necessarius, sed liber.

55. *Quid respondeat Vasquez.*—Propter hanc rationem dicunt aliqui, superfluum esse ponere impressionem speciei intelligibilis propter excitationem Angeli audientis, quia re vera nulla esse potest talis excitatio, quæ ad actualem cognitionem efficaciter moveat, quod si ita non movet, non est excitatio. Et huic opinioni videtur favere Alensis, 2 p., q. 27, memb. ultim., proponens quæstionem, an ad locutionem unius Angeli necessario sequatur auditio in altero, distinguit enim inter locutionem gratiæ, vel naturæ, et ex locutione gratiæ auditionem necessario sequi affirmat : negat autem necessario sequi ex locutione naturæ. Neutrius autem membri, vel differentiæ inter illa, rationem assignat, verumtamen locutio per gratiam idem esse videtur quod illuminatio, de qua nihil nunc dicere decrevi, quia infra de illa est specialiter disputandum, et ideo de priori membro nihil nunc assero : in posteriori autem parte videtur Alensis favere superiori sententiæ, cum tamen alias teneat, locutionem non fieri sine aliqua impressione speciei, seu similitudinis. Richardus, etiam in 2, distinct. 9, art. 1, quæst. 1, eidem opinioni favet. Nam licet teneat, angelicam locutionem fieri media specie ad quam audiens transmutatur, nihilominus indicat in solutione ad 2, esse in potestate Angeli, ad quem fit locutio, impedire, ne in ipso fiat species. Nam cum dicat, Angelum loquentem posse transmutare intellectum alterius ad formam intelligibilem, addit, *nisi propria voluntas ipsius Angeli hanc prohibeat transmutationem.* Sentit ergo non posse loquentem, alium ad audiendum cogere.

56. *Quid D. Thomas de hac re scribat.* — At vero D. Thomas, 1 p., q. 107, art. 1, ad 3, simpliciter concedit Angelum posse excitari a loquente per aliquam virtutem intelligibilem, modum autem non declarat, et similiter q. 9,

de Verit., art. 4, ad 6, inquit: *Dicendum quod Angeli ex hoc ipso quod se ad alios convertunt, dum sunt in actu aliquarum formarum in ordine ad alios, quodammodo alios excitant ad eos intuendum.* Quid autem importet illa particula, *quodammodo,* non declarat. Aliqui vero ex Thomistis declarant, *id est, objective,* quia Angelus ordinando ad alterum suum conceptum, objective excitat illum, sine ulla efficientia ex quo etiam sequitur aperte, per hoc nullam necessitatem inferri alteri ut attendat.

57. *Veræ sententiæ primum pronuntiatum.* — *Secundum pronuntiatum.* — Nihilominus tamen in nostra sententia consequenter dicimus imprimis, sive loquens possit necessitatem inferre audienti ad attendendum, sive non, necessariam esse speciei impressionem, ut audiens constituatur in actu primo, et proxime potens ad cognoscendum actum loquentis, hanc enim proximam potestatem antea non habebat, et per solam extrinsecam denominationem, illam recipere non potuit : ut probatum est. Secundo hinc consequenter assero, Angelum loquentem imprimere speciem illi ad quem suum conceptum ordinat, independenter a voluntate recipientis. Probatur, quia libertas per se non est ad patiendum, vel non patiendum, sed ad agendum, vel non agendum, quia et libertas convenit potentiæ activæ, ut activa est (sicut alibi ostendimus) et subordinatio unius potentiæ ad aliam solum est inter activas potentias, ut ex doctrina de anima constat, et experientia satis ostendit. Dixi autem, *per se,* quia ponendo impedimentum per potentiam liberam, vel removendo passum ab agente, potest potentia passiva per voluntatem impediri, ne patiatur, ut est per se notum, semper tamen id fit immediate utendo aliqua potentia activa, ut claudendo, vel avertendo oculos, ne speciem recipiant : hoc autem non potest habere locum in Angelis, quia nullum impedimentum interponi potest, et distantia, quæ cogitari potest, vel non impedit locutionem, juxta supra dicta, vel certe non potest Angelus ita esse distans ab alio, quin alter, si velit, statim per naturæ velocitatem illi appropinquet. Ergo quoad impressionem speciei, ad quam audiens tantum passive se habet, non est libertas in recipiente, si alius velit illam imprimere.

58. *Rejicitur figmentum Richardi de modo impressionis speciei in audiente Angelo.*—Unde in hoc non consentimus Richardo, ponit enim illam speciem non a solo loquente, sed etiam ab audiente fieri : imo ab audiente principaliter, et ab alio instrumentaliter, et ideo consequenter dicere potuit, transmutationem ad illam speciem pendere ex libertate non solum loquentis, sed etiam audientis. Verumtamen ad suæ opinionis declarationem, nonnulla dicit, quæ nec probari possunt, nec defendi. Nam imprimis supponit, esse in Angelis quosdam radios intellectuales illis concreatos, et in substantia radicatos, qui non sunt substantia, sed accidentia, et nihilominus in alio subjecto non recipiuntur sicut radii solares, sed in se per suum esse in sua radice conservantur. Et spirituales sunt, nec extensionem habent, et nihilominus protenduntur, seu transmittuntur extra substantiam ipsius Angeli, in quo radicantur, et existere possunt alicubi, ubi illa non est, et ita pervenire usque ad alium Angelum, ad quem locutio dirigitur, et illi fieri præsentes, licet sit distans, simul existendo in medio spatio sine subjecto. Quæ tota suppositio ab ipso sine probatione asseritur, et sine auctoritate cum tamen multa contineat incredibilia. Nam vel illi radii, quando transmittuntur, fiunt de novo, vel tantum localiter moventur : primum ipse non dicit, cum concreatos Angelis ponat illos : neque dici potest, quia deberent creari, cum extra subjectum fierent. Secundum etiam intelligibile non est : quis enim capiat accidens inhærens subjecto localiter per se moveri extra subjectum, per spatium medium, ubi subjectum non adest, usque ad locum ubi est alius Angelus ? Quod autem talis motus esset necessarius, patet, quia ipse dicit esse transmissionem, et per illam existere radium, ubi non est substantia Angeli, in qua radicatur, nec ipsa antea erat : si ergo realis mutatio in radio, quæ non potest esse alia, nisi localis.

59. *Impugnatur adhuc eadem sententia.* — Deinde ille radius non potest radicari in substantia Angeli, nisi inhærendo illi : quando autem protenditur, seu transmittitur, non extenditur, ut ipse fatetur, quia alias esset corporeus, totus ergo qui est in substantia, sit extra substantiam, et ita accidens simul est totum in subjecto, et extra subjectum per totum spatium, usque ad alium Angelum : quod plane monstruosum est, et impossibile. Nam si idem accidens non potest transmitti a subjecto, in quo est, in aliud, ita ut sit in utroque simul, quomodo poterit per medium spatium transmitti usque ad aliam substantiam distantem, in se simul existens, et in alia substantia ? Accedit, quod isti radii superflui sunt, nullum enim effectum formalem, vel ministe-

rium habere possunt. Nam imprimis in ipsomet Angelo, in quo radicantur, non possunt habere effectum formalem illuminandi illum, quo modo enim radius manans a sole ipsum solem illuminabit? quem ergo effectum formalem in illo habebit? aut quomodo erit in illo tanquam in subjecto, si in illo effectum formalem non habet; vel quomodo radicabitur in illo, si non est in illo tanquam in subjecto, cum verum accidens esse supponatur? Nec in spatio medio, vel in alio Angelo habere poterit formalem effectum, cum in neutro sit, ut in subjecto, ut supponitur: unde consequenter, nec ministerium aliquod habere poterit.

60. *Effugium Richardi evertitur.*— At, inquit Richardus, deservire ut Angelus loquens de potentia ipsius radii educat speciem, quam alteri objective præsentet. Sed imprimis radius si quid est, quod concipi possit, solum est quoddam imperfectum lumen instar radii solaris, unde non est potentia passiva, ut de potentia illius possit species produci. Deinde illa species est inutilis, cum non sit subjective in Angelo audiente, ut ipse ait, neque possit illi deservire ad audiendum, est ergo impertinens. Respondet imo deservire alteri, quia præsentatur illi, et illa mediante sicut instrumentali agente, ipse Angelus audiens per suam principalem virtutem activam efficit in se speciem similem, per quam actum loquentis cognoscat. Sed interrogo, quomodo radius affectus specie illam præsentet alteri Angelo? Aut enim illa præsentatio fit per cognitionem, ita ut Angelus videat speciem sibi præsentatam, et inde moveatur ad aliam similem in se formandam: et sic necesse est in Angelo supponi speciem, per quam possit, et radium, et speciem ejus videre, ergo facilius poterit supponi species, qua videat actum Angeli loquentis, quando ipse vult; vel saltem, qua videat speciem existentem in ipso Angelo loquente. Nam illa, quæ fingitur esse in radio diffuso de ejus potentia educta, necessario debuit primo educi de ipso radio, ut radicato in ipsomet Angelo, ergo ibi potuit videri ab alio Angelo sine alia diffusione. Aut illa præsentatio solum est objectiva, et solum per localem propinquitatem, ac diffusionem fit. Et sic imprimis superflua est illa transmissio, quia propter solam objectivam præsentiam non est necessaria, tum quia non impeditur per distantiam, ut supra dixi, tum maxime quia posset facile Angelus loquens appropinquare alteri per seipsum, quantum necessarium esset, sine illa inintelligibili transmissione accidentium. Ac deinde, posita illa objectiva præsentia, quam non videt Angelus cui fit, quomodo poterit ille inde excitari ad audiendum, vel conjungi radio per se, et ex intentione sua, ad efficiendum in se speciem actus alterius Angeli? Oportebit ergo dicere, eo ipso quod radius affectus specie pervenit ad talem præsentiam localem alterius Angeli, tunc istum necessitate naturali, et sine sua directa voluntate, et intentione conjungi radio tanquam instrumento ad efficiendam in se talem speciem, quod incredibile etiam est. Est ergo tota illa sententia quoad hanc partem singularis, et plane absurda.

61. *Tertium pronuntiatum.* — Deinde dicimus, quando Angelus loquens efficit speciem sui actus in audiente, tunc necessario sentire mutationem in se factam, et saltem percipere, et virtualiter attendere ad speciem, quæ in ipso fit, et quoad hoc auditionem aliquo modo necessario sequi ex locutione. Hoc imprimis probo, quia hoc saltem ad aliquam excitationem necessarium est, ut probant objectiones factæ. Quod autem aliqua vera excitatio necessaria sit, supra, ut arbitror, satis probatum est. Nam profecto valde stupidi (ut ita dicam) essent Angeli in ordine ad moralem societatem, si nullus posset alium vocare, nec interpellare, ita ut illum ad audiendum aliqualiter commoveret. Deinde argumenta in contrarium facta contra hoc non procedunt, quia illa præsensio (ut sic dicam) talis speciei non est usus ejus, ut speciei, sed ut objecti actu intelligibilis per se conjuncti potentiæ: quamvis autem usus speciei in ordine ad rem repræsentatam sit liber, non oportet, ut cognitio speciei ut objecti per se cognoscibilis sit semper libera. Accedit quod intellectus non est potentia libera formaliter, et ideo mirum non est, quod si tangatur, ut sic dicam, antecedenter ad omnem usum liberum suæ voluntatis tactum illum præsentiat, eamdem liberam voluntatem in hoc præveniendo. Eo vel maxime quoad fortasse cognitio specierum etiam inditarum Angelo illi fuit naturalis a principio, ergo quando nova species imprimitur, etiam poterit naturaliter cognosci. Denique videtur ad perfectionem naturalem Angeli pertinere, ut nulla in ipso mutatio sit, quin ipse illam percipiat, et de illa, vel usu ejus deliberare possit.

62. *Quartum pronuntiatum.—Attentio libera non impedit naturalem.*—Ultimo dico auditionem ipsam quoad actualem cognitionem ejus, de qua est locutio, non esse simpliciter necessariam. sed pro arbitrio audientis posse

suspendi. Hanc partem probabiliter suadent objectiones factæ, præcipue illa, quod usus specierum est liber Angelo, ut infra videbimus. Item quod intellectus per se subditur voluntati, quoad exercitium : ibi autem nulla causa intervenit, quæ necessitet intellectum, quia statim ac prævenit voluntatem, percipiens speciem sibi datam, potest voluntas illum cohibere, ne per illam speciem statim operetur, vel, ita fortiter ad aliquid aliud considerandum applicare, ut simul nova specie uti non valeat. Dices, eadem ratione cum species imprimitur, posset Angelus tam attentus esse alteri rei, ut nec ad impressam sibi novam speciem possit attendere. Responderi potest, etiamsi hoc permitteretur, non esse magnum inconveniens, quia satis est quod Angelus habeat vim excitandi alium, moraliter efficacem, licet interdum propter nimiam applicationem alterius Angeli possit impedire : sicut in sensibus contingit. Et tunc licet species non perspiciatur cum imprimitur, statim ac ab illa nimia attentione Angelus cessaverit, et ad se (ut sic dicam) fuerit reversus, videbit in se speciem, et illa utetur, si voluerit. Vel certe melius negatur sequela, nam attentio libera, quantacumque sit, non impedit naturalem, qualis est illa, quæ ex impressione speciei sequitur, ut dixi. Ultimo probatur pronuntiatum, quia ad excitationem non oportet, ut Angelus ex necessitate audiat, et de re dicta cogitet, sed satis est, ut locutionem ipsam, quoad suum esse percipiat, quod facit Angelus novam speciem in se videndo licet in usu ejus sit liber, quod ad perfectionem ejus pertinet.

De locutione inter Angelos et homines, vel etiam Deum.

63. *Discutitur prima pars an possimus Angelis loqui.* — Duodecima difficultas bipartita insurgit de locutione inter nos et Angelos. Nam sequitur posse nos loqui cum Angelis, imprimendo illis nostrorum actuum species, et Angelos posse nobiscum loqui imprimendo speciem suorum actuum : utrumque autem est plane falsum, ergo. Prior pars sequelæ probatur. Quia Angelus de se vim habet producendi talem speciem, ut nos dicimus, et noster intellectus est capax ejus, cujus signum est, quia anima separata est capax talis speciei, nam Angelus ad illam loqui poterit, ergo etiam nunc intellectus animæ conjunctæ capax est talis speciei, quia est idem intellectus, et eamdem habet capacitatem passivam. Ergo de facto Angelus, si velit loqui cum homine, poterit illi speciem sui actibus imprimere. Probatur consequentia, quia corpus interjectum, aut distantia localis, non impedit talem actionem, ut supra dictum est, et quamvis impediret, posset ab Angelo tolli virtute naturali, intrando intra corpus hominis, seque omnino indistantem localiter ab ipsa anima constituendo. Falsitas autem consequenti patet, quia recepta tali specie, posset anima nostra conjuncta naturaliter audire locutionem Angeli, et ejus actus independenter a phantasmatibus, quia illam speciem non recipit per phantasmata.

64. *Discutitur etiam secunda pars difficultatis, an possint Angeli loqui nobis.*—Altera pars sequelæ probatur, quia anima nostra separata post loqui ad Angelum, ut videtur certum, ergo juxta nostram sententiam loquetur illi, imprimendo in illum speciem sui actus, quia quoad hoc, eadem est ratio de anima, et Angelo, tum quia nullus alius modus habere potest locum in anima, ut patebit facile applicando dicta in capitibus præcedentibus : tum etiam quia anima conjuncta habet potestatem imprimendi similem speciem in Angelo, si velit. Probatur, nam in se eamdem potestatem habet anima conjuncta, quam separata, et actus ejus æque spirituales sunt, et per voluntatem æque applicari possunt ad illam actionem, et illa actio non impeditur per corpus, quia non est deferenda per illud, et nulla conditio deest, quia propinquitas localis, necessaria non est, vel fieri potest, ut non desit, cur ergo non poterit sequi actio. Consequens autem per se videtur incredibile, nam si anima non potest sine corpore vel cognoscere, vel affici, vel corpus movere, quis credat posse Angelorum intellectum immutare.

65. *Respondetur ad primam partem difficultatis, posse nos loqui Angelis.* — Ad priorem partem respondemus imprimis, posse nos loqui ad Angelos, quod de sanctis Angelis est de fide certum, quia possumus orare ad illos, et nostra corda illis manifestare. At vero de illis posset per visionem beatam, vel per alias revelationes divinas cognoscere nostros actus, quando ad illos loquimur. Verumtamen etiam naturaliter potest et fieri a nobis, et percipi ab Angelis aliquis sermo noster : nam cum dæmonibus etiam loquuntur, qui cum illis societatem habent. Et viri justi interdum ad illos loquuntur, non petendo, nec laudando, sed increpando, ac reprehendendo, et ex fide in Deum præcipiendo : quod etiam experientia constat.

66. *Dicta locutio potest fieri per signa sensibilia. — Interest an Angelus habeat innatas species rerum, de quibus homo loquitur, necne. — Interest an homo homini, an vero Angelo loquatur.* — Deinde fieri potest hæc locutio ab hominibus per signa sensibilia: ut per voces, scripturas, etc. Nam hæc signa facile vident Angeli etiam mali, per innatas species, et significationem illorum perspectam habent naturali scientia, vel experientia. Unde per illa facile intelligunt ea, de quibus locutio fit, eo utique modo, quo unus homo alterius loquelam intelligit. Unde fit, ut ex vi hujus locutionis Angelus non videat res, de quibus homo illi loquitur, in seipsis, sed in signo tantum, et consequenter non possit sic dictis assentiri ex vi ejusdem locutionis, nisi per fidem humanam, quia voces, et signa ad placitum per se non conferunt cognitionem rerum significatarum propriam, et in seipsis. Dico autem per se, quia si Angelus alias habeat innatas species earum rerum, de quibus homo illi loquitur, utendo illis poterit videre, an ita se habeant, necne. At vero respectu actuum internorum ipsius hominis loquentis, si non habet Angelus innatas illorum species (ut supponimus) non poterit illos in se cognoscere, etiamsi homo illo modo sensibili ipsi de illis loquatur : ut si homo loquens dæmoni, dicat se credere verbis ejus, non poterit cognoscere, an verum dicat, videndo ipsam internam fidem, sed solum ex verbis, et ex aliis conjecturis, aut effectibus quos poterit expendere auctius, et penitius, quam homo. Est etiam in hoc locutionis genere alia differentia notanda, inter hominem, et Angelum, quod homo non solum præsens facit objectum homini, ad quem loquitur, sed illum effective excitat, et de se movet mediis sensibus, Angelum vero sic excitare non potest, quia verba sensibilia nihil efficere possunt in Angelum, ut per se patet, et ex supra dictis, quia Angeli a materialibus objectis species non sumunt. Solum ergo per hæc sensibilia signa notificare potest homo Angelis ea, de quibus loquuntur, si ipsi velint attendere, sicut homo per scripturam loquitur ad homines. Unde etiam fit, ut per hanc locutionem non possit homo uni Angelo loqui, qui omnes possint intelligere si velint.

67. *An vero dicta locutio possit fieri pure mentaliter dubitatur. — Quid Thomistæ responderent.—Non absurda responsio afferri potest in sententia auctoris.* — Difficultas autem propria est, an possit homo loqui ad Angelum pure mentaliter per intellectum, et voluntatem, sine ulla sensibili significatione, in qua, juxta Thomistarum opinionem, quod locutio hæc fit per solam extrinsecam ordinationem voluntatis, omnino affirmandum erit, et ita videntur ipsi consequenter sentire. Quia facile potest homo velle, ut Angelus suam cogitationem, vel affectum sciat. Et ex parte Angeli nihil aliud desideratur, quia supponitur habere species innatas istorum actuum, et lumen sufficiens, unde ex vi talis locutionis, videbit Angelus intuitive ipsos actus hominis, propter eamdem rationem. Solum illi deficiet vera excitatio, sed erit solum objectiva (ut ipsi loquuntur) quod inter hominem, et Angelum ego non reputo inconveniens, ut statim dicam. Et ita solum relinquitur in hoc dicendi modo difficultas circa id, quod supponitur, nempe habere Angelum innatas species ad videndos actus cordis humani, et nihilominus pendere in usu illarum a voluntate ipsius hominis, quod nunquam satis potest explicari, nisi ad Dei providentiam, vel impedimentum recurrendo. At vero supponendo Angelum non habere talem speciem, secundum nostram sententiam, posset aliquis libere dicere, posse nos loqui mentaliter ad Angelum dando illi speciem nostri actus, quam non habet. Nec enim hoc novum est. Nam omnes theologi docentes, Angelos sumere species a rebus, multo facilius dicent, posse illas accipere a nostris actibus existentibus , saltem volentibus nobis. Nam secundum illos doctores, illa specierum sumptio non fit sine efficientia objectorum, sive integra, sive partiali. Quod si Scotus, et alii hanc efficientiam etiam materialibus objectis tribuunt, quid mirum si actibus spiritualibus animæ nostræ tribuatur ? Quamvis ergo hæc efficientia probari efficaciter non possit, non video cur dicatur incredibilis, aut qua efficaci ratione impossibilis ostendatur.

68. *Probabilior negans responsio.—Responsio ad instantiam in numero* 64. — *Morte præventus non absolvit; vide tamen in tractatu posthumo de Anima, disp.* 14, *q*. 6, *n*. 9.—Nihilominus tamen addo, probabilius videri, non posse animam corpori conjunctam imprimere Angelo propriam speciem sui actus interni. Quia illa actio est nimis spiritualis, anima autem conjuncta corpori, non potest actionem ita pure spiritualem efficere, ut non fiat aliquo modo ad imitationem rei materialis, hac enim ratione, nec intelligere potest sine conversione ad phantasmata. Ad instantiam vero de anima separata imprimis dicimus, in dubium verti posse, an anima separata possit tam perfecte

oqui cum Angelis, sicut ipsi inter se loquuntur, quia est inferioris ordinis, quod disputandum relinquimus in tractatum tertium, qui erit de anima, et librum ejus ultimum. Nunc vero damus, posse animam separatam loqui Angelis, manifestando eis actus suos, quos in illo statu elicit, dando eis proprias species illorum, et nihilominus negamus æquiparationem cum anima conjuncta. Et ratio sufficiens reddi posset, quia ista conjunctio ad corpus impedit animam, ne possit efficere species sine conjunctione corporis, ut experimento aliorum actuum nobis constat: quamvis fortasse rationem a priori non possimus aliam reddere, nisi quia modus operandi sequitur modum essendi: hæc ergo est in proposito sufficiens. Possumus autem rationem magis explicare, quia hæc species imprimi debet per actum ipsum, qui locutione manifestatur, tanquam per objectum actu intelligibile: actus autem animæ separatæ est objectum actu intelligibile, actus vero animæ conjunctæ, licet immaterialis sit, et ex ea parte videatur objectum intelligibile in actu, tamen aliquo modo est intelligile tantum in potentia, et ideo neque agere potest in spiritum, nec sui propriam speciem mere spiritualem imprimere. Nam sicut anima conjuncta non est apta intelligere, *nisi conformiter rebus materialibus*, ut ait D. Thomas, quæst. de Anima, art. 18, ita neque actus ejus est natus efficere speciem, nisi proportionatam sibi, eodem modo servantem aliquam conformitatem ad materialia, ut videre licet in specie, quam actus nostri intellectus in nostra memoria relinquit, nam semper repræsentat actum cum aliquo ordine ad materialia: sicut actus, a quo manavit, in actu secundo repræsentabat. Hujusmodi autem species non sunt proportionatæ Angelis, nec anima conjuncta habet actus, per quos possit meliores species efficere, et ideo non potest in Angelis species suorum actuum efficere. At vero separata habebit spiritualiorem modum operandi, et ita faciet actus nobiliores, vel in entitate, vel saltem in modo, per quos possit cum Angelis altiori modo et (ut ita dicam) os ad os loqui. Unde consequenter dicendum est, nos non posse in hac vita Angelos intrinsece excitare, ut nos loquentes audiant, nec ipsos posse naturaliter nostros actus intueri, etiamsi nos velimus. Utrumque enim sequitur ex isto principio, quod nos non possumus illis imprimere species. Neque id est inconveniens, quia ex natura rei homines non pertinent ad eamdem societatem, vel rempublicam cum Angelis. Dico autem ex natura rei, quia secundum ordinem gratiæ ad unum mysticum corpus pertinent, et ideo verisimile est, Deum dare sanctis Angelis species, quibus nostros actus cognoscant, quando ad illos loquimur, nisi illos actus in verbo videant: in malis autem Angelis, quia jam sunt omnino ab illo corpore præcisi, non est necessarium dari species, et ideo nunquam possunt nostros actus intueri.

69. *Ad secundam partem difficultatis in numero* 64. — *Primum pronunciatum.* — *Secundum.*— *Tertium.*—Ad posteriorem partem de locutione Angeli ad homines, imprimis negandum non est, posse Angelos loqui cum hominibus, vel per imitationem locutionis humanæ, ut faciunt in corporibus assumptis, vel voces sensibiles in aere formando, vel interius phantasmata excitando, et sic vel tentando homines, ut mali faciunt, vel illuminando et adjuvando, ut faciunt boni. Quæ omnia in libro quarto late tractanda sunt. Deinde fatentur posse Angelum loqui ad animam separatam modo angelico, et imprimendo ei species propriorum actuum, quod nunc supponimus: tractandum enim in libro ultimo sequentis tractatus. Tertio nihilominus dicimus, non posse Angelum loqui ad hominem, seu animam conjunctam locutione mere spirituali, seu imprimendo nobis species propriorum actuum, illos prout in se sunt repræsentantes. Ratio est, quia anima conjuncta corpori est incapax talis cognitionis, et modi cognoscendi, et ideo est etiam incapax principii ejus.

70. *Quartum pronunciatum quo declaratur tertio.*—Ad hoc autem explicandum addimus quarto, quod licet fingamus talem speciem propriam rei spiritualis imprimi animæ conjunctæ, vel ponamus a Deo infundi, nihilominus anima in tali statu, non posset solis naturæ viribus uti illa specie, quia superat naturalem modum intelligendi animæ in tali statu. Unde licet anima Christi per species per se infusas potuerit intelligere sine conversione ad phantasmata, illa potestas non erat mere naturalis, sed cum auxilio et concursu naturam superante, suppositis tamen talibus speciebus et tali lumine, erat debitus talis concursus et talis operandi modus, et ideo dici potest connaturalis ratione talis luminis, sicut visio beata est connaturalis supposito lumine gloriæ: nihilominus tamen respectu animæ conjunctæ specialem supernaturalitatem includit talis operandi modus, ideoque sine speciali auxilio et concursu fieri non potest, et ideo licet per impossibile daremus, Angelum imprimere spe-

ciem sui actus intellectui conjuncto, esset superflua et otiosa, quia anima conjuncta non posset illa specie naturaliter uti, nec Angelus illam imprimens posset animam ad usum ejus juvare.

71. *Confirmatur amplius ipsum tertium pronunciatum.* — Ultimo vero hinc confirmamus, quod jam diximus, animam conjunctam esse naturaliter incapacem talium specierum pro tali statu. Quod a posteriori probamus, quia si anima conjuncta esset naturaliter capax specierum repræsentantium sine ullo ordine ad phantasmata, et si semel darentur, posset naturaliter uti illis, profecto auctor et provisor naturæ non negaret hujusmodi species animæ conjunctæ semper, et in omni occasione, et de omnibus rebus, quia ad auctorem naturæ pertinet, capacitatem naturalem replere, maxime quando naturalis etiam appetitus juvat, et per alia inferiora agentia, et per species, quæ ab illis sumi possunt, non repletur. At Deus nullas tales species imprimit (et ut rem explicem), nec præcise spectatus, ut auctor naturæ illas præbere potest, ergo signum est, et animam conjunctam non habere talem capacitatem naturalem, et multo minus posse Angelum tales species in intellectu conjuncto naturaliter efficere. Unde D. Thomas, dicta quæst. de Anima, art. 18, recte dixit, *capacitatem naturalem animæ conjunctæ, esse ad recipiendas formas rerum ex rebus materialibus,* et ideo unitam esse corpori ad recipiendas hujusmodi species, nec esse ei majorem virtutem naturalem ad intelligendum, quam ut per has formas sic determinatas perficitur, ac propterea dum est conjuncta, habere aspectum inclinare ad inferiora, ut ab eis recipiat proportionatas species, separatam vero habere aspectum ad superiora, a quibus influentiam specierum intelligibilium recipit. Hæc fere ad verbum D. Thomæ. Ex quibus optime concluditur, non posse Angelos tales species proprias suorum actuum animæ conjunctæ imprimere: tum quia nihil agere possunt ultra capacitatem naturalem recipientis: tum etiam quia omne quod recipitur, ad modum recipientis recipitur. Et ideo necessarium esset talem speciem repræsentare actum Angeli, ad instar alicujus rei materialis, non potest autem actus angelicus talem speciem efficere.

72. *Locutio inter Deum et Angelos remittitur.*—Ultimo desiderari hic potest, ut dicamus, quomodo possint Angeli ad Deum loqui, vel Deus ad ipsos. Sed primum explicatum est a nobis in materia de Oratione mentali, lib. 1, cap. 5, num. 12, quia potissima locutio Angeli ad Deum est per petitionem, neque ad præsentem locum illa quæstio amplius confert, quia per illam locutionem non acquirit Angelus cognitionem, sed explicat quam habet. Unde eo ipso quod illam habet, Deo satis explicat, quia omnia sunt aperta oculis Dei: solumque addere potest Angelus per locutionem ad Deum intentionem, seu voluntatem exercendi aliquem actum suæ mentis, ut Deus illum intueatur, ut in prædicto loco declaravi. Altera vero quæstio pertinere quidem potest ad hanc materiam de cognitione Angelorum, quia per locutionem Dei ad ipsos, ipsi doceri possunt, et aliquod novi cognoscere: tamen quia hoc potissimum fit per illuminationes et revelationes divinas ad ordinem gratiæ pertinentes, ideo infra tractabitur, ubi de donis gratiæ Angelorum sanctorum disseremus: ibi enim de illuminatione in universum dicendum est.

CAPUT XXIX.

UTRUM RES SUPERNATURALES IN SUBSTANTIA SUA SUB OBJECTO NATURALI INTELLECTUS ANGELI COMPREHENDANTUR, ITA UT ALIQUO MODO NATURALITER AB EIS COGNOSCI POSSINT.

1. *Divisio rerum supernaturalium, quam Deus non ingreditur.* — Tres ordines rerum cognoscibilium supra distinximus, scilicet naturalium rerum, actuum liberorum, seu cogitationem cordis, et supernaturalium operum, quæ mysteria gratiæ appellantur a D. Thoma, dicta quæst. 57, art. 5. Expeditis ergo primis duobus generibus rerum, de tertio dicendum sequitur. Supponitur autem in titulo, esse aliquas res supernaturales in substantia sua, et insinuatur vulgaris distinctio, de duplici genere operum supernaturalium, scilicet, quoad substantiam, vel tantum quoad modum, quam in aliis locis theologiæ sæpe tractavimus, præsertim in libro 2, de Gratia, capit. 4, et nunc breviter explicatur, supponendo sermonem esse de rebus creatis, seu factis: nam Deus ipse excellentiori modo est supra naturam omnis creaturæ. Et ita mysterium Trinitatis, licet Deo ipsi connaturale sit, respectu creaturarum supernaturale omnino est, et de illo supponimus, non posse ullo modo cognosci ab Angelo naturaliter, id est, nec intuitive, quia Deus ipse non potest naturaliter intuitive videri, ut ex materia de visione Dei supponimus, nec abstractive, quia non habet connexionem cum aliquo effectu naturali, ut in materia de Trini-

tate latius demonstratur. Et ita Deus, etiam ut unus, potest dici supernaturale objectum in ordine ad claram sui visionem, propter eminentiam sui esse, licet in ordine ad abstractivam cognitionem sit objectum naturale, propter connexionem necessariam, quam cum effectibus naturalibus habet, quæ omnia in superioribus tractata sunt, et ideo in præsenti Deum non comprehendimus.

2. *Explanatur prædicta divisio.* — Inter res vero creatas, illa dicitur supernaturalis in substantia, quæ in sua entitate considerata ordinis supernaturalis est, id est, supra naturam subjecti, in quo est, ita ut illi, vel alteri creato connaturalis esse non possit: quæ vero tantum supernaturaliter fiunt, et postquam sic facta sunt, connaturaliter insunt, vel in suo esse subsistunt, vel aliter possunt a causis naturalibus fieri, dicuntur supernaturalia quoad modum. Hæc vero in duplici sunt differentia : nam quædam postquam supernaturali modo fiunt, postea naturaliter durant, et conservantur, ut vita hominis resuscitati, vel visus cæci illuminati. Alia vero sunt, quæ et supernaturaliter fiunt, et jam facta non nisi supernaturaliter conservantur, quamvis in eis nihil in se supernaturale fiat, sed tantum multiplicatio præternaturalis rerum, aut modorum, alias naturalium, ut existentia unius corporis in duobus locis, vel plurium in eodem penetrative, vel existentia materiæ, sine forma. Ratio autem omnium facile ex dictis reddi potest. Nam priora non ex modo, quo fiunt, supernaturalia sunt, sed per se, et in se spectata, unde non ideo sunt supernaturalia, quia supernaturaliter fiunt, sed potius e contrario, quia in sua entitate supernaturalia sunt, et ideo supernaturaliter fiunt : vel potius ideo non aliter, nisi supernaturaliter fieri possunt. Est autem considerandum inter has res supernaturales in substantia, nullam esse, quæ sit propria, et absoluta substantia, quia nulla substantia creata potest esse supernaturalis, ut, in præcedenti tomo, lib. 2, de Attributis dictum est, c. 9, num. 14. Unde cum dicuntur res istæ supernaturales in substantia, ibi *substantia* pro entitate, seu essentia sumitur. Inter illas vero quædam esse possunt propriæ entitates accidentales, id est, qualitates a subjectis distinctæ, ut gratiæ virtutes per se infusæ, actus per se supernaturales, ut visio beata, lumen gloriæ, et similia : aliæ vero sunt tantum modi, vel accidentales, ut modus existendi corporis Christi in Eucharistia : vel substantialis, ut modus unionis humanitatis ad verbum, quia licet sit modus, etiam est in illo modo entitatis et essentiæ, quam habet supernaturalis res, quoad substantiam, quia et in fieri, et in semper est supra conditionem naturæ creatæ. At vere quæ dicuntur supernaturalia quoad modum, vel tantum in sola actione, quæ est modus quidam in fieri, supernaturalitatem habent, ut resurrectio, et illuminatio cæci supernaturalis, vel in hoc, quod idem naturalis effectus supernaturaliter multiplicatur aut sine causa connaturali fit, aut conservatur.

3. *Proposita in titulo difficultas aperitur.* —In præsenti ergo capite solum de rebus in sua substantia supernaturalibus tractamus : inquirimusque, an possint ab Angelo naturaliter cognosci, quod tam de propria cognitione quidditativa, vel intuitiva, quam de cognitione abstractiva, et imperfecta per medium extraneum intelligimus, et quia quidquid aliquo istorum modorum naturaliter cognosci potest, sub objecto adæquato potentiæ continetur, ideo absolute inquirimus, an hujusmodi entia sub adæquato objecto intellectus Angeli comprehendantur. Quibus præmissis non oportebit dissentientes opiniones referre, non quia in hoc puncto nullæ sint : sed quia nostram sententiam explicando, contrarias opiniones attingemus brevius, ac facilius.

4. *Prima conclusio.—Probatio D. Thomæ.* — Dico primo. Qualitates, vel actus in sua substantia supernaturales non possunt ab Angelis quidditative et per proprium conceptum naturaliter cognosci, et consequenter nec intuitive videri, quando existunt. Ita sumitur ex D. Thoma, quæst. 57, art. 4, 5, quatenus de omnibus mysteriis gratiæ generaliter negat cognosci ab Angelis naturaliter. In quo cum illo consentiunt Cajetanus, et alii Thomistæ. Idem sentit Alexander, 2 p., q. 26, membr. 1, et clarius Durandus, in 2, d. 3, q. 7, n. 19, et q. 8, n. 6, et in dist. 10, q. 4, n. 6, et ibi plures alii theologi, quos statim referam. Probat assertionem D. Thomæ, quia hæc dona ex Dei voluntate sola pendent, distribuit enim illa spiritus, prout vult : Angelus autem non potest cognoscere, quæ ex sola voluntate Dei pendent. Ergo, Minor probatur, tum ex illo 1, Corinth. 2 : *Quæ sunt hominis nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est : ita quæ sunt Dei nemo novit nisi spiritus Dei.* Tum etiam, quia si Angelus non potest cognoscere cogitationem alterius Angeli, multo minus poterit cognoscere, quæ a sola voluntate Dei pendent. Hæc vero ratio probat optime Angelum non posse cognoscere hæc mysteria esse futura,

antequam facta sint, quia ex libera Dei voluntate pendent, et ita multo minus posse cognosci, ut futura, quam cætera futura contingentia, quæ a causis liberis creatis libere evenire possunt.

5. *Expenditur dicta probatio.*—At vero loquendo de rebus jam existentibus, difficilis est ratio. Quia sola dependentia essentialis a libera voluntate Dei, non satis est, ut effectus Dei jam factus sit Angelis occultus. Alias non posset unus Angelus naturaliter alterius substantiam cognoscere, quia etiam existentia alterius substantiæ angelicæ a libera Dei voluntate omnino pendet. Secundo non recte fit æquiparatio ad actus cordis: nam si mysteria gratiæ non essent occulta cum existunt ratione suæ entitatis, sed solum ratione illius dependentiæ, sicut Angelum non latent proprii actus, licet alieni lateant, ita nec propria gratia, et virtutes infusæ laterent, sed videret in se justitiam, et gratiam per cognitiònem naturalem, licet in aliis eas videre non posset, debet enim servari proportio: consequens autem non admitteret D. Thomas, ut plane constat. Tertio juxta eamdem proportionem dicendum esset, Angelum ex se habere lumen, et species, quibus videre possit suis naturalibus viribus hæc supernaturalia objecta, si ad illum ordinentur, per extrinsecam voluntatem Dei, quasi permittentem, ut illa videat, sicut Thomistæ dicunt videri actus internos ab Angelo, consentiente eo, cujus sunt, licet nullum principium intelligendi illi tribuat. Et quamvis secundum nostram sententiam responderi possit, saltem esse necessarias species: nihilominus si hoc ad prædictam rationem cum proportione applicetur, oportebit consequenter dicere, non solam Dei libertatem esse proximam rationem hujus impotentiæ Angeli ad cognoscenda hæc mysteria, sed carentiam specierum, licet hæc carentia possit remote in Dei libertate fundari: quia noluit Deus earum species rerum, quas pro suo arbitrio facturus erat, Angelis infundere. Verumtamen saltem inde consequenter sequitur, Angelum per lumen naturale habere vires sufficientes ex parte potentiæ ad hujusmodi res cognoscendas, si illi dentur proportionatæ species. Consequens autem falsum est, ut ex sequentibus patebit. Unde argumentor quarto, quia saltem sequitur, posse Angelum naturaliter cognoscere quidditative, et abstractive essentias has rerum supernaturalium, esto non possit illas, vel præcognoscere futuras, vel existentes intueri. Consequens autem falsum est, ut in conclusione asseruimus, ergo. Sequela patet, quia res hujusmodi in esse essentiæ, vel possibilis existentiæ non pendent a libera voluntate Dei, ergo in eis sic spectatis dicta ratio cessat. Aliunde vero juxta dictam rationem sequitur, Angelum suo lumine posse has res cognoscere, si species non negentur: non suppetit autem ratio, cur negentur, cum et cesset ratio ex libertate divinæ voluntatis sumpta, et alias naturali lumini angelico species proportionatæ debitæ sint.

6. *Vera conclusionis probatio.*—Omissa igitur pro nunc hac ratione, quam defendere non est facile, ratio propria ex natura talium rerum, seu qualitatum sumenda est, quia intelligibilitas uniuscujusque rei est proportionata ipsius naturæ et entitati, ergo sicut tales res sunt supra naturam Angeli, ita etiam in intelligibilitate naturam ejus superant. Secundo argumentor ex parte Angeli, nam ad ea cognoscenda, quæ sub naturali ejus objecto comprehenduntur, habet viam et modum sibi naturaliter debitum, et ideo illi sunt species naturaliter debitæ, et ita vel sunt a principio inditæ, vel sunt per naturales causas acquisibiles: at vero ad cognoscenda hæc supernaturalia entia non habet Angelus naturalia media, quia nec species talium rerum magis sunt illi naturaliter debitæ, quam ipsæ qualitates gratiæ, nec tales species per causas naturales fieri possunt. Nam esto aliqui contendere possint, quod ab ipsismet qualitatibus fieri possint, nihilominus ipsæmet qualitates supernaturales non possunt dici causæ naturales, quia ad illarum ordinem, vel numerum non pertinet: præterquam quod illud etiam minime verum videtur, ut ex sequenti ratione colligi potest. Tertio igitur argumentari possumus, quia species propriæ, et repræsentantes hæc entia supernaturalia, prout in se sunt, debent esse ejusdem ordinis cum ipsis. Ergo debent esse supernaturales, ergo non possunt esse debitæ Angelis, magis quam ipsa supernaturalia dona. Primum antecedens probatur, quia species debet habere entitatem, et immaterialitatem proportionatam, ad repræsentandum objectum, prout est, et ideo opus est, ut ejusdem ordinis sit, ut in superiori tomo, l. 2, de Attribut., c. 12 et 13, dixi de specie ad videndum Deum, est enim hæc proportionalis ratio. Consequentiæ autem per se notæ sunt, et inde possumus consequenter inferre, hæc supernaturalia objecta non posse videri, prout in se sunt, nisi per actum supernaturalem et ejusdem ordinis, quia eadem est de illo ratio, et

consequenter neque per solum lumen naturale, sed per aliquod infusum, quia hæc tria, actus, species, et lumen inter se proportionem servant, sicut in citato libro, de lumine gloriæ diximus a cap. 14, et de scientia per se infusa animæ Christi, in 1 t., 3 p., disp. 27, sect. 3.

7. *Opinio Scoti contra propositam assertionem.*—Contra hanc assertionem opinatur Scotus, in 4, dist. 10, quæst. 8, conclus. 2, et ad argumenta principalia, ubi generaliter ait, omnia mysteria gratiæ, postquam facta sunt, posse ab Angelo intuitive videri virtute naturali, et specialiter id docet de virtutibus infusis. Sequitur Bassolus ibi quæst. 4, art. 3, nam licet specialiter loquatur de modo existendi corporis Christi in Eucharistia, in ratione extendit sermonem ad omnia entia creata. Maxime tamen id defendit Tartariensis, in 4, d. 10, exempla ponens de mysteriis gratiæ in omnibus sacramentis, et eorum effectibus, quoad gratiæ collationem. Videtur etiam hoc supponere Aureolus, in 2, dist. 9, dum ait, posse Angelum videre visionem beatificam ex puris naturalibus. Idem indicat Henricus, in summ., a. 33, quæst. 2, quatenus supponit, quod si daretur species creata repræsentans divinam essentiam, prout in se est, illa posset cognosci naturaliter ab Angelo quidditative et perfecte. Unde supponit talem speciem naturaliter potuisse cognosci, si daretur, cum tamen non nisi supernaturalis esse possit. Hi vero doctores obiter loquuntur, et fundamentum non adducunt.

8. *Fundamentum Scoti.* — Scotus autem in hoc fundari videtur, quod omne ens, licet supernaturali actione, et virtute fiat, postquam factum est, naturale quoddam ens est, ac proinde est naturaliter cognoscibile ab intellectu, qui a sensibus cognitionem non sumit, ut est angelicus. Antecedens probat, quia ens solum dicitur supernaturale per respectum ad agens, potest autem in se sumptum naturale esse, licet supernaturaliter a sua causa fiat : nam *sola habitudo ad agens, non concludit aliquid esse aliud, et aliud in se,* juxta Augustinum, lib. 3, de Trinit., cap. 9. Confirmatur ex eodem, quia omnis substantia creata est objectum proportionatum omni intellectui angelico, quoad virtutem naturalem ejus. Ergo et omne accidens creatum, cujuscumque ratione sit. Probatur consequentia, quia perfectior est substantia omni accidente, quod in illa esse potest.

9. *Arguuntur allati auctores, quod perperam sentiant de supernaturalitate.* — At vero ideo hi auctores ita de cognitione istarum rerum opinantur, quia non satis recte de supernaturalitate illarum sentiunt. Scotus itaque credidisse videtur, nullam qualitatem esse in sua entitate supernaturalem, in dicto enim loco ad argumenta expresse dicit, omne ens, licet non possit nisi supernaturaliter fieri, esse cognoscibile naturaliter, quia quantumcumque supernaturaliter fiat, eo ipso, quod ponitur in esse, jam est quoddam ens naturale, et proportionatum potentiæ naturaliter cognoscenti : at enim posset hoc probabiliter sustineri, de quolibet ente, quod licet de facto supernaturaliter fiat, habet de se, et natura sua modum connaturalem, quo a causis naturalibus, seu juxta exigentiam ipsarum, et naturalem ordinem earum fiat : nam illud proprie tunc est supernaturale quoad modum, de quo in capite sequenti dicemus. At vero si ens ita est factum supernaturaliter in aliquo, et ex aliquo subjecto, ut non sit factibile alio modo naturali, vel per causas naturales, nec in illo subjecto, nec in alio, in quo connaturaliter fieri possit, non video cur tale ens absolute, et simpliciter naturale dicendum sit. Nam, ut dixi, sermo est de accidentibus, quia substantia supernaturalis esse non potest, accidens vero quod tale est, ut in nullo subjecto possit naturaliter fieri, etiamsi in aliquo fiat, non potest esse illi connaturale. Quod patet, quia cum subjectum sit quid naturale, scilicet, substantia quædam, vel naturalis potentia ejus, non potest esse accidens connaturale illi, quin sit naturalis via, et causa, per quam tale accidens possit in tali subjecto naturali modo fieri, quia omnipotentiæ naturaliter receptivæ respondet aliqua potentia naturaliter activa, alioquin manca, et diminuta esset provida natura, si nullum naturalem modum dedisset ad connaturales proprietates, aut perfectiones obtinendas. Ergo e contrario si accidens tale est, ut non nisi supernaturaliter fieri possit, optimum indicium est, esse etiam supernaturale, respectu subjecti, ac proinde esse simpliciter, et in sua entitate supernaturale.

10. *Scoti evasio. — Refellitur. — Vide in tractatu de beatitude, disp. ult.—Obedientialis potentia naturæ congenita. — Nec effectus, nec virtus activa sacramentorum naturaliter cognosci possunt.* — Quod si fortasse Scotus dixerit, ut tale accidens dicatur naturale satis esse, ut fieri possit, et quod subjectum natura sua sit capax illius, quia in tali subjecto semper est naturalis inclinatio ad talem formam, seu perfectionem ; respondemus imprimis, hoc posterius falsum esse, et repugnans, ut superiori

tom. lib. 2, de Attributis Dei, cap. 4, dixi, et latius in materia de Gratia prolegom. 4, c. 1, et lib. 8, cap. 2, et in sequenti, tractando de beatitudine, iterum occurret. Deinde in eisdem locis, et in aliis plerisque ostendit, non solum naturalem potentiam proprie dictam, sed etiam capacitatem obedientialem posse esse naturæ congenitam : quæ optime esse potest ad accidens omnino supernaturale. Verumtamen quod ad præsens attinet, ne dissensio de nomine fiat, dicimus, saltem non posse negari, quin tale accidens etiam respectu subjecti, ita sit supra naturam ejus, ut ei connaturale dici non possit, quasi ab eo connaturaliter postuletur, vel tanquam sibi naturaliter debitum. Unde etiam respectu naturæ universalis, seu universali ordine naturæ spectato, dicendum est supernaturale, id est, non pertinens ad constitutionem, vel complementum naturæ, sed ad alium ordinem superiorem, illam elevantem. Hoc ergo satis est, ut dicamus cognitionem propriam talium entium, non esse debitam naturaliter Angelis, quatenus entia quædam naturalia sunt, ac proinde nec esse in illis principia naturalia ad talem cognitionem accommodata, ac proinde nec posse talia entia naturaliter ab eis cognosci. Tandem quod visio beata, prout in se est, naturaliter videri possit ab Angelo, incredibile profecto videtur, cum illa visio tam proxime sit conjuncta Deo, ut vix possit videri, non viso Deo : quod si illa videri non potest, profecto nec lumen, nec gratia, et similia, quæ illius ordinis sunt. Quare falsum est, effectus sacramentorum posse naturaliter cognosci. Quia vel illi effectus sunt gratia habitualis, et ejus dona, vel sunt auxilia intrinseca ejus ordinis, de quibus omnibus eadem est ratio : vel sunt alia extrinseca divinæ perfectionis, et custodiæ. Et hæc multo magis sunt occulta, quia pendent ex sola libera voluntate Dei, et ita in illis procedit optime ratio D. Thomæ. Denique eadem ratione cognosci non potest virtus activa sacramentorum, nec modus agendi illorum, quia hoc non est aliquid intrinsecam in ipsis, sed pendet ex voluntate Dei.

11. *Responsio ad fundamentum Scoti in numero octavo.* — Ad fundamentum ergo Scoti negatur simpliciter antecedens, scilicet, omne ens in se sumptum naturale esse, licet supernaturaliter fiat. Ne tamen altera vocis æquivocatio committatur adverto, omne quidem ens habere suam essentiam, quæ natura etiam appellari solet, et sic Deus habet suam naturam, et secundum illam ens etiam naturale dici potest : sic item dicimus, visionem Dei esse connaturalem lumini gloriæ, et gratiam natura sua facere hominem sanctum. In hoc ergo sensu verum est, omne ens esse naturale, id est, alicujus propriæ naturæ. Sic autem falsum est, quod subsumitur, omne ens naturale dicto modo esse naturaliter cognoscibile ab Angelo per propriam, et quidditativam cognitionem, alias etiam Deus esset connaturaliter cognoscibilis ab Angelo, et clare visibilis, et mysterium Trinitatis, et similia. Et ratio est, quia ens, quod in se est naturale in dicto sensu, potest esse supra naturam, et ordinem angelicum, et ideo non esse naturaliter cognoscibile. Non ergo in præsenti materia sumitur naturale ens in dicto sensu, sed per comparationem ad suppositum in quo est. Et sic dicimus, falsum esse antecedens, nam actus, seu qualitas visionis claræ Dei in sua essentia, et natura spectata est supra naturalem conditionem Angeli, et omnis substantiæ creatæ. Nam si naturalis esset, posset per naturales vires Angeli fieri. Probatur illatio, quia si est naturalis entitas, respectu talis potentiæ, ergo est naturalis cognitio, ergo per naturalem potentiam cognoscitivam fieri posset. Hoc autem dici non potest, ergo illa visio comparata ad Angelum est illi simpliciter supernaturalis. Et consequenter idem est de gratia, et propriis ejus virtutibus, et actibus, ut in propria materia fusius tractamus.

12. *Ad Scoti probationem in eodem numero octavo. — Ad confirmationem. — Dubium est, an accidentia supernaturalia sint substantiis nobiliora.* — Ad probationem autem Scoti ex Augustino sumptam, quod respectus ad agens non variat naturam effectus : respondemus, quamvis respectus ad agens per se non sit essentialis, tamen quando est adæquatus, esse posse sufficiens indicium diversitatis in essentia, vel gradu ipsius effectus. Ut si effectus sit talis, quod a nulla causa corporali fieri possit, optimum indicium est, talem effectum, vel corporalem esse, vel non esse corpori connaturalem; ita ergo si effectus talis est, ut a nulla causa creata possit naturaliter fieri, nec connaturaliter postulari, signum est tale ens, alterius ordinis, ac simpliciter supernaturale esse. Quando vero respectus ad agens est inadæquatus, quia res eadem potest fieri variis modis, et a distinctis agentibus, tunc ex tali respectu non potest colligi diversitas essentialis in entitate effectus. Et ita posset intelligi Augustinum etiamsi de causis per se loqueretur : nam in illo loco solum de causis per accidens,

quæ concurrunt applicando activa passivis loquitur, de quibus res est clarissima. Ad confirmationem dicimus, in dubio versari, an in genere entis substantia Angeli sit perfectior, quam gratia, quo in suum locum omisso, videlicet ad lib. 6, de Gratia, cap. 13, num. 10, dicimus, entia supernaturalia, licet accidentia sint, esse altioris ordinis in entitate sua, et ideo etiam esse altioris ordinis in esse cognoscibili: neque valere argumentum a majori in uno genere, ad minus in illo, si in alio excellentius sit, sicut potest Angelus cognoscere substantiam alterius Angeli, et non internos ejus actus, quia licet isti sint minus perfecti, habent specialem modum, et conditionem, propter quam minus cognoscibiles sunt. Hic vero occurrebat specialis difficultas, an unusquisque Angelus saltem in se videre possit hæc dona, de qua in fine capitis dicam.

13. *Secunda conclusio.*—Dico secundo: Modi essendi in illo gradu entitatis, quem habent, supernaturales, non possunt naturaliter ab Angelo quidditative cognosci, nec postquam facti sunt, intuitive videri. Hanc etiam assertionem manifeste intendit D. Thomas, dicto art. 5, et ibi Cajetanus, et frequentius Thomistæ, et in particulari, de modo Incarnationis communi fere consensu eam docent theologi, ut in propria materia dixi. Itemque de modo existendi corpori Christi in Eucharistia. Idem docet divus Thomas, 3 part, quæst. 76, art. 7, quem multi sequuntur, quos ibi allegavi disp. 53, sect. 5. Unde possumus imprimis inductione probare assertionem, quia duos illos modos supernaturales non potest Angelus naturaliter cognoscere, ergo nullum potest. Antecedens supponitur ex communi sententia doctorum suis locis probatum, et plura de illo statim dicemus. Consequentia vero probatur: tum quia vix invenitur alius supernaturalis modus a Deo factus, vel saltem de nullo alio ita certo constat: tum etiam a paritate rationis, quia illi non sunt ignoti, quia tales sunt, sed quia supernaturales sunt, ergo idem erit de omnibus. Ratio autem est eadem, quæ præcedentis assertionis, quia etiam isti modi,ea ratione, qua entia realia sunt, altioris ordinis sunt, quam omnia entia naturalia, ergo non comprehenduntur sub adæquato objecto naturali intellectus angelici, ergo non possunt ab eo naturaliter videri. Item, quia talia entia non pertinent ad naturalem ordinem universi, ergo species illorum non debentur Angelis, et consequenter, nec illis fuerunt a principio inditæ, nec etiam ipsi possunt eas a talibus objectis accipere: ergo non possunt naturali via illa in se cognoscere, sive abstractive, et quidditative antequam sint, sive etiam intuitive postquam sunt, quia neutra cognitio sine propria specie fieri potest.

14. *Contra sentit Scotus.—Refert Herrera, in 2, disp. 11, q. 8, circa finem.*—Contra hanc assertionem allegari potest Scotus, in loco supra citato, nam cum generaliter doceat, omne ens, quamvis sola supernaturali virtute divina fiat, eo ipso quod factum est, posse ab Angelo naturaliter cognosci, idem a fortiori sentire videtur de modis supernaturalibus. Nam etiam respectu subjectorum, quibus insunt, dicentur naturales, quia illa perficiunt, et capacitatem innatam ad illos habent. Et ita de unione humanitatis ad Verbum, seu de Incarnatione, quod naturaliter ab Angelo cognosci possit, tenet, et tribuit Scoto Angles in floribus circa disp. 3, quæst. 4, difficultate 12, concl. 1, ubi post generalem conclusionem, quod Angelus potest naturaliter cognoscere mysteria gratiæ, addit, *nempe Incarnationem, idest, ineffabilem unionem humanitatis a Verbo assumptæ.* Et Vasquez, disp. 214, num. 18, tribuit Scoto, quod afferat, Angelum naturali virtute videre Christum in Eucharistia, quoad ipsam unionem corporis, et sanguinis Christi cum divinitate. Ego vero in Scoto invenio ubi de illa unione in specie, et in particulari hoc asseruerit. Neque ex illo generali principio, quod omne ens creatum est cognoscibile naturaliter sequitur necessario, quia licet unio hypostatica creata sit, cum consistat in relatione, (præsertim in sententia Scoti) non potest cognosci sine suo termino, quod est Verbum Dei, et ex hac parte includit ens increatum, ideoque ab illo principio posset excipi hoc mysterium, etiamsi de pure creatis admitteretur.

15. *Improbantur asserentes unionem hypostaticam naturaliter posse cognosci.* — Quidquid vero Scotus senserit, profecto probabile non est, unionem hypostaticam videri, prout in se est virtute naturali Angeli. Primo propter rationem factam, quia cognitio illius involvit cognitionem personæ divinæ, et consequenter cognitionem mysterii Trinitatis, quod naturali cognitione nullo modo attingi potest. Nisi quis fortasse dicat, non posse quidem unionem illam cognosci, prout in se est intuitive, nec per effectus naturales abstractive, tamen ex effectu aliquo supernaturali cognosci posse abstractive, et quoad an est. At hoc etiam est falsum, et contra omnes, ut ex materia de Trinitate suppono. Melius dici posset, inde so-

lum probari, non posse cognosci illam unionem comprehensive, et prout terminatur ad talem personam, posse tamen cognosci, ut terminatur ad divinam personam, non cognoscendo qualis sit illa persona, sed abstracte prout esse posset, etiamsi persona Dei esset una, et absoluta. Sed licet hoc modo probabile sit, posse illam unionem per aliquam scientiam cognosci, non cognito Verbo, ut Verbum est, et consequenter non cognito Trinitatis mysterio, ut de scientia per se infusa animæ Christi suo loco dixi, disp. 27, sect. 5, de Incarnatione, nihilominus probabile non est, posse ita cognosci scientia naturali, etiam angelica, quia in se est res maxime supernaturalis et altioris ordinis quam sit ipsa visio Dei, et alia dona gratiæ et gloriæ, ut D. Thomas optime docuit, 3 p., q. 7, art. 13, ad 3, nos notavimus in illo tomo, disp. 9, sect. 2. Denique hoc etiam probant rationes prioris conclusionis, quia Angeli secundum pura naturalia spectati, non habuerunt species innatas alicujus compositi substantialis ex Deo et natura creata, nec unionis, ex qua illud consurgit, nec talis species potest esse naturaliter debita Angelo, ergo lumen naturale intellectus ejus non se extendit ad cognitionem talis objecti in seipso. Quod autem nec per effectus possit naturaliter cognosci, constat, quia cum nullo effectu, qui evidenter cognosci valeat, habet necessariam connexionem. Loquor autem de ipso composito Deo homine, et de positivo modo unionis, quia de carentia subsistentiæ in humanitate, potest esse speciale dubium, de quo dicam in conclusione quarta.

16. *Nec etiam mysterium Eucharistiæ potest cognosci naturaliter.* — Præterea de mysterio Eucharistiæ sunt multi contradicentes, et quia in illo mysterio multa continentur, non loquimur de his, quæ communiora sunt, ut est unio hypostatica, quæ ad illud mysterium supponitur, licet in illo contineatur et efficientia, seu effectus sacramenti, cujus ratio communis est. Est ergo sermo de his, quæ sunt propria, inter quæ aliqua sunt negativa, de quibus in tertia, et quarta conclusione dicemus, alia vero sunt positiva, inter quæ præcipuus est modus positivus existendi corporis Domini sub speciebus. Et de hoc disputavi late in 3 t., 3 p., disp. 53, sect. 5, circa medium, ubi retuli plures scholasticos asserentes, posse Angelum naturali virtute illum modum intueri, et quidditative cognoscere. Contrarium vero ibi docui, cum D. Thoma ibi q. 76, art. 7, et Thomistis omnibus ibi, et in 4, dist. 10, ubi etiam Richardus et Bonaventura idem sentiunt. Nam licet hic de intellectu humano expressius loquatur, tamen idem intelligit de omni intellectu creato, ut naturalis, ut in quæstione ultima magis indicat. Et sumitur ex Alense quem Bonaventura aperte imitatur, in 4 p., q. 40, m. 3, art. 4, et in q. 10, m. 7, art. 3, § 8, ubi loquitur de intellectu, et in solutione, ad 1, ait, *illud mysterium esse supra posse intellectus, in quantum est humanus sive naturalis.* Et idem sentit Durandus, d. dist. 10, q. 4, art. 6, ait enim non posse Angelum naturaliter cognoscere, quod non existente ibi substantia panis sit corpus Christi.

17. *Rejicitur contraria sententia Vasquez.*— Nihilominus Vasquez, 1. p, disp. 2, art. 22 et sequentibus, contrariam sententiam sequitur nihil vero affert circa quod immorari oporteat, quia omnia in citato loco tetigimus, et ad omnia respondimus. Neque ipse nobis explicat per quam speciem Angelus naturaliter illum modum cognoscat. Nam vel per propriam speciem illius modi, et hoc ipse non dicit, nec est probabile, quia sicut ille modus non est debitus rebus naturalibus, ita nec species ejus : vel per speciem quantitatis corporis Christi, et hoc non, quia illa species potius repræsentat modum naturalem quantitatis. Respondet, eo ipso quod per illam speciem non videtur proprius modus quantitatis, videri modum illum positivum corporis Christi, quia ex carentia modi naturalis, statim sequitur ille modus positivus. Sed hoc non satisfacit, tum quia proprie non sequitur supernaturalis modus ex carentia modi naturalis, sed potius modus supernaturalis additus quantitati corporis Christi naturalem modum impedit : nec posset aliter impediri, licet dictus auctor contrarium sine probatione dicat.

18. *Refellitur adhuc eadem sententia.*— Confundit autem ibi duo, quæ sunt valde diversa, scilicet, ablationem totius quantitatis, et formalis effectus ejus primarii, cum ablatione solius modi existendi in ordine ad locum servata quantitate. Nam de primo verum est incipiendum esse ab ablatione quantitatis, ut effectus ejus formalis impediatur, vel potius auferatur, et tunc sine novo modo supernaturali positivo maneret substantia indivisibiliter in loco, id est, non replens spatium modo corporeo, quamvis non necessario maneret tota in toto, et in tota qualibet parte ut alibi dixi, in præsenti vero hoc non refert, quia non ita factum est in corpore Christi. In secundo autem modo non aufertur quantitas, sed impedi-

tur quidam modus ejus, quod fit per alterius modi supernaturalis positionem. Præterea quidquid sit de isto ordine causalitatis, (nam potest mutuus ordo inter illa duo in diversis generibus causarum considerari) ex cognitione negationis unius modi, non sequitur cognitio modi contrarii positivi. Potest enim de aliqua re cognosci non esse frigidam, et ignorari an sit calida. Quod si dicatur, illos duos modos esse immediatos, respondeo hoc ipsum posse ignorari ab Angelo. Deinde dico, quod licet abstractive sciatur ablato uno modo, alium loco illius substitui, non sequitur posse cognosci modum illum in se, et intuitive, quia primum potest cognosci per speciem alienam, secundum autem requirit propriam. Maxime quia negatio non cognoscitur directe, et in se per proprium actum, et ideo cognoscitur per speciem alienam, imo ita cognoscitur, ut tali cognitioni possit subsistere falsum, ut statim dicam. At vero ad cognitionem positivam realis modi, prout in se est, requiritur actus, qui in ipsum directe tendat, et per propriam speciem fiat.

19. *Modus existentiæ Christi in Eucharistia est supernaturalis in entitate.* — Præterea non satisfit illi rationi, quod talis modus est supernaturalis quoad substantiam suam, ut Cajetanus docet, 3 p., q. 76, art. 3, dicens existentiam Christi ibi esse penitus supernaturalem, seu esse in sua entitate supernaturalem, in sententia D. Thomæ *ibi*. Et probatur, quia ille modus essendi nulli creaturæ potest esse connaturalis, quia non corpori, ut per se notum est, nec etiam Angelo, quia ille modus est corporeus, Angelus autem est spiritualis. Neque referri quod naturale est Angelo esse totum in toto, et totum in qualibet parte loci, sicut corpus etiam Christi est totum sub speciebus, et sub qualibet earum parte. Hoc, inquam, nihil obstat, quia nihilominus duo illi modi specie, ac substantia differunt, et ideo unus potest esse connaturalis creaturæ, et non alter, quanquam inter se communem aliquam, seu genericam convenientiam habeant. Nam etiam amor Dei est connaturalis Angelo, et nihilominus amor charitatis est in substantia supernaturalis, quia est alterius speciei altioris, quamvis in genere conveniant. Urgebis, hoc habere locum, quando species, quæ dicitur quoad substantiam supernaturalis, est etiam perfectior, hunc autem modum esse minus perfectum, eo ipso quod materialis est. Respondeo hoc esse impertinens, nam comparationes in perfectione, vel in ordine, seu gradu supranaturalitatis sunt diversarum rationum, et ideo ab una ad aliam est fallax argumentatio, ut recte Cajetanus dixit respondens Scoto, et supra tactum est. Unde corporales proprietates, si nulli corpori sint naturales, sed alterius ordinis, erunt supernaturales simpliciter respectu corporum, ac subinde respectu omnium subjectorum, quæ afficere possunt, etiamsi sint minus perfectæ in gradu entis, quam spirituales proprietates. Sicut lumen corporis gloriosi materiale est, et minus perfectum simpliciter, quam naturale lumen intellectus, et nihilominus fortasse est supernaturale in entitate, id est, super omne lumen naturale, quod corporibus connaturale esse potest. Quod satis est ut ab Angelo naturaliter cognosci non possit, ita ergo de modo existendi corporis Christi Domini sub speciebus Eucharistiæ judicamus.

20. *Modus item quantitatis, si positivus est.* —Eodem modo sentio de modo existendi quantitatis sine subjecto in eodem Sacramento, si ille positivus est. Nam de hoc est controversia inter auctores. Multi enim existimant modum illum solum esse privationem inhærentiæ in subjecto, de qua facile admittimus cognosci naturaliter ab Angelo modo infra explicando. At vero si ultra carentiam illam, habet quantita consecrata peculiarem modum subsistendi, dico illum non cognosci ab Angelo naturaliter, directe; ac proprio, et quidditativo conceptu, propter idem fundamentum, quod Angelus non habet speciem innatam illius modi, et quod ille modus nulli rei potest esse connaturalis, quia non accidenti, nec etiam substantiæ, quia licet substantia habeat propriam subsistentiam, quam Angelus naturaliter cognoscit, est alterius rationis, et speciei, licet generalem quamdam convenientiam habeant. Nec potest ille modus accidentis, et accidentalis, per speciem modi substantialis naturæ subsistentis cognosci, nisi per quamdam proportionem, non tamen proprio conceptu, quia semper est species aliena. Sed objicitur, quia ille modus subsistendi accidentium, necessario sequitur, et quasi fluit ab ipsa entitate quantitatis, eo ipso quod illa privatur subjecto, inhærentia in illo: ergo non potest modus ille esse supernaturalis in sua qualicumque entitate. Nam ex naturali entitate quantitatis non potest supernaturalis modus resultare. Respondeo negando antecedens, quia ille modus positivus subsistendi accidentium, non potest ab entitate quantitatis resultare, aut fieri ullo modo, quia nec per se, et per propriam actionem: nam quantitas non est isto modo activa, nec

per naturalem dimanationem, quia accidens non est talis entitas, a qua naturaliter possit resultare subsistendi modus, cum naturaliter solum petat esse in alio.

21. *Prædictus modus quo pacto fieri intelligatur.* — Oportet ergo intelligere, illum modum per se fieri in quantitate supernaturaliter a Deo, vel solo, vel per verba consecrationis, tanquam per instrumentum. Quod quidem nemo negare potest, cum ad minimum sit certum, illum modum esse supernaturalem ex parte efficientis, quod satis est, ut non possit fieri, nisi a Deo supernaturali virtute fiat. Ergo non fit a quantitate quasi naturali emanatione, nam hoc repugnat cum supernaturali efficientia. Deus ergo volens conservare quantitatem ablata substantia, tribuit illi positivum subsistendi modum, quia sine illo esse non posset. Unde non recte dicitur hic modus necessario sequi ex ipsa entitate accidentis. Multoque magis improprie, ac falso dicitur, necessario sequi ex negatione substantiæ, seu subjecti, seu inhærentiæ in illo. Nam ex illis negationibus potius ex natura rei sequeretur non esse accidentis. Tum quia ex negatione non sequitur positivum per se loquendo, nisi fortasse tanquam ex termino a quo, vel tanquam ex dispositione materiali in suo genere priori natura, tunc autem necesse est, ut et positivum agens, et forma etiam positiva interveniant, et in suis generibus natura præcedant. Tum etiam quia multo minus ex negatione ordinis naturalis, qualis est negatio substantiæ, sequi potest positivum aliquid supernaturale. Igitur ex natura rei potius ex tali negatione seu destructione substantiæ, desito accidentium sequi deberet. Ut autem hæc non sequatur, Deus sua virtute facit supernaturalem modum, qui inhærentiam accidentis expellit, potius quam ad illius negationem sequatur.

22. *Ostenditur adhuc modum quantitatis non nisi supernaturaliter fieri.* —Unde ut modus ille sit supernaturalis, nihil refert altera disputatio, quæ hic sine causa miscetur, an illis accidentibus detur positivus subsistendi modus, quia subjectum eorum expellitur; vel e contrario, an accidentia fiant subsistentia, quia a substantia separantur, et inde sequatur substantiæ expulsio. Quidquid enim dè hoc puncto sentiatur, semper necessarium est, ut modus positivus subsistendi speciali actione a Deo fit supernaturaliter, et hoc ad solutionem argumenti satis est. Quia licet demus desitionem substantiæ ordine naturæ præcedere : modus subsistendi accidentis non sequitur ex natura rei ex tali negatione, sed sequitur ex omnipotentia Dei, supposita voluntate, quam habuit, conservandi illa accidentia separata, non obstante desitione subjecti, quod sine tali modo (ut supponitur) facere non potuit, aut noluit. Et quamvis hinc immediate solum sequatur, illum modum esse supernaturalem in ordine ad causam efficientem, hoc quidem defendimus, quia verum et necessarium est, et addimus, talem esse possit, illum modum, ut nulli creaturæ connaturalis esse possit, ut probatum est. Et ita etiam assertio inductione probata relinquitur, in his modis ordinis supernaturalibus, quos Deus fecisse novimus.

23. *Tertia conclusio.* — *Duobus modis cognoscitur aliquid, ut possibile.* — Dico tertio omnia hæc entia in sua substantia supernaturalia, ita superant intellectum Angeli, ut non possit solo naturali lumine evidenter cognoscere illa esse possibilia, etiam per media extrinseca, seu per alienos conceptus, et discursum formalem, vel virtualem. Duobus enim modis cognosci potest aliquam rem non existentem esse possibilem. Primo per propriam speciem abstractive, et essentialiter cognoscendo rem habentem veram essentiam, et naturam possibilem : et hunc modum in præcedentibus assertionibus exclusimus. Secundo potest id cognosci per signa, vel media extrinseca, ut ex uno effectu inferendo alium esse possibilem, vel ex non repugnantia inventa in aliquo opere juxta omnipotentiam Dei, eamdem possibilitatem colligendo, et de hoc modo loquimur in hac assertione, negamusque cadere sub naturalem cognitionem Angeli respectu rerum in substantia sua supernaturalium. Loquimur autem de cognitione evidenti, nam per conjecturam probabilem, non est inconveniens, ut naturaliter Angelus conjectare possit aliquid supernaturale esse possibile, ut si ex eo quod scit Deum esse omnipotentem et repugnantiam quam in aliquo opere non videt, conjectet illud opus esse virtute divina possibile, idque magis ex dicendis probabitur, secus vero est de cognitione evidenti, quia nulla sunt naturalia principia evidentia, ex quibus possibilitas hujusmodi rerum evidenter inferatur. Et in hoc sensu est assertio frequentius accepta a theologis, vel in dicto art. 5, q. 57, 1. p. D. Thomæ, vel de particularibus mysteriis disputantibus. Et ita potest imprimis fieri quædam inductio. Nam de mysterio incarnationis, in 1 tom., 3 p., disp. 3, sect. 1, ostendimus, a nullo intellectu creato, posse naturaliter cognosci, quod sit possibile. Idem

de visione beatifica ostendi in præc. tom., lib. 2, de Attributis Dei, c. 7, ubi licet non expresse de Angelis locutus fuerim, tamen rationes de omni creatura intellectuali procedunt. Et ex illo principio idem concluditur de omnibus donis gratiæ per se infusis, quin omnium est eadem ratio. Nam omnia sunt vel actus quoad substantiam supernaturales, vel habitus, qui ad illos ordinantur. Denique de mysterio Eucharistiæ, in 3, tom. p., disp. 46, sect. 7, dixi, non posse ratione naturali demonstrari esse possibile, quoad tria, nimirum, quoad existentiam accidentium sine subjecto, quoad modum existendi corporis magnæ quantitatis sub parvis speciebus panis, et præsertim totum in totis, et totum in qualibet parte specierum, et quoad actualem existentiam simul in cœlo, et in plurimis orbis partibus sub diversis hostiis consecratis, et ratio ibi facta de intellectu etiam angelico procedit. In his autem continentur omnia mysteria in suo esse supernaturalia, vel si alia latent in thesauris divinæ sapientiæ, eadem est de illis ratio, ergo.

24. *Prima objectio circa exemplum allatum de Eucharistia.* — Ut autem universalis ratio magis explicetur, et nova argumenta solvantur : objicitur primo de mysterio Eucharistiæ, quia Angeli cognoscunt naturaliter Deum esse omnipotentem, ergo cognoscunt posse omne id, quod fieri non repugnat. Sed possunt etiam evidenter cognoscere ea, quæ in hoc mysterio fiunt, non repugnare, ergo ex terminis ipsis creatis cognoscere possunt hoc mysterium esse possibile negative, id est, non repugnare, vel non esse impossibile, ergo ex omnipotentia Dei cognoscent illud esse positive possibile : nam possibile hoc modo non est nisi denominatio a potentia agentis. Primum antecedens in superioribus a nobis probatum est. Prima vero consequentia est evidens, quia ratio omnipotentiæ in hoc consistit, quod ad omnem effectum non repugnantem extendatur. Minor autem subsumpta cum altera consequentia, ita sunt accipiendæ, ut mysterium incarnationis, quod in Eucharistia quodammodo involvitur, et continetur, non comprehendant, quia in illo intrinsece includitur Deus, seu filius Dei, quem Angeli, neque comprehendunt, nec vident virtute naturali, et ideo naturaliter scire non possunt, an repugnet perfectioni ejus uniri substantialiter naturæ creatæ, nec an hoc possit fieri sine mutatione verbi. De aliis vero quæ pure creata sunt, probatur illa minor cum consequentia. Quia Angeli comprehendunt, verbi gratia, essentiam accidentis, et consequenter cognoscunt non pendere essentialiter ab actuali inhæsione ad subjectum : vident etiam accidens esse rem distinctam a subjecto, ergo vident clare in ipsis terminis, seu rebus cognitis, non repugnare, accidens sine subjecto conservari, ac subinde per divinam omnipotentiam id esse possibile. Idem argumentum fieri potest de quantitate, et modo existendi ejus in loco extenso, quia etiam illa duo in re distinguuntur, et modus non est de essentia quantitatis, quæ omnia evidenter cognoscit Angelus, ergo in illis evidenter cognoscit, non repugnare unum sine alio a Deo conservari, atque adeo mysterium Eucharistiæ esse possibile.

25. *Secunda objectio circa exemplum visionis beatificæ.* — Secundo principaliter objicitur de visione beata, quæ in sua entitate supernaturalis est, et nihilominus aliqui theologi sentiunt, ratione naturali posse demonstrari esse possibilem, nimirum Scotus, in 4, dist. 49, q. 8, quem sequitur Vasquez, 1, 2, disp. 21, c. 2, ubi utitur duabus rationibus, quas ego solvi sufficienter loco supra citato, et ideo illas omitto. Addit vero tertiam, quam ego loco eodem prætermisi, etiamsi a Scoto supra indicata fuerit, quia ejus difficultatem non sensit. Est autem ratio, quia Deus comprehenditur sub adæquato objecto intellectus angelici, ergo non repugnat ab eo intuitive videri. Antecedens supra probatum est a nobis, consequentia vero probatur primo, quia si Deus est objectum angelici intellectus, non repugnabit operari circa illud perfecte, aliter non satiabitur capacitas, et inclinatio illius intellectus, ergo poterit intuitive circa Deum operari, quia sola illa est cognitio perfecta. Secundo probatur eadem consequentia, quia non repugnat posse intellectum adjuvari, ut intra limites sui objecti adæquati ita perfecte operetur circa unum objectum, sicut circa alia. Ergo evidens est non esse impossibile, hominem ad Dei visionem elevari : et ita Angelum posse cognoscere illam visionem esse possibilem. Tertio aliter conficitur argumentum, quia Deus ut clare visibilis est objectum intellectus, esto intellectus non possit in illud tendere solis suis viribus, sed ut adjutus divino auxilio, ergo non implicat sic elevari. Antecedens probatur, tum quia alias non posset intellectus ad tale objectum elevari, quia non potest extra objectum illud est de se maxime intelligibile, et sub ente, quod est adæquatum objectum intellectus continetur. Probatur etiam prior consequentia, tum quia totum impedimentum,

propter quod intellectus non potest naturaliter videre Deum, non est ex parte objecti, sed ex defectu virium potentiæ : sed Deus potest elevare potentiam, ut operetur, quoties nec extra suum objectum operatur, nec excedit modum, quo circa alia objecta operari potest, scilicet intuitive. Tum quia si intellectus noster nec propriis viribus, nec divina virtute posset videre Deum, Deus ut clare visibilis non esset objectum nostri intellectus, cujus oppositum probatum est.

26. *Tertia objectio.* — Tertia quoque principalis objectio est, quia Angeli cognoscunt potentiam Dei esse infinitam, ergo sciunt evidenter Deum posse facere plura, et perfectiora, quam fecit, ergo sciunt posse facere alium ordinem rerum superiorem his omnibus, quos fecit, ergo revera cognoscunt naturaliter Deum posse facere entia pertinentia ad ordinem gratiæ, ac subinde alia supernaturalia esse possibilia, quamvis distincte non cognoscant qualia sint. Et hoc confirmant adducta in præcedenti objectione, tum quia visio clara Dei est supernaturalis in sua entitate, unde si illam esse possibilem Angelus naturaliter cognoscit, non est cur de aliis omnibus hoc cognoscere non possit : tum etiam quia illa visio est finis omnium aliorum donorum supernaturalis ordinis : si ergo finis cognoscitur possibilis, non poterunt latere media etiam, vel proxime ordinata ad illum finem, vel etiam possibilia. Confirmatur secundo, quia remissio peccatorum est opus gratiæ et supernaturale, et tamen videtur evidens possibile esse per divinam potentiam, ergo idem erit de cæteris.

27. Ad has objectiones concedimus id, quod in omnibus assumitur, Angelum evidenter cognoscere, potentiam Dei esse infinitam simpliciter, ac proinde esse Deum omnipotentem, ut ex parte sua non sit impotens ad agendum, quidquid ex se fieri non repugnat. Negamus autem Angelum evidenter cognoscere, quidquid non repugnat, supra rerum naturas fieri. In quo sunt attente duo distinguenda, videlicet, non esse evidens aliquid repugnare, et esse evidens illud non repugnare, manifestum est enim ex terminis hæc duo esse diversa, tanquam affirmativum et negativum, et unum non sequi ex alio, nam plus requiritur ad positivam evidentiam non repugnantiæ, quam ad carentiam evidentiæ, de ipsa repugnantia. Nobis enim non est evidens materiam repugnare esse sine forma, aut substantiam animæ sine intellectu, imo probabilius esse credimus hæc, et similia non repugnare, nihilominus tamen non est nobis evidens, ibi non latere aliquam repugnantiam. Et simili modo nos non possumus evidenter probare, mysteria nostræ fidei non esse impossibilia, convincimus tamen evidenter, non demonstrari impossibilia, ac subinde in eis evidentem repugnantiam non inveniri.

28. *Objectiones factæ quid vero assumant.— Ad objectionem primam in numero quarto.* — Sic ergo ad exempla in prima objectione adducta respondeo, solum probare, Angelum non cognoscere evidentem repugnantiam in illis, non tamen ostendunt evidenter cognoscere, quod non repugnent. Unde in exemplo de accidentibus, Angeli quidem evidenter vident quantitatem reipsa distingui a substantia, si revera ita distinguitur, et fortasse etiam vident modum inhærentiæ actualis esse in re distinctum ab entitate quantitatis, ac subinde non esse genus, vel differentiam ejus specificam, et in hoc sensu non esse de essentia ejus. Ex quo etiam non vident claram repugnantiam in hoc, quod quantitas sine substantia conservetur. Non tamen propterea vident evidenter id non repugnare, quia non est ipsis evidens quantitatem esse capacem aliter existendi, seu per se subsistendi : nec etiam est illis evidens, an possit utroque modo carere, et fortasse magis apparet hoc repugnare. Unde tandem non vident evidenter illam dependentiam a subjecto, quæ est in genere causæ materialis, non esse ita essentialem accidenti ad existendum, ut possit aliter suppleri, seu ut non repugnet quantitati sina illa existere. Idem cum proportione et in altero exemplo de separatione inter quantitatem, et modum ejus existendi in loco cum extensione, quia licet illa duo in se sint aliquo modo distincta, non statim fit evidens, non repugnare, quod in re separentur, quia separatio illa forte fieri non potest, vel sine alio modo positivo superioris ordinis, quem Angelus non agnoscit saltem evidenter, esse possibilem, vel sine penetratione partium quantitatis, de qua etiam non est evidens non repugnare. Unde sicut fieri potest, ut Angelus cognoscat aliqua duo extrema, verbi gratia, humanitatem, et Deum, et non videat repugnantiam claram in hoc, quod substantialiter uniantur, et nihilominus non evidenter videat in eo non esse contradictionem, seu repugnantiam : ita etiam fieri potest, ut videns duo unita, in quorum separatione claram repugnantiam non agnoscat, non videat evidenter, non implicare unum sine alio conservari, aut rem sic existentem alio etiam

modo posse existere. Nec est necessarium, ut Angelus videns duo talia extrema, evidenter cognoscat omnia principia, ex quibus pendet scire, an implicet contradictionem uniri, vel separari. In quo idem sentit pater Vasquez, 1 p., disp. 214, cap. 3, num. 14.

29. *Resolutio contra secundam objectionem in num. 25 factam. — Prima ratio. — Secunda ratio.*—Hæc doctrina eodem plane modo locum habet in secunda objectione de visione beatifica, nec discursus ibi facti plus persuadent. Ideoque longe verius existimo non posse Angelos, nedum homines solo naturali lumine intellectus evidenter cognoscere visionem Dei claram esse Angelo, vel animæ possibilem, ut frequentius theologi sentiunt, 1 p., q. 12, a. 1, et 4, et 1, 2, q. 3, art. 1, ubi Medina, et Supplem., Gabriel in 4, dist. 49, q. 1, a. 3, dub. 2, Salas, 1, 2, q. 3, tract. 2, dist. 2, sect. ult., num. 73, et idem dixi, in præc. tom., libro 2, de Attrib., cap. 7, et nunc vim, aut efficaciam in rationibus objecti non invenio. Nec etiam video, quo modo possit consequenter affirmari, nos vel Angelos posse evidenter cognoscere visionem beatam esse possibilem, et negari, charitatem et alios habitus infusos et sanctificantes per justitiam inhærentem posse evidenter cognosci esse possibilia, ut aperte negat pater Vasquez, in 1, 2, ubi supra, quia etiam non negat visionem beatam esse supernaturalem quoad substantiam.

30. *Principium ad visionem beatam quod demonstrari nequit.* — Deinde ut demonstretur, visionem beatam esse possibilem, necesse est ut possit evidenter probari, aliqua principia vera esse, quæ profecto, quantum assequi possum, naturali lumine demonstrabilia non sunt. Primum est, *quod possit creatura elevari ad eliciendum actum vitalem, quem per naturales vires sui intellectus, aut voluntatis elicere non possit.* Hoc enim principium necessarium est, ut visio clara Dei possibilis creaturæ sit. Suppono enim intellectum creatum non habere sufficientem virtutem activam naturalem ad illum actum eliciendum, ergo ut sit evidens illum actum esse possibilem, necesse est, ut sit etiam evidens non repugnare potentiam elevari ad eliciendum actum vitalem, per potestatem extrinsecus datam, vel omnino, ut aliqui volunt, vel saltem in principaliori principio, concurrente simul partialiter ipsa potentia, vel per virtutem naturalem, ut talis est, vel ut potestatem quamdam obedientialem habet. Unde autem quæso potest esse evidens naturaliter, aliquem ex istis modis esse possibilem, seu non repugnantem. Nam de omnibus sunt opiniones inter theologos, et quilibet illorum a quibusdam possibilis, ab aliis impossibilis judicatur. Nam, quod actus ille vitalis, et constituens intellectum formaliter intelligentem eliciatur in intellectu, vel ab intellectu per solam virtutem activam extrinsecam, vel extrinsecus additam, multi probabilissime censent repugnare, quia est contra rationem vitalis actionis. Alii putant, esse impossibile, intellectum per potestatem activam naturalem, ut naturalis est, elicere illum actum quoad substantiam supernaturalem, sive ut totale, sive ut partiale principium, quia non potest naturalis potentia ullo modo extra suam sphæram operari. Alii vero magnam repugnantiam in illa potentia obedientiali inveniunt, et maxime in activa, nec facile potest suaderi, nisi ex principiis fidei, nedum sine illis quod sit possibilis demonstrari. Si ergo nullus modus verificandi illud principium potest evidenter ostendi possibilis, quomodo possibilitas illius principii poterit demonstrari : vel sine illo principio demonstrato quomodo evidens fiet, illum actum videndi Deum esse possibilem ? Qui discursus de hominibus maxime procedit : tamen quantum assequi possumus, idem probat de Angelis.

31. *Alterum principium simile, et bipartitum. — Dictum principium demonstrari nequit quoad primam partem.* — Secundum principium est, *vel non repugnare, infundi a Deo speciem supernaturalem repræsentantem ipsum sicut est vel certe ipsam Dei essentiam per seipsam supplere vicem speciei in intellectu creato.* Alterum enim necessarium est, uti actus videndi Deum, ergo alterum debet esse possibile, ut visio sit possibilis, ergo alterum debet demonstrari possibile, ut visio possibilis demonstretur. At vero de neutro illorum principiorum potest evidenter ostendi, non involvere repugnantiam. De specie, inter homines probatur experientia, nam multa, et magna ingenia, et sapientissimi viri, non solum non crediderunt demonstrari posse, quod talis species non repugnet, sed etiam putarunt, probabilius ostendi esse impossibilem. Deinde, qui putant illam esse possibilem, supponunt ex fide visionem esse possibilem, et inde colligunt etiam speciem esse possibilem. Hactenus autem non vidi rationem aliquam, quæ a priori, vel ex aliis principiis, vel non supponendo possibilitatem visionis, cum sufficienti probabilitate suadeat, illam speciem esse possibilem, nedum cum evidentia. Accedit quod illa species futura

esset, quoad substantiam supernaturalis, ut fatentur, qui illam concedunt esse possibilem, sed non potest demonstrari etiam ab Angelo, supernaturales formas esse possibiles, ut dictum est, et respondendo ad tertiam objectionem magis confirmabitur, ergo ex parte speciei non potest illa possibilitas demonstrari.

32. *Neque item demonstrari quoad secundam.* — De altera igitur parte, nimirum esse possibile essentiam ipsam Dei per seipsam vicem speciei supplere, quomodo possit evidenter demonstrari non video; non desunt enim theologi, qui contendant demonstrare id esse impossibile : vel quia tunc essentia divina ageret aliquid ad dextera immediate, et per seipsam, seu quia est, et non tantum quia vult, ac subinde ex necessitate naturæ, quod repugnat : vel quia non potest essentia divina uniri intellectui per modum formæ, etc. Quæ rationes licet parum valeant, et ita solvantur, ut evidenter ostendatur, id non probari impossibile, nunquam tamen possumus positive ostendere evidenter, id non repugnare. Quia nullum est principium evidens, ex quo id evidenter colligatur, nec etiam apparet, unde Angeli illud habere possint. Et ratio est, quia non cognoscimus naturaliter Deum prout est in se, et ita non scimus evidenter, an per suam essentiam immediate, ut essentia est, possit aliquid efficere, nec an essentia, ut talis est, obediat, ut sic dicam, in agendo voluntati, nec etiam evidenter scimus, an unio possit præcedere inter intellectum, et essentiam, vel an sine prævia unione vera possit essentia constituere intellectum in actu primo ad videndum ipsam. Quocirca sicut de mysterio incarnationis dicebamus, saltem ex parte alterius extremi, scilicet Verbi divini non posse evidenter sciri naturaliter, an sit possibile, quia verbum ipsum non videtur, non quomodo sine sui mutatione alteri substantialiter uniri valeat : ita de mysterio visionis Dei, quia involvit peculiarem respectum ad ipsum Deum in seipso, ex parte illius non habemus principium, quo evidenter ostendamus esse Deum visibilem ab intellectu creato, vel per speciem, vel sine specie.

33. *Tertia ratio.* — Tertio ut visio Dei evidenter ostendatur possibilis, necessarium est evidenter cognoscere esse posse respectu Dei distingui visionem intuitivam, seu quidditativam, a comprehensiva, sed hoc vix potest naturaliter percipi, nedum evidenter demonstrari, ergo neque illud prius. Major probatur, quia non solum certum est, sed etiam evidens, Deum non posse comprehendi a creatura, ergo ut sit evidens posse videri, opus est ut possit etiam evidenter ostendi posse claram Dei visionem sine comprehensione subsistere, et ab illa separari. Minor autem probatur ex difficultatibus, quas in explicanda illa differentia theologi patiuntur, quas certe magis ex principiis creditis, quam ex evidentibus solvunt : ideoque magis ostendunt eas non concludere, quia sumunt principia, quæ non possunt nobis esse evidentia, eo quod sint de rebus divinis, prout sunt in se, quam evidenter, et directe probent, falsum assumere, aut concludere.

34. *Declaratur proxima doctrina.* — Et declaratur ex re ipsa a paritate rationis, nam Deus est objectum simplicissimum, et maxime indivisibile, ejusque essentia et quidditas omnia sua attributa simplicissime complectitur, quam excellentiam nullus homo, vel Angelus naturaliter assequitur prout in se est, ergo sicut non potest habere principium quo evidenter ostendat, posse videri sine comprehensione: cum videri non possit, quin totus, et quidquid est de essentia ejus, videatur. Distinctiones autem illæ de videre totum, aut totaliter, vel de visione omnium, quæ sunt formaliter, vel eminenter, quibus solet illa distinctio inter visionem, et comprehensionem declarari, licet sufficiant, ut ostendatur evidenter identitas inter visionem, et comprehensionem, non tamen sufficiunt, ut evidenter ostendatur, illas esse distinctas, et in re ipsa separabiles. Quia nullum est principium, quo evidenter ostendatur, aut per visionem Dei videri res alias, quæ in ipso tantum eminenter continentur, aut videri tantum eminentias earum (ut sic dicam) quæ in Deo sunt formaliter, et sunt essentiales, et omnino idem, ac propterea necessario videntur, si videtur Deus prout in se est. Et consequenter non cognoscitur evidenter, quomodo possunt in tam simplicissimo objecto illa duo, scilicet videre totum, vel totaliter distingui. Atque hæc ratio inde fiet evidentior, quod per illam evidenter enervatur, et debilis ostenditur ratio, qua possibilitas visionis beatificæ naturaliter demonstrari putatur, ut respondendo ad illam plane constabit.

35. *Dissolvitur ratio in secunda objectione proposita, in n. 25.—Ad primam probationem.* —Ad rationem ergo secundo loco objectam negamus posse Angelum naturaliter cognoscere cum evidentia visionem beatam esse possibilem, facit enim illa ratio cum aliis alibi tractatis nonnullam conjecturam, non tamen evidentiam, imo nec illationem multum cogentem. Unde dato illo antecedente, quod

Deus absolute loquendo contineatur sub objecto adæquato intellectus angelici, negatur consequentia, scilicet posse videri. Ad primam probationem dico, posse esse objectum naturale alicujus potentiæ, et repugnare, ut ab illa perfecte videatur. Et ad inconveniens, quod non satiaretur perfecte capacitas intellectus. Imprimis hoc non esset magnum incommodum, licet admitteretur, quia hoc ipsum pertineret ad naturalem imperfectionem naturæ, non ad impotentiam Dei. In rigore tamen non est bona consequentia. Quia capacitas intellectus creati non extenditur proxime ad illud objectum, præsertim prout in se est, sed proxime est ad talem actum, quem potest efficere circa tale objectum, et consequenter ad objectum, ut per talem actum potest attingi. Hæc ergo capacitas repleri potest naturaliter, quia ad visionem intuitivam non extenditur.

36. *Prædictæ probationis defectus ostenditur.* — Et defectus rationis ostenditur in comprehensione : nam si illatio bona esset, probaret etiam non repugnare Angelum comprehendere Deum. Probatur, quia habet pro objecto Deum, ergo non repugnat cognoscere illum perfecte, ergo comprehensive, quia sola comprehensio est perfecta cognitio cujuscumque objecti. Ergo sicut non est inconveniens, ut repugnet potentiam comprehendere aliquid sub objecto, sub adæquato comprehensum, ita nec quod repugnet illud intueri, vel saltem oppositum non demonstratur evidenter. Denique declaratur id amplius, capacitatem distinguendo: aut enim est sermo de capacitate naturali, aut de obedientiali. De priori dico potentiam non semper esse capacem naturaliter perfectæ operationis circa quodlibet particulare objectum sub suo adæquato comprehensum. Nec oppositum est evidens, imo nec verum, quia intellectus creatus non habet naturalem potentiam ad videndum Deum : et ita naturalis capacitas expletur sine actu perfecto cognoscendi Deum, non solum qui sit comprehensio, sed etiam qui sit visio Dei. Si vero sit sermo de capacitate obedientiali, respondeo naturali lumine non cognosci evidenter talem capacitatem (præsertim activam) esse in rebus, et ideo licet intellectus habeat hanc capacitatem ad visionem Dei, nihilominus Angelus non cognoscit evidenter illam habere, aut quod non repugnet habere illam, et per visionem expleri.

37. *Ad secundam probationem in eodem n.* 25.—Ad secundam probationem, cum in antecedenti sic sumitur: *Non videtur repugnare intellectum adjuvari*, etc., potest hoc ut sonat tantum negative intelligi, nimirum, non esse evidentem repugnantiam, et sic facile posset concedi antecedens, et negari consequentia, quia, ut dixi, ex eo quod repugnantia aliqua non sit evidens, non sequitur oppositam non repugnantiam esse evidentem : nam fieri potest, ut neutra sit evidens, scilicet nec repugnare, nec non repugnare, ut in nobis experimur in multis, et idem potest in Angelis contingere, ut arguens etiam alibi fatetur, ut jam allegavi. Addo vero, etiam illud antecedens, ut generaliter assumitur, non esse verum, scilicet, *non videri repugnare, posse intellectum adjuvari, ut intra limites sui objecti adæquati* tam perfecte operetur circa quodcumque objectum, sicut circa alia. Nam in comprehensione hoc aperte falsum invenitur. Angelus enim multas creatas substantias comprehendere potest, ergo si potest juvari, ut æque perfecte cognoscat Deum sub adæquato objecto sui intellectus comprehensum, ac substantias alias cognoscit, poterit juvari, ut Deum comprehendat. Quod si respondeatur, in comprehensione inveniri specialem repugnantiam: ex hoc ipso concludimus, illud universale principium non esse formaliter verum, sed ut sit verum, addendum esse, nisi aliunde repugnet. Posito autem hoc, addito ut ad visionem Dei applicetur, oportebit ostendere in illa visione non inveniri repugnantiam : male ergo illud principium assumitur ad probandam possibilitatem, vel non repugnantiam visionis, cum supponi debeat, ut illud subsistat.

38. *Expenditur sensus argumenti in n.* 25, *confecti.* — In tertio argumento consideranda est propositio, quæ in majori assumitur, et demonstrationis (ut dicitur) totum fundamentum est, scilicet, *Deus ut clare visibilis, est objectum intellectus.* Primo enim vel illa propositio assumitur, ut evidens absolute, et ex sola ratione naturali, vel assumitur tantum, ut credita, seu (quod perinde est) ut ex creditis evidenter illata. Si in priori sensu sumitur, fiat propositio modalis, ut consequenter ratio procedat, scilicet, *Evidens est Deum, ut clare visibilem contineri sub objecto intellectus,* seu *esse unum ex objectis intellectus.* Et sic negatur major, nam licet propositio de inesse, scilicet Deus clare visus est objectum intellectus, sit vera, non est tamen naturaliter evidens, et ita modalis est falsa. Et attente rem considerando, si propositio in illo sensu assumitur, petitur principium in ratione, et quod probandum est,

assumitur. Nam Deum esse clare visibilem aliqua via, sive propriis naturæ viribus, sive superadditis, et visionem Dei esse possibilem, idem sunt, quia Deum esse visibilem, est denominatio extrinseca a visione possibili. Quod si quis respondeat, illam reduplicationem, seu specificationem ita sumi ut visibile, solum dicat non repugnantiam ex parte Dei, tam ut objecti motivi, quam ut terminativi, ut videatur. Respondemus imprimis, id non satis esse, ut dicatur absolute Deus esse objectum visibile intellectu creato, nisi supponatur visio ejus possibilis. Deinde dicimus illamet non repugnantiam ex parte Dei in ratione objecti saltem motivi, non esse evidentem, ut declaratum est.

39. *Ad probationes antecedentis dicti argumenti.*—Ad probationes ergo illius propositionis illo in sensu assumptæ, respondebitur facile. Ad primam enim dicitur, ex negatione illius modalis propositionis non sequi, intellectum creatum non posse ad visionem Dei elevari, sed sequi non esse evidens, intellectum creatum posse ad illam visionem elevari, et hoc concedimus, ac propugnamus. Quod si quis argumentetur, Deus continetur sub objecto intellectus, ergo Deus ut clare visibilis est objectum intellectus. Respondetur, consequentiam non esse formalem, nec evidentem, quia ut absolute sit objectum intellectus, satis est ut per aliquem actum intellectus attingi possit, ut vero Deus, quatenus visibilis, sit objectum intellectus, opus est, ut per visionem attingi possit, ex priori enim generali affirmatione non sequitur hæc particularis, et ideo potest antecedens esse evidens, et non consequens. Ad secundum vero dicimus, Deum esse quidem maxime visibilem, sed intellectui proportionato: non est autem evidens, esse sic visibilem ab intellectu inferioris ordinis. Sicut non est visibilis visu corporeo propter improportionem, licet enim non sit æqualis improportio, nec in re sit eadem ratio, non est tamen evidens. illam improportionem, et excessum talis objecti, ad intellectum creatum non esse sufficientem, ut simpliciter invisibile ab illo sit, sicut constat esse invisibile ab eo naturaliter. Unde quod in eadem probatione additur, Deum ut clare visibilem contineri sub ente, quod est adæquatum objectum intellectus, si intelligatur, hoc esse evidens, falsum est, quia licet ratio entis, ut sic, objectum sit intellectus, tamen naturaliter non est objectum adæquatum secundum omnes differentias, et modos entis, quod sub se comprehendit. Nam unio hypostatica continetur sub ente, et tamen non continetur sub ente, ut est adæquatum objectum naturale intellectus, unde non potest naturaliter cognosci evidenter, unionem hypostaticam esse visibilem ab intellectu intuitive, quia si non potest cognosci evidenter possibilis, quomodo cognoscetur evidenter visibilis intuitive, cum nihil videri possit, nisi quod existit, loquimur enim de vera, et non de apparente visione.

40. *Ad productiones consequentiæ ejusdem argumenti.*—Quod si illa fundamentalis propositio, et reliquæ consequenter assumptæ in dicto argumento non sumantur in eo sensu, sed tantum ut propositiones veræ de inesse, et ut cognitæ ex creditis, sic inutiles sunt ad concludendum intentum. Sic enim dato illo antecedenti, scilicet, Deum ut clare visibilem esse objectum intellectus, et data consequentia, scilicet non repugnare Deum videri : non concluditur, quod intenditur, scilicet, evidenter inde cognosci visionem Dei esse possibilem, quia hoc non infertur ex illo antecedenti simpliciter sumpto. Unde si in hoc sensu fiat illatio, negatur consequentia, quia sicut antecedens non est evidens, ita nec consequens. Et ad primam probationem consequentiæ dicitur primo, Deum quidem non posse videri naturaliter ab intellectu creato, ex defectu virium ejus, nihilominus tamen illam impotentiam etiam esse fundatam in objecto, quia est Deus, non ob defectum intelligibilitatis ejus, sed potius propter excessum, et ex hac parte non esse evidens, an excellentia illius objecti tanta sit, ut a nulla virtute finita, cujuscumque perfectionis sit, vinci seu attingi possit, sicut etiam comprehendi non potest, et ideo etiam ex parte objecti non esse evidens, visionem creatam talis objecti esse possibilem. Secundo dicitur, licet secundum fidem verum sit, defectum virium potentiæ posse per gratiam, seu lumen gloriæ suppleri, hoc tamen non esse evidens, ut probavi. Neque hujus affertur probatio. Nam quæ insinuatur, quia tunc non elevaretur potentia extra objectum adæquatum, nec ultra modum sibi possibilem circa alia objecta, nihil probat, tum quia sub eadem forma argumentandi concluderetur posse elevari creatum intellectum per Dei adjutorium ad comprehensionem Dei, quia etiam tunc non elevaretur extra adæquatum objectum, nec ultra modum possibilem circa alia objecta, nam multa alia potest intellectus naturaliter comprehendere. Tum etiam quia tunc elevaretur potentia ultra objectum connaturale, et

ultra modum, quo potest illud naturaliter attingere. Non est autem evidens posse sic elevari, licet fide credatur, ut ostendi. Et ita secunda etiam probatio nihil valet ad probandum esse evidens, Deum ut clare visibilem esse objectum nostri intellectus, sed probat tantum recte id sequi ex illo principio fidei, quod Deus possit elevare intellectum ultra totum ordinem naturalium cognitionum : nam inde solum fit, Deum ut clare visibilem esse objectum intellectus elevati. At quod intellectus possit esse elevatus, non est evidens : neque hujus evidentiæ ostensionem, aut vestigium in toto illo discursu invenio.

41. *Ad tertiam objectionem principalem in n.* 26. — Ad tertiam principalem objectionem respondetur, ad summum concludere, Angelum naturaliter cognoscere, Deum perfectiores semper effectus posse creare, quam creaverit. Quamvis enim hoc etiam aliqui theologi vel negaverint, vel in dubium revocaverint, nihilominus videtur certe evidenter concludi ex infinitate simpliciter omnipotentiæ divinæ, cui nullus effectus creatus adæquatus esse potest. Negatur autem inde probari, vel recte inferri, præsertim cum evidentia, posse Deum creare alium ordinem, vel gradum rerum, qui naturalis non sit. Nam hoc non sequitur evidenter ex illo principio infinitatis potentiæ Dei. Nam ad infinitatem potentiæ Dei non solum in modo operandi per creationem, sed etiam in objecto creabili, credi posset sufficere, ut possit substantias in infinitum plures et perfectiores essentialiter, creare. Unde quoad hoc primam consequentiam concedimus, scilicet, posse Deum plura, et plura semper facere. At secunda consequentia, scilicet, ergo potest producere entia alterius ordinis utique gratiæ, et supernaturalis, non est evidens, nec bona, seu formalis. Quod patet ratione proxime facta, et declaratur exemplo, quia nunc etiam potest Deus facere perfectiora, quam fecit, et tamen non possumus inde inferre evidenter, vel posse Deum facere visionem Dei in sua specie perfectiorem, vel alium ordinem rerum ordini gratiæ superiorem, quia fortasse nullus est possibilis præter unionem hypostaticam.

42. *Ostenditur defectus secundæ consequentiæ prædictæ objectionis principalis.* — Unde licet illa consequentia materialiter fiat, difficilem habet probationem, necdum evidentem. Declaratur et probatur : nam imprimis etiam inferri posset hoc modo, Deus semper potest perfectiores substantias facere, ergo potest facere alium ordinem substantiarum supernaturalium, quæ suis viribus Deum videre possint. Est enim eadem forma inferendi. Quod si hæc illatio negetur, propter specialem repugnantiam talium substantiarum, eadem ratione poterit quis negare eamdem consequentiam, in quocumque genere entium fiat : affirmando etiam esse repugnantiam in hoc, quod dentur accidentia alterius ordinis ab omni ordine substantialium creaturarum : seu quæ illis naturalia non sint. Nam Scotus etiam negare videtur dari accidentia in sua entitate supernaturalia, nec contrarium poterit cum evidentia demonstrari. Ergo ex sola infinitate potentiæ Dei non statim est evidens, esse posse entia supernaturalis ordinis, quia esse debent vel substantia, vel accidentia, sed substantiæ esse non possunt : et inde fit nec de accidentibus esse evidens, quod sint possibilia in suis entitatibus supernaturalia, quia accidentia essentialiter, et connaturaliter respiciunt substantiam immediate, vel mediate, et ideo videri possunt, connaturaliter respicere debere subjectum ejusdem ordinis, ac proinde quod sicut substantia non potest esse supernaturalis, ita nec accidens esse possit, quia nec in substantia potest esse capacitas naturalis ad entitatem superioris ordinis, nec obedientialis est evidens, neque etiam quod accidens possit habere connaturalem aptitudinem ad subjectum sibi non proportionatum. Quæ argumenta licet non ostendant impossibilitatem in his accidentibus, nihilominus ostendunt non posse evidenter ostendi talia accidentia esse possibilia, aut comprehendi sub objecto non repugnante, ac proinde, nec ex sola infinitate omnipotentiæ Dei demonstrari hæc accidentia esse possibilia.

43. *Ad primam confirmationem in eodem n.* 26, — *Ad secundam confirmationem ib.* — Et hoc potest confirmari ex dictis in præcedenti objectione retorquendo priorem confirmationem tertiæ objectionis. Quia demonstrari non potest visionem beatificam esse possibilem, ergo nec alia dona gratiæ. Probatur consequentia, tum quia omnia sunt ejusdem ordinis, tum etiam quia omnia alia ad visionem, ut ad finem ordinantur, unde nisi demonstretur finis possibilis, nec principia, vel media demonstrari possunt : tum denique quia rationes factæ de visione in amore, et omni alio actu intellectus et voluntatis supernaturalibus, quoad substantiam cum proportione locum habent : si autem actus non demonstrantur possibiles, multo minus habitus, qui solum sunt propter actus. Ad alteram denique confirmationem, de remissione peccatorum, dicimus, duobus modis posse

intelligi remitti peccatum: uno modo per actionem physicam productivam gratiæ, vel solam, vel cum morali remissione, vel per solum moralem modum divinæ condonationis. Priorem modum negamus esse evidenter possibilem, sicut etiam est impossibile naturaliter cognoscere, homines peccando aliquam gratiæ qualitatem amittere, sed sola revelatione id creditur. De posteriori modo esto admittatur evidenter possibilis, non erit contra nostram assertionem, quia ille non esset effectus physicus, sed moralis, nec dici posset supernaturalis quoad substantiam, sed solum liber, ac voluntarius Deo, ut omittam multos theologos, dubitare, an ille modus sit possibilis, de quo alias.

44. *Quarta conclusio. — Probatur primo in universum.* — Quarto dicendum est, etiam postquam effectus in substantia supernaturales facti sunt, non posse Angelum per signa, vel conjecturas evidenter cognoscere abstractive tales effectus esse factos, nisi evidentia in testificante intercedat. Ita sentiunt frequentius Thomistæ, et alii theologi pro cæteris assertionibus allegati. Ratio autem generalis est, quia supponimus, hæc mysteria, seu entia per se supernaturalia, etiam postquam facta sunt, non cognosci naturaliter in seipsis per proprias species, ut ostensum est, sed non habent effectus per quos evidenter cognosci possint, etiam quoad solam existentiam confuse cognitam, ergo nullo modo cognosci possunt evidenter, secluso testimonio alicujus infallibili, de quo in fine dicam. Consequentia probatur, quia cognitio a posteriori evidens non potest esse, nisi per effectus, qui necessario a tali causa pendent, neque enim cogitari possunt alia signa, quæ naturaliter, ac infallibiliter talem rem demonstrent, quæ non sint effectus ab illa necessario dependentes. Probatur ergo minor, quia vel illi effectus sunt in substantia supernaturales, vel naturales: si supernaturales, etiam ipsi non poterunt evidenter cognosci, nisi per alios effectus, de quibus idem argumentum redibit: si vero sint naturales, non poterunt evidenter indicare causam in substantia supernaturalem. Nam entitas naturalis per se a supernaturali non pendet. Imo licet naturalis effectus supernaturali modo fiat, et ille possit ex circumstantiis, et indiciis evidenter cognosci, ut in sequentibus videbimus, nihilominus non potest esse medium sufficiens ad perveniendum in evidentem cognitionem alicujus effectus in substantia supernaturalis, qui factus jam sit. Quia multo facilius est, rem naturalem fieri modo supernaturali, quam rem absolute supernaturalem fieri, et ideo nunquam illud prius pendet necessario ab hoc posteriori, vel certe illa tam necessaria dependentia non potest naturaliter esse evidens, cum res ipsæ supernaturales, prout in se sunt, nunquam naturaliter cognoscantur.

45. *Probatur secundo specialiter.—Ex mysterio incarnationis. — Ut ex mysterio Eucharistiæ probetur, objicitur primum.*—Hujus rationis efficacia, descendendo ad particularia mysteria, et quasi inductione facta, melius innotescet, et obiter difficultates occurrentes attingetur, et expedientur. Discurremusque per tria præcipua opera supernaturalia, quæ sunt Incarnatio, Eucharistia, et gratia sanctificans, cum actibus suis. De incarnatione res est manifesta, quia nullum effectum physicum, et naturaliter cognoscibilem habuit, qui non possit a Deo per purum hominem fieri, et ideo ex solis effectibus, vel miraculis, aut signis Christi, non poterat evidenter cognosci divinitas Christi, seu quod humanitas ejus esset Deo personaliter unita, ut in secundo tomo, tertiæ p., disp. 81, sect. secunda et tertia, late dixi, et brevius, in 1 tomo, disp. 3, sect. secunda: ubi etiam attigi difficultatem illam vulgarem, quia Angeli naturaliter cognoscebant carentiam subsistentiæ creatæ in Christi humanitate, quam ibi sufficienter solvi, et ideo de illo mysterio hic plura dicere non est necesse, præsertim quia quoad hoc mysterium nulla est in assertione controversia.

46. Circa mysterium autem Eucharistiæ fit similis objectio, quia Angelus etiam malus naturaliter videt, post conservationem non esse substantiam panis sub speciebus consecratis, ergo videt accidentia esse sine subjecto, ergo videt esse per se subsistentia, et sic videt habere quemdam modum existendi supernaturalem, licet modum ipsum in se, ac directe, vel essentialiter non videant. Consequentiæ videntur clare; antecedens autem probatur, quia positivum, et negatio, seu privatio ejus, sunt ejusdem ordinis, et per species ejusdem ordinis cognosci possunt: sed substantia panis est ens naturalis ordinis, ergo et absentia panis est ejusdem ordinis, ergo sicut substantia naturaliter videtur ab Angelo, quando illa existit, ita etiam naturaliter videtur ejus carentia, quando destructa est. Simile argumentum fit de ipso Christi corpore, et præsentia ejus. Nam imprimis anima Christi etiam ut informans corpus, et corpus ipsum etiam ut animæ unitum, et ut affectum quantitate, sunt entia na-

turalia, et ideo ab Angelo sub speciebus cognoscuntur. Deinde evidenter videt Angelus quantitatem corporis Christi, licet extendat partes corporis Christi in se, ibi tamen non extendere illas in ordine ad locum, ac subinde carere peculiari modo extendendi partes, quem in cæteris quantitatibus habet. Nam ille modus res naturalis est, ergo et carentia est ejusdem ordinis, unde æque cognosci naturaliter potest. Ex quo tandem evidenter concludet Angelus, corpus Christi habere ibi alium modum existendi supernaturalem, licet fortasse ipsum modum directe, et intuitive, vel quidditative non cognoscat.

47. *Prima responsio ad objectionem positam.—Negatio non est in se directe repræsentabilis.*—Ad quam objectionem imprimis generaliter respondeo, ex toto illo discursu non concludi Angelum cognoscere aliquid supernaturale quoad substantiam: et ita non procedere contra assertionem, imo converti posse ad confirmandam illam isto modo. Nam si in illo mysterio jam facto aliquid per se supernaturale cognosci posset evidenter, maxime per dictos discursus, sed illi non sufficiunt ad cognitionem positive (ut sic dicam) evidentem, sed ad summum ad magnam suspicionem, qua ex uno effectu supernaturali, quemadmodum conjectura fiat, quod non repugnet aliquid supernaturale altioris ordinis ibi esse factum, ergo. Minor cum tota ratione ostendetur, respondendo ad singula. Et quidem in priori parte, negari potest Angelum evidenter cognoscere ibi non esse substantiam panis, directe, et in se illam carentiam videndo, sed tantum id conjectare virtuali discursu, cui potest in rigore falsum subesse. Nam Angelus non habet propriam speciem privationis, seu negationis substantiæ, ut illam directe videre possit, quia sola negatio nihil est in se, et ideo non est in se directe repræsentabilis, per speciem intelligibilem, nec etiam habet negatio realem existentiam, ad quam possit intellectualis cognitio intuitiva directe terminari, ergo non videtur directe, et in se intuitive, ad eum modum, quo substantia prius existens videbatur. Nihilominus tamen cognosci potest evidenter, per aliud, et secundum quamdam reflexionem intellectus supra seipsum. Nam deficiente ibi substantia Angelus non cognoscit illam, et tunc quasi per reflexionem actu positivo et evidenti cognoscit, se illam non cognoscere, nec posse videre, etiamsi velit specie talis substantiæ uti. Hinc ergo colligit, substantiam ibi non esse, ex quodam naturali principio, quo evidenter judicat, se habere principia sufficientia ad substantias naturales intuendas si existant: et hoc esse in sua potestate naturali. Verumtamen hoc principium virtute includit conditionem, nisi a superiori causa impediatur, et ideo judicium absolutum de absentia panis non manet simpliciter evidens, sed sub eadem conditione, virtute subintellecta, hic non est panis substantia, nisi forte mihi divinitus occultetur.

48. *Prima instantia contra dictam responsionem.—Secunda instantia.*—Hanc vero responsionem irrident aliqui, primo quia Angelus non potest prudenter dubitare, aut timere, ne fallatur in re, quam evidenter cognoscit. Alias neque nos videndo aerem tenebrosum certi essemus de carentia luminis in illo, nam dubitare possemus, ne forte divina virtute impediamur. Et sic de nulla re naturali esset certitudo. Secundo et præcipue, quia Angelus non tantum certa notitia per discursum et alienas species, sed etiam proprio et quidditativo conceptu videt carentiam panis, sicut cognoscit cæcitatem et alias privationes naturales. Quia illa absentia substantiæ panis est quædam privatio, seu negatio naturalis, sicut est ipsa substantia, et ideo ad eamdem potentiam naturalem refertur, sicut de lumine et tenebris dixit Aristoteles 2, de Anima, cap. 10, text. 103, et lib. 3, cap. 2, text. 138, ad eumdem sensum pertinere. Ergo sicut intellectus Angeli naturaliter videt intuitive substantiam, quæ est, ita etiam videt absentiam ejus, quando non est, ergo sicut substantiam videt, quando est per actum positivum ad ipsam existentem terminatum, ita etiam videt absentiam panis per actum positivum ad ipsam directe, et in se terminatum, ergo in utroque est æqualis certitudo et evidentia. Sed nihilominus existimo responsionem esse sufficientem et solidam. Quia licet ibi esset substantia panis, posset Deus concurrere cum Angelo ad videnda accidentia, et non concurrere cum illo ad videndam substantiam, nam in hoc nulla est repugnantia: ergo tunc si judicaret ibi non esse substantiam, id faceret, cum eadem certitudine, qua nunc id judicat, et tamen falleretur, ergo cognitio quam nunc habet de absentia panis, non est ita certa, quin possit illi falsum subesse, nam est ejusdem rationis cum altera, ergo si Angelus velit attendere ad omnes causas, unde provenire potest, ut non videat ibi absentiam panis, non potest certo judicare ibi non esse panem, sed potius si prudenter se gerat, cum eam causam ignoret, suspendet assensum, vel ad summum judicabit, vel ibi

non esse substantiam, vel se impediri divinitus, ne illam cognoscat.

49. *Progreditur prima solutio.* — Nec hinc sequitur, ut in prima ratione objiciebatur, nullam esse evidentiam naturalem, vel semper posse homines formidare, ne sint præstigia, et illusiones, quæ oculis vident. Quia non semper eadem ratio formidinis, vel dubitationis occurrit, et nos non dicimus, de effectibus naturalibus evidenter cognitis, posse prudenter dubitari, quando naturali modo eveniunt, et nulla est dubitandi ratio : sed dicimus, quando effectus in substantia naturalis, ita fieri apparet, ut sine aliquo miraculo, vel supernaturali modo factus esse non possit, et ille modus potest esse multiplex, non posse esse evidens, aut certum Angelo, quo illorum modorum determinate eveniat. Quia Angelus naturaliter non videt directe, et in se modum, quo ille effectus fit, ergo licet sciat, intercedere ibi aliquid supernaturale, merito dubitabit, quale illud sit. Ita vero est in præsenti : nam cum Angelus evidenter videat, ibi accidentia permanere, et non videat substantiam, optime colliget, non potuisse substantiam ibi naturaliter destrui, quia nec substantia destruitur naturaliter nisi prævia mutatione in accidentibus, nec accidentia naturaliter manent, destructa substantia, ergo merito dubitare potest Angelus, qualis sit supernaturalis effectus, qui ibi intervenit, quia substantia illa potest latere ipsum, vel quia non est, vel quia ipse impeditur : nec ipsi potest certo constare, quid horum sit. Imo videtur potius judicare debere se impediri, quam substantiam non esse, quia illud prius facillime, et sine magno miraculo fieri potest, et Angelus evidenter sit esse possibile, quia evidenter cognoscit dependentiam, quam in suis actibus habet a concursu Dei, aliud vero posterius difficilius est, et magis supernaturale, et ex parte accidentium forte non est evidens, an sit possibile sine subjecto conservari. Ita ergo prior objectio dissolvitur.

50. *Ad secundam instantiam solutio.* — Ad posteriorem vero jam dictum est, nunquam privationem tam directe in se videri intuitive, sicut positivum, tum quia privatio non videtur per propriam speciem, sed per speciem habitus, tum etiam quia nunquam potest cognosci absoluto conceptu, qui non includat aliquo modo ipsum positivum, ut sumitur ex D. Thoma, 1 part., quæst. 14, art. 10, in fine corporis, et quæst. 15, art. 3, ad 1, et quæst. 18, art. 4, ad 4, quibus locis docet, etiam in Deo non dari proprias ideas privationum, quia nec Deus illas cognoscit per proprias rationes earum, sed per positiva, quibus opponuntur. Sic ergo Angelus non cognoscit privationem, nisi per speciem habitus, et sic cognoscit absentiam substantiæ per speciem substantiæ, quia non est aliter negatio repræsentabilis vel cognoscibilis. Hoc tamen non obstat, quominus Angelus cognoscat illam negationem vel privationem quidditative, quantum cognoscibilis est, quia revera negatio non habet quidditatem, sed carentiam quidditatis, tamen eo modo quo illam habere concipitur, cum tota consistat in ablatione talis formæ vel substantiæ, per speciem ejusdem formæ sufficienter cognosci potest.

51. *Ex discrimine inter intuitionem formæ, et privationis præsens solutio magis ostenditur.* —Et hinc etiam videtur esse magna differentia inter intuitivam cognitionem rei positivæ, ut est substantia, et intuitionem absentiæ ejus. Nam in re positiva est realis existentia, et vere aliquid, quod intuitivam cognitionem terminare possit: in absentia autem nihil est, et ideo intuitiva cognitio privationis nunquam est tam directa et absoluta, ut sic dicam, sicut intuitio rei positivæ. Unde probabilissimum censeo nunquam aliquem videre privationem, nisi simul videndo, et experiendo se non videre positivum, sicut nos non positive videmus tenebras per visum corporeum, sed solum non videmus lucem, et tunc per intellectum judicamus esse tenebras, in quo judicio necessario involvitur aliud, quo judicamus, nos per visum non videre lucem, ita ergo videtur Angelus judicare rem non esse, quia illam non videt, nec habere posse prius judicium, quin posterius involvat: et ideo potest vel falli in illatione virtuali, vel de illa dubitare, et de rei absentia alterum judicium non ferre. Quo circa quidquid sit de modo loquendi, an intellectiva cognitio privationis, vel absentiæ panis dicenda sit intuitiva, esto ita appelletur, dicendum est, non esse ita directam et simplicem, ut non fiat per speciem alienam, et cum dependentia a cognitione quasi reflexa, quod positivum oppositum, ut, verbi gratia, lumen vel substantia, ibi non videatur, et ex hac parte in illo judicio, *hic non est substantia*, potest Angelus timere, nec in illo decipiatur, quando talis carentia in re esse non potest sine alio miraculoso opere, ut explicavi. Et potest amplius declarari sensibili exemplo : nam si quis certus existens hic esse solem vel aliud luminosum, non videret lumen in aere, etiamsi esset certus se habere visum sine naturali vel sensibili impedimento,

posset dubitare, an sol supernaturaliter non illuminaret aerem, et ideo revera aer esset tenebrosus, vel ipse potius careret specie, aut concursu ad videndum, quia alter modus esset necessarius, et cum uterque sit præternaturalis, non posset in particulari certo discerni: igitur eodem modo potest in dicto casu se Angelus habere.

52. *Secunda responsio ad eamdem objectionem num. 26.*—Secundo vero, ac principaliter respondemus, admittendo, Angelum evidenter, ac naturaliter cognoscere ibi non esse substantiam, et negando inde sequi, ut aliquid supernaturale quoad substantiam ibi factum esse evidenter cognoscat, quia ista destructio substantiæ, etiam ibi supernaturali modo fiat, in se naturalis est, et ita pertinet ad effectus supernaturales tantum quoad modum: modus autem ipse conversionis ab Angelo non videtur, ut capite sequenti dicam. Similiterque inhærentiæ carentia, quæ in accidentibus consequenter videtur, naturalis ordinis est, licet modus ablationis ejus supernaturalis sit. Deinde accidens ipsum sine subjecto conservatum naturalis res est, licet modus conservandi illud sit supernaturalis. Modus autem iste non videtur. Unde licet illa accidentia habeant modum subsistendi supernaturalem, non solum Angelus illum non videt intuitive (ut jam dixi) verum etiam neque abstractive cognoscit evidenter, habere aliquem modum positivum: quia non est evidens accidens non posse a Deo conservari sine actuali inhærentia, et sine modo per se essendi positivo.

53. *Confirmatio.*—Et confirmatur a simili, nam Angelus naturaliter videbat humanitatem Christi carentem subsistentia propria, et nihilominus non sciebat evidenter, habere positivum modum unionis ad alienum suppositum. Respondent negando antecedens, quia dæmon non videbat in Christo carentiam subsistentiæ, sed fallebatur, et putabat subsistere modo aliorum hominum. Quia carentia subsistentiæ in illa humanitate non poterat cognosci ex carentia alterius subjecti, seu rei distinctæ ab ipsa, sicut de accidentibus, carentia inhærentiæ ex carentiæ subjecti evidenter cognoscitur. Et ratio differentiæ est clara, quia subsistentia humanitatis non est modus, quasi respectivus, sicut est modus inhærentiæ, sed est in se absolutus ab omni subjecto, seu extrinseco termino, et ideo carentia ejus solum ex positivo modo unionis consequi potest, et consequenter solum cognosci potest videndo unionem humanitatis ad aliam personam. Cum ergo dæmon non possit videre modum unionis, nec carentiam propriæ subsistentiæ videre poterat. Qui modus dicendi probabilis quidem est, ut in 1 tom., 3 p., disp. 3, sect. 2. Non est tamen certus, nec differentia illa omnino satisfacit.

54. Primo quia esto verum sit, subsistentiam non posse auferri, nisi per unionem ad aliam personam, nihilominus postquam semel ablata est, est quædam privatio ordinis naturalis, sicut est subsistentia, qua privat. Ergo potest in se cognosci intuitiva cognitione (sicut privatio cognoscibilis est, juxta sententiam arguentium) licet non possit videri unio, a qua provenit. Sæpe enim potest videri effectus, non visa causa, ut rusticus in tempore eclipsis videt tenebras, licet causam ignoret. Et licet Deus privaret materiam cœli sua forma, introducendo aliam, quam Angelus videre non posset, nihilominus Angelus videret in illa materia carentiam prioris formæ; ergo similiter in præsenti. Secundo quia licet fortasse in re ita sit, quod humanitas non possit subsistentia propria privari, nisi per unionem, nihilominus hoc non est evidens naturaliter etiam Angelo, tum quia non est illi evidens, quod per illam possit privari, ergo nec quod per solam illam possit, tum quia non est evidens, quod per aliam unionem non possit: tum maxime, quia cum subsistentia illa sit aliquid ex natura rei distinctum, et separabile ab humana natura, fortasse Deus per ablationem divini concursus, quo modum illum positivum in humana natura conservat, auferre potest subsistentiam, perseverando in influxu, quo humanitatem conservat: nam licet hoc non sit evidenter possibile, pari ratione non est evidenter impossibile. Ac denique non est evidens, humanitatem non posse conservari existentem sine subsistentia propria, et unione ad aliam personam. Ac proinde ex hypothesi semper verum est, quod licet dæmon videret negationem subsistentiæ, non inde sequitur videre unionem ad Deum, quia potest videre humanitatem præcise, et alia ignorare, vel etiam dubitare (sicut antea dicebam) an sibi occultetur humanitatis subsistentia, vel etiam in ipsa non sit, et multo magis quomodo non sit. Ex his ergo constat inductionem, in qua a numero 45, versamur in mysterio Eucharistiæ, non deficere.

55. *Ultima objectio de gratia sanctificante, ex cujus resolutione completur inductio pro quarta conclusione.* — Ultimo habet difficultatem assertio posita in rebus, et operibus gra-

tiæ gratum facientis, nam hæc videtur Angelus posse naturaliter cognoscere, et experiri, saltem unusquisque in seipso. Nam unus in alio, vel Angelus in anima nostra non potest aliquid videre, aut experiri, ex quo evidenter cognoscat supernaturalia dona facta in illo, quia nec potest illa dona in se videre, neque proprios effectus illorum, quia non potest unus actus alterius cognoscere. At vero unusquisque in seipso videtur cognoscere posse effectus istorum donorum, et consequenter per illos ipsa dona cognoscere. Quia Angelus viator credens, evidenter cognoscit se credere, et similiter cognoscit se amare, ergo cognoscit qualis sit ille actus, et a quo habitu procedat, et consequenter etiam ipsos supernaturales habitus cognoscit. Et declaratur, nam si Angelus haberet inditas naturales species istorum donorum, procul dubio posset videre illa, sed unusquisque Angelus ad cognoscendos actus suos non indiget speciebus, quia ipsi actus sunt illi conjunctissimi, tanquam objecta actu cognoscibilia, ergo et actus suos supernaturales poterit Angelus per ipsosmet cognoscere, eo ipso, quod in ipsomet Angelo fiunt, et consequenter per actus poterit habitus cognoscere.

56. *Quid imprimis dicendum ad objectionem.* —*Opinio existimantium ad cognoscenda objecta supernaturalia sufficere solas species proprias.* —Respondeo imprimis, objectionem hanc, si quid probat, non solum concludere de cognitione abstractiva, et imperfecta, sed etiam de intuitiva, et perfecta, ac subinde etiam contra primam conclusionem procedere. Deinde urgere potest objectio adversus eos, qui putant ad cognoscenda hæc objecta supernaturalia solas species proprias esse necessarias, nam putant, illis positis lumen naturale intellectus angelici sufficere ad utendum tali specie, et cognoscendam rem per illam rem repræsentatam, quantumvis supernaturalis sit, quod etiam de ipsa Dei essentia sentiunt. Nam si hoc ita est, profecto Angelus credens, evidenter, et prout in se est videbit actum suæ fidei, qualis sit, quia ille actus per se est unitus potentiæ, et non indiget alia specie intelligibili, ut videri possit. Quod si hoc concedatur, jam Angelus naturaliter videt rem supernaturalem, quoad substantiam, eo ipso quod facta est: nam suppono actum credendi etiam in Angelo esse supernaturalem, quoad substantiam, et sic procedet argumentum ab uno actu ad reliquos, quia etiam actus voluntatis videntur esse per se satis conjuncti intellectui, ut in superioribus tetigimus, vel si in hoc aliquod discrimen inter actus voluntatis et intellectus constituatur, saltem ex actu intellectus cognoscentur actus voluntatis ex illo orti, quod ejusdem ordinis sunt, et per actus cognoscentur habitus. Maxime quia probabile est, habitus proprios ipsiusmet Angeli videri ab eodem per se, absque aliis speciebus, et consequenter fiet, gratiam existentem immediate in substantia, per se videri, sicut ipsam substantiam.

57. *Præter illas species requiritur supernaturale lumen.— Solvitur jam directe ultima objectio, in n.* 54. — Ego autem suppono præter speciem requiri lumen supernaturale speciei, et objecto proportionatum, ut in materia de visione Dei, et de scientia per se infusa animæ Christi late tractavi. Quo supposito, respondeo quoad actus, Angelum credentem, evidenter experiri se credere, non tamen videre intuitive, vel quidditative substantiam, et ultimam differentiam talis actus, idque non ex defectu speciei, sed ex defectu luminis, et virtutis intelligendi talia objecta: idemque de amore, et de cæteris actibus pari, vel majori ratione dicendum est. Multoque magis de habitu gratiæ, et de cæteris per se infusis. Et hac ratione commune est Angelo cum homine, vel licet justificatus sit, non evidenter cognoscat suam justitiam. Dices hoc solum procedere de intuitiva cognitione, nihilominus tamen eo ipso, quod Angelus experitur suam fidem, et illam intuitive non videt, inferet evidenter illam esse fidem supernaturalem, quia si naturalis esset, illam clare videret. Sicut dæmon clare intuetur fidem quam habet dum credit, et contremiscit. Respondeo, argumentum hoc etiam urgere contra eos, qui ex negatione cognitionis putant colligi evidenter cognitionem positivi, quantum ad existentiam ejus. Nos autem consequenter respondemus, licet Angelus viator non viderit evidenter actus suæ fidei, potuisse causam ignorare, nimirum, an id esset, quia actus, quo credebat, esset alterius ordinis, quam sint actus naturaliter cognoscibiles ab ipso, vel quia divinitus ei occultabatur, propter rationes providentiæ suæ, quas ipse ignorat, sicut in aliis mysteriis explicatum est.

CAPUT XXX.

UTRUM ANGELI NATURALITER COGNOSCANT EFFECTUS, QUOAD MODUM TANTUM SUPERNATURALES.

1. *Quæstionis partitio.* — De his effectibus eadem, quæ de rebus, quoad substantiam su-

pernaturalibus tractari possunt. Considerari enim possunt hi effectus, vel postquam facti sunt, id est ut existentes, vel antequam fiant, utique ut possibiles, et secundum esse tantum essentiæ: et licet in esse possibili prius sint, quam actu fiant, nihilominus facilior videtur eorum cognitio, postquam sunt facti, quam antequam fiant, et ideo prius de illis jam existentibus, postea de eorum possibilitate dicemus. In illis autem jam factis duo possunt distingui, scilicet existentia effectus, et modus, quo fit, vel durat.

2. *Prima conclusio de effectibus tam productis.* — Dico ergo primo. Effectus supernaturali modo facti, si in se ordinis naturalis sint, postquam facti sunt, naturaliter cognosci possunt ab Angelo, et intuitive, et quidditative, non minus, quam si essent naturaliter facti. Ita sentiunt a fortiori Scotus, et omnes, qui absolute dicunt omnes effectus supernaturales, seu omnia mysteria gratiæ cognosci ab Angelo virtute naturali: illud enim dicunt, qui putant talia entia solum esse supernaturalia, quoad modum. Et ita opinantur multi loquentes in particulari de modo existendi corporis Christi in Eucharistia. Durandus vero in 4, dist. 10, quæst. 4, distinguendo supernaturale in modo, vel in se, hanc assertionem proprius docet. Probatur autem facile, quia isti effectus in se sunt res ordinis naturalis, et distinctæ a modo quo fiunt, ergo possunt videri (non viso modo) ab eo, qui lumen et species habet illis proportionatas, sed Angelus habet hujusmodi species, et lumen, ergo potest has res cognoscere, quomodocumque fiant. Secundo, res sic facta in se spectata omnino est similis, et ejusdem rationis cum alia re facta modo naturali, ut homo resuscitatus, cum homine nunquam mortuo, ergo æque cognosci possunt ab Angelo habente utriusque species. Unde si essent tres homines, unus creatus, et alius genitus, et alius resuscitatus, et Angelus post illos creatus illos existentes videret, æque illos cognosceret, et nesciret discernere, quomodo unusquisque illorum productus fuerit, quia productiones, ut tales sunt, jam transierunt, et illas videre jam non potest: conservatio autem illorum in omnibus ejusdem modi, et rationis est per se loquendo. Ergo modus productionis supernaturalis non sufficit ad rem factam occultandam, quando illa in se naturalis est, licet modus supernaturalis sit. Denique inductione id fieri potest evidens in Lazaro resuscitato, in oculis cæci nati, in vino facto ex aqua mirabiliter in illud conversa, in multiplicatione quinque panum, in ambulatione super aquas, et similibus. Hæc enim et similia etiam hominibus patebant, tamen Angeli, etiam mali evidentius veritatem ipsorum effectuum, et propriam uniuscujusque entitatem, et naturam videbant, quia habebant species innatas talium rerum, et lumen sufficiens ad illas, prout in se sunt, cognoscendas.

3. *Contraria opinio immerito tribuitur D. Thomæ, etc.* — Contrarium vero assertionis solet tribui D. Thomæ, ejusque scholæ, eo quod D. Thomas simpliciter negaverit, Angelos cognoscere naturaliter mysteria gratiæ. Nam hæc etiam opera sapernaturalia tantum, quoad modum miraculosa sunt, et inter mysteria gratiæ censentur. Item quia ratio divi Thomæ, scilicet, quod hæc mysteria ex libera Dei dispositione pendeant, in his etiam effectibus locum habet. Existimo tamen neque divum Thomam, nec Cajetanum, vel alios de assertione, ut posita, et probata est, dubitasse: tum quia res videtur multum clara, tum etiam quia formaliter loquuntur de mysteriis gratiæ, ut supernaturalia sunt, res autem naturales, licet supernaturali modo factæ sint : in se spectatæ naturales sunt. Objici vero hic potest, nam sequitur potuisse dæmonem cognoscere virginitatem Mariæ, et ante partum, quia potuit videre, non fuisse a viro cognitam, et in partu, ac post partum videndo corporalem integritatem ejus : hoc autem videtur doctrinæ Patrum repugnare. Respondeo, concedendo sequelam de possibili, de facto vero fuisse divina providentia impeditum, ne ad id attenderet, et ita esse Patres intelligendos. De qua re videri potest divus Thomas, 3 part., quæst. 29, articul. 1, ad 3, et quæ ibi notavimus.

4. *Dubium.—Rationes pro parte negativa dubii.*—Potest autem quæri, an hæ res cognosci possint, non solum quoad naturalem entitatem, sed etiam quoad modum supernaturalem. In quo non est dubium, quin abstracte, et generatim cognosci possit, factas esse præter naturam. Videt enim Angelus hominem prius vere mortuum esse, nunc vero vivere, et consequenter esse resuscitatum. Sed dubium est, an ipsum modum, quo res supernaturaliter facta est, distincte, et in se videre valeat. Nam quod non possit sic cognoscere modum, vel ex eo solum, quod supernaturalis est, videtur suaderi , quia non habet Angelus principium naturale, quo supernaturalem modum cognoscere possit, quia nec habet speciem innatam talis modi, quia ille modus totum ordinem naturalem excedit , et species in-

natæ solum sunt de rebus, et actionibus ordinis naturalis : nec etiam ex effectibus naturalibus potest modus ille evidenter cognosci, quia nullam necessariam connexionem cum illis habet. Et confirmatur, quia diximus in capite præcedenti non posse Angelum cognoscere modos supernaturales, etiam postquam facti sunt : eadem autem ratio videtur esse de hoc modo, quia licet res, quæ per illum fit, sit naturalis, nihilominus ipse supernaturalis est. Et fortasse in hoc sensu potest pars negativa Thomistis tribui, nam in hoc sensu procedunt argumenta facta, quod hæc opera, ut substant tali modo ad mysteria gratiæ pertinent, et ex libera Dei voluntate pendent.

5. *Resolutio difficultatis per distinctionem supernaturalitatis extrinsece et intrinsece.* — Nihilominus in hoc puncto distinctione utor, nam talis modus interdum, ac sæpius est supernaturalis solum extrinsece, et secundum quamdam habitudinem ad alias causas naturales, seu ad ordinem in eis a Deo constitutum. Interdum vero esse potest supernaturalis modus in se, et in ea entitate, quam habet. Dico ergo, quando res fit supernaturaliter tantum priori modo, non solum rem factam, sed etiam modum, quo fit, posse naturaliter cognosci ab Angelo : quando autem res fit supernaturaliter posteriori modo, licet res ipsa cognoscatur, non cognosci ab Angelo determinatum modum, quo facta fuit. Declaratur imprimis distinctio. Nam tota supernaturalitas istorum effectuum consistit in fieri illorum, quia res factæ naturales sunt, ut supponitur. Dico autem *in fieri*, non prout fieri distinguitur a conservari, sed prout a termino, sive de novo facto, sive conservato distinguitur. Potest enim actio, per quam fit talis effectus, aliquando solum esse in fieri, ut quando aqua conversa est in vinum. Quamvis enim talis productio vini supernaturalis fuerit, nihilominus vinum sic factum postea naturaliter conservabatur, aliquando vero quamdiu durat effectus, semper supernaturaliter conservatur, ut quod pueri in camino ignis permanentes non comburerentur, supernaturale fuit, quamdiu duravit : et similiter, si Deus noctem illuminaret sine sole, vel causa secunda, supernaturale opus censeretur, quamdiu duraret : nihilominus tamen in utroque modo supernaturalitas in sola actione consistit, vel transeunte, vel permanente, et sic dicimus in his effectibus solum fieri esse supernaturale, id est, solam actionem.

6. *Exempla actionis supernaturalis extrinsece.—Exempla actionis supernaturalis intrinsece.* — Hæc ergo actio aliquando dicitur supernaturalis solum denominatione extrinseca (ut sic dicam) id est, quia fit sine causa ordinaria et naturali, seu præter communem concursum naturæ : aliquando vero potest esse supernaturalis, quia in se revera est alterius rationis ab omni actione, per quam res talis connaturali modo produci potest. Exemplis res manifestatur. Nam subitanea conversio aquæ in vinum solum est supernaturalis priori modo, si enim ibi substantialis transmutatio consideretur, solum fuit formalis conversio per eductionem formæ vini, ex materia aquæ, expellendo formam aquæ, et ita in re ibi non fuit, nisi generatio quædam, et corruptio ejusdem rationis cum generatione, et corruptione naturali earumdem rerum. Si vero ibi spectetur dispositio materiæ, etiam facta est per alterationem productivam eorumdem accidentium naturalium vini, modusque supernaturalis fuit, quod subito, et ad imperium Christi, sine alia causa naturali facta fuerit. Qui modus non mutat intrinsece alterationis speciem, seu naturam, sed tantum quoad velocitatem, et respectum ad causam. Simile fortasse fuit in resurrectione Lazari, quia iterata unitio ejusdem animæ ad idem corpus, actio in specie quidem naturalis fuit, ejusdem rationis cum prima unitione, quia in ipsa substantiali unione nihil peculiare in se supernaturale inventum est, sed tota supernaturalitas illius actionis posita fuit in iterata dispositione, et organisatione corporis, quæ in se rationem alterationis non transcendit in suo esse, tamen, quia per illam actionem capacitas proxima ad eamdem animam corpori restituta est, inde actio illa modum habuit supernaturalem. Nam illa alteratio præsertim subito, et solo imperio facta in virtute causarum naturalium jam non erat. Idem clarius constat, in lumine a solo Deo facto, et conservata, item in igne non comburente tres pueros, quia illa carentia actionis, et conservatio puerorum supposita illa carentia, in se naturalia sunt, solumque sunt supernaturalia, quia præter leges naturæ fiunt. Exemplum vero actionis in se supernaturalis, esse potest transubstantiatio panis in corpus Domini, et vini in sanguinem : nam ille modus conversionis non invenitur in natura, nec potest esse connaturalis productio alicujus entis naturalis. Item quælibet actio, vel productio cujuscumque termini etiam naturalis facta a Deo per creaturam, tanquam per instrumen-

tum physicum, elevatum a Deo per potentiam obedientialem, sine alia virtute innata, potest dici actio in se supernaturalis, quia nulli creaturæ potest esse connaturalis, neque ex parte instrumenti, nec etiam ex parte termini, quia nulla res est ex natura sua nata fieri tali modo. Et fortasse possunt esse alii modi talium actionum in se supernaturalium, quamvis nobis notæ non sint, quatenus tales sunt, ut, verbi gratia, productio Evæ ex costa Adæ, multiplicatio quinque panum, constitutio hominis in pluribus locis, et si quæ sunt similia.

7. *Probatur prima pars superioris resolutionis positæ in num.* 5.—Jam ergo probatur prior pars resolutionis datæ, de modo tantum extrinsece supernaturali. Nam in eo non solum terminus, sed etiam actio naturalis est, et ejusdem rationis, ac modi essentialis, quo sunt similes actiones factæ ab agentibus naturalibus, ergo non solum res facta, sed etiam actio qua fit, potest ab Angelo cognosci. Et ita Angelus potuit videre actionem transeuntem, qua Christus aquam in vinum convertit, et qua animam Lazari corpori univit, et totam alterationem corporis, seu materiæ dispositionem subito factam. Rursusque evidens fuit Angelo, nullam causam naturalem ibi fuisse, vel esse potuisse, quæ actionem illam tali modo faceret, divinam autem virtutem propter infinitatem suam ad hoc esse sufficientem, ergo cognoscere etiam poterat illam actionem, seu illum productionis modum, etiam ut supernaturalem. Quia non est supernaturalis, nisi vel per negationem causæ naturalis, ut ita dicam, quam facile Angelus cognoscere poterat, vel per cognitionem divinæ virtutis ad efficiendam actionem naturalem sine causa naturali, quod etiam potest Angelus naturaliter cognoscere, ut statim dicam, et per se satis patet. Nam si aer hic sine sole, vel alio luminoso illuminaretur, facile cognosceret Angelus illuminationem illam non fieri ab agente naturali, et a Deo fieri posse, et in eo casu fieri, quia non potest fieri sine causa, et nulla alia ibi intervenit.

8. *Penetrationis actio qualis.— Satisfit rationibus in n.* 3. — Et simili modo Angelus evidenter videt ignem non combussisse pueros, et id naturaliter fieri non potuisse, ac subinde divina virtute factum esse, imo etiam naturaliter potuit cognoscere modum, scilicet per suspensionem concursus divini. Quia fortasse est evidens nullum aliud impedimentum ibi intervenisse, et hoc fuisse possibile ex libertate divina. Item quando Deus duo corpora extensa penetrative in eodem ponit spatio, Angelus intuetur clare utrumque corpus, et ubi uniuscujusque, et in distantiam, ac penetrationem eorum. Et videt modum, quo illud opus fit, scilicet per duas actiones naturales, quæ a Deo simul fiunt, ubi naturaliter ita fieri non possent, licet unaquæque fieri posset: nec ibi est alius modus supernaturalis in actione, qui Angelum latere possit. Ergo quod Angelus cognoscat hæc supernaturalia, etiam quoad modum supernaturalem, non excedit naturalem virtutem Angeli. Nec huic cognitioni obstat ratio supra facta, quod supernaturale, ut sic qualecumque sit, est improportionatum intellectui angelico. Respondetur enim, quod si supernaturalitas tantum oriatur ex excessu divinæ potentiæ ad causas naturales, non est improportionata naturali lumini angelico, quando alias constat in reipsa, vel actione non esse repugnantiam, cum alioqui in se naturalis sit. Nec etiam obstat quod talis actio pendeat ex libertate Dei, quia non est sermo de actione futura, sed de præsenti, seu jam facta, nec de interno actu, sed de actione extra posita, quæ videri potest, etiamsi libere facta sit, ut supra contra rationem illam argumentabamur.

9. *Probatur pars secunda ejusdem resolutionis.*—Probatur deinde altera pars de actione in se supernaturali eisdem rationibus, quibus probatum est, alios modos supernaturales pertinentes ad rem in facto esse, seu qui sunt in termino actionum, non posse ab Angelis naturaliter cognosci, quia cum habeant supernaturalitatem ejusdem rationis, parum refert, quod modus ipse ad actionem, vel ad terminum pertinent. Confirmatur, nam si actio est in se supernaturalis, Angelus non habebit innatam ejus speciem, quia solum rerum naturalium habet innatas species, ex vi suæ naturæ, ut loquimur, ergo non poterit naturaliter illas actiones cognoscere, quia sine specie nihil cognoscere potest, et sic applicari possunt dicta de aliis rebus, vel modis supernaturalibus.

10. *Arguitur contra proximam doctrinam ex transubstantiatione. — Vasquez, disput.* 214, *cap.* 4, *in fine.*— Contra hanc vero opinionem sentire videntur, qui dicunt, Angelum posse naturaliter cognoscere transubstantiationem, ut talis est; supponere autem videntur illam non esse supernaturalem in substantia, sed tantum in modo et ordinatione divina. Putant enim transubstantiationem non esse nisi localem adductionem corporis Christi sub accidentibus panis cum exclusione substantiæ panis, quatenus ex vi verborum, (id est, ut vera esse

possint), necessaria est, et cum introductione corporis Christi connexionem habet, in verbis (ut sic dicam), non in se : unde in virtute sic colligunt. Adductio est quædam mutatio localis, quam Angelus naturaliter cognoscere potest, et similiter destructionem panis cognoscit, quia videt ibi non esse substantiam ejus, et præterea optime scit, verba illa fuisse a Christo dicta ad hunc effectum, (nam hoc est factum quoddam humanum) et similiter verborum veritatem experitur, agnoscitque utrumque illorum esse necessarium ad veritatem verborum, ergo videt naturaliter transubstantiationem, quæ ibi fit. Unde possumus argumentari isto modo : Si aliquis modus productionis esset ita supernaturalis, ut ab Angelo naturaliter cognosci non possit, maxime transubstantiatio, sed hæc non est talis, quia potest ab Angelo cognosci, ergo nullus alius talis modus inveniri potest.

11. *Non obstat prædictæ resolutioni exemplum transubstantiationis, si ibi datur modus supernaturalis in facto esse.—Licet adductiva actio tantum ponatur esse transubstantiatio cum Scoto.*—Nihilominus censeo, non posse Angelum naturaliter cognoscere transubstantiationem, ut talis est. Ita docuit Henricus, quodl. 11, quæst. 12, ubi ait, esto, Angelus videat ibi, absentiam panis, et Christum non posse naturaliter scire, an substantia panis annihilata fuerit, vel conversa in Christi corpus, vel quomodo corpus Christi sub illis speciebus esse habeat, quia hæc omnia, inquit, supernaturalia sunt. Idem sentit Durandus, in 4, distinct. 10, quæst. 4, num. 6. Et divus Thomas, 3 part., quæst 75, art. 8, ad 3. Et certe sancti omnes de conversione illa, tanquam de re maxime supernaturali loquuntur, sed quia illa omnia de actione supernaturali quoad modum explicari possunt, ut rem ipsam ratione declaremus, adverto, dupliciter nos procedere posse in explicando illo mysterio. Primo ut in termino illius actionis, vel conversionis nihil sit quoad substantiam supernaturale (quod supponit ille auctor). Secundo, ut in termino sit aliquid supernaturale in suo esse, et entitate, quod nos verius credimus : nam saltem modus existendi corporis Christi sub speciebus, et modus positivus subsistendi accidentium supernaturales sunt, ut dixi. Si ergo hoc secundum supponamus, clarum profecto erit transubstantiationem, ut includit actiones, quibus illi duo modi producuntur, ita esse supernaturalem, ut non possit cognosci umine naturali angelico, sicut nec modi ipsi cognosci possunt, quia non potest actio sine termino cognosci. Quocirca licet transubstantiatio ex parte mutationis corporis Christi tantum esset adductiva, ut ille auctor cum Scoto sentire videtur, non posset naturaliter cognosci, quia esset adductio ad supernaturalem modum existendi, ac proinde in se ratione sui termini formalis supernaturalis. Et præterea colligatio inter illas duas actiones, seu mutationes circa panem, et circa Christum, quæ ad rationem conversionis et transubstantiationis necessaria est, non potest ab Angelo naturaliter cognosci, quia nullum est naturale principium, ex quo colligatur, ut in sequenti puncto patebit.

12. *Obstare tamen videtur eidem resolutioni, si ibi naturalis solum modus in facto esse ponatur.*—Major vero difficultas est, si supponamus, gratisque permittamus, in illo mysterio, ut est in facto esse, nihil dari supernaturale in entitate, an possit nihilominus transubstantiatio esse supernaturalis in se, et Angelo naturaliter ignota. Hoc enim videtur necessario a nobis dicendum, ut exemplum sit accommodatum. Nam in conclusione asseruimus fieri posse, ut terminus in se omnino naturalis sit, et nihilominus modus quo fit, sit ita supernaturalis, ut cognosci naturaliter non possit ab Angelo. Hoc autem difficile est, quia omnis actio productiva talis termini erit naturalis, quia non potest supernaturalem speciem a termino naturali sumere. Et declaratur in illo eodem mysterio, quia si actio, quæ versatur circa corpus Domini tantum est adductiva illius, erit tantum mutatio localis productiva talis modi existendi, ideoque si modus ipse naturalis est, et naturaliter cognoscibilis, etiam mutatio ad illum tendens ejusdem ordinis erit: si vero actio illa est substantialis, et de se productiva, vel conservativa substantiæ corporis Christi, sicut substantia ipsa naturalis est, ita etiam illa actio : ergo ex parte actionis illius, prout terminatur ad Corpus Christi, nihil est in illa mutatione, ita supernaturale in suo esse, ut ab Angelo naturaliter cognosci non possit. Idemque argumentum fieri poterit de accidentibus, si modus, quo ibi existunt, non est in se supernaturalis. Et confirmatur, quia difficilior actio et creatio, quam transubstantiatio, ut D. Thomas citato loco sentit. Et latius in 4. distinct. 11. quæstion. 1, et art. 3, quæstione 3, Bonaventura distinct. 10, in 2 ejus parte art. 1, quæst. 1. Sed Angelus potest naturaliter cognoscere creationem, ergo, et transubstantiationem. Tandem in exemplis

omnibus adductis, nihil apparet in talibus actionibus supernaturale, quod videri ab Angelo naturaliter non possit.

13. *Sustinetur tamen dicta resolutio.—Primo quia potest actio esse supernaturalis esto materialis terminus sit naturalis. — Secundo declaratur exemplis.* — Nihilominus etiam circa terminum naturalem existimo posse Deum tali supernaturali modo efficere rem aliquam naturalem, ut licet res facta naturaliter videatur, modus videri per speciem et lumen naturale non possit. Probatur imprimis ratione generali, quia mutatio vel actio potest aliunde habere peculiarem modum, et habitudinem, quam ex termino, quasi materialiter sumpto, quia non solum respicit terminum ad quem tendit, sed etiam principium a quo procedit, et suo modo terminum a quo exit, sicut in creatione specialiter consideratur, quod sit ex nihilo. Et ideo licet actio ad naturalem terminum tendat, potest tali modo tendere, ut non sit naturalis, nec per species naturales cognoscatur. Et declarabitur hæc ratio magis, discurrendo per exempla. Et imprimis in aliis locis dixi effectionem gratiæ in anima per physicam efficientiam sacramentorum esse diversam ab effectione ejusdem gratiæ a solo Deo facta, quia habet habitudinem dependentiæ non solum a Deo, sed etiam a corporali instrumento. Propter quam rationem licet aliquis haberet speciem gratiæ, præcise repræsentantem eam, cum his, quæ illi connaturalia sunt, per illam videre non posset illum modum, seu actionem illam, qua gratia fit, per aquam Baptismi, quia illa actio etiam in illo genere extraordinaria est. Propter quod censeo, quod licet Angeli sancti possint per species superioris ordinis gratiam videre, nihilominus non videbunt efficientiam physicam sacramentorum, nisi de hac specialiter illuminentur per species particulares illum agendi modum repræsentantes. Pari ergo modo licet conversio aquæ in vinum etiam miraculose facta a solo Deo, possit naturaliter ab Angelo videri per species naturaliter inditas, nihilominus si ponatur facta a Christo per verbum, vel actum suæ voluntatis, tanquam per instrumentum physicum, non poterit ille modus efficientiæ ab Angelo per species naturales videri, quia non est connaturalis, vel rei sic factæ, vel alicui agenti creato. Unde ad minimum ex hac parte non potest Angelus consecrationem Eucharistiæ, prout actu fit, naturaliter videre, quia per verba consecrationis, tanquam per instrumentum physicum fit, ut suppono. Et idem est de quibuscumque aliis operibus miraculosis Christi Domini, vel sanctorum, si supponantur dicto modo reali, et physico ab eis facta.

14. *Et specialiter exemplo inculcato de Eucharistia in numero* 12. — Deinde explicatur in exemplo transsubstantiationis, quia imprimis absentia substantiæ, etiamsi sit privatio, seu negatio, cujusdam rei ordinis naturalis, nihilominus quia ibi conjuncta est cum aliis operibus superantibus naturam non potest ab Angelo intuitive videri, si forte intuitio potest in privationem cadere, vel saltem non poterit evidenter, et cum certitudine naturali cognosci, ut supra dixi, quia semper posset Angelus dubitare, in quo consistat illud prodigium, quod in accidentibus videt, an in eo quod re vera careant subjecto, vel quia subjectum occultatur. Unde fit, ut licet demus videre Angelum ibi corpus Christi, non videat evidenter, an ibi simul sit cum substantia panis, quia ex modo existendi videt potuisse simul cum illa esse, sicut est cum quantitate panis, et alioquin non est certus ibi non esse substantiam : ergo consequenter non videt modum, quo ibi positum est corpus Christi, scilicet, an per conversionem, vel per adductionem localem. Quod si dicatur, de hoc reddi Angelum certum ex verborum significatione, et veritate, hoc nihil obstat. Tum quia licet nos certo credamus in illo sensu verba esse dicta, et consequenter id esse necessarium ad verborum veritatem, fortasse hoc non est in reipsa tam patens, ut naturaliter ab Angelo cognoscatur evidenter, tum etiam, quia hoc dato, illa evidentia non esset de reipsa in se, sed in testificatione illius, ob cujus auctoritatem supponitur, illa verba non potuisse falsa esse : hic autem agimus de cognitione naturali per evidentem cognitionem rei in ipsa, vel per effectus, seclusa evidentia in testificante.

15. *Urgetur adhuc idem exemplum Eucharistiæ.—Adversariorum responsio.*—Et præterea, ut demus Angelum cognoscere evidenter absentiam substantiæ, fortasse non est Angelo evidens, omnino desiisse, ita ut etiam quoad materiam in rerum natura non existat. Potuit enim sub alia forma divina virtute constitui, et alio transferri, ipso Angelo ignorante, vel esto cognoscat, desiisse, unde sciet conversam esse in corpus Christi, et non potius annihilatam esse? Dices eo ipso quod videt Angelus, illius loco introductum esse sub speciebus corpus Christi, videt factam esse conversionem, et non annihilationem substantiæ panis. Sed con-

tra, quia totus ille effectus poterat fieri sine conversione per duas mutationes tantum concomitanter se habentes, scilicet adductionem corporis Christi, et annihilationem substantiæ panis. Respondent, per alia verba, aut sine verbis potuisse id fieri, tamen per hæc verba simplicia, et unicam enuntiationem continentia, *Hoc est corpus meum*, non potuisse illas mutationes fieri sine connexione inter se, quia veritas verborum illum requirit, et ideo neque sine conversione fieri potuisse, et hoc totum Angelo esse naturaliter evidens.

16. *Refellitur.*—Sed hæc responsio imprimis falsam doctrinam de illa conversione supponit, nimirum, quod non sit vera et physica conversio, quæ in re ipsa existat, sed tantum in habitudine ad significationem verborum. Nam illa mutatio juxta illam sententiam non habet, quod sit transsubstantiatio ex eo præcise, quod in re est, seu habet, sed ex eo quod ita significatur, seu quia sub tali verborum significatione fit. Unde etiam sequitur, ut vera transsubstantiatio sine simili verborum significatione fieri non possit, quod certe difficile creditu est. Deinde esto ad veritatem illorum verborum sit necessaria præsentia corporis Chisti, et absentia panis, unde fit evidens esse necessarium, ut illa duo fiant cum connexione inter se, quæ ad conversionem sufficiat, et non satis esse quod de facto verba non proferantur, quin utrumque fiat? quod esse potest per solam concomitantiam, sine alia connexione, nam tunc etiam vera essent verba. Quæ ratio maxime urget contra dictos opinantes, quia supponunt verba consecrationis non efficere, quod significant, sed significare, quod a Deo fit. Nam inde optime sequitur quomodocumque fiat, ut in instanti terminativo verborum, hoc sit corpus tantum Christi, id est, et non panis, vera erunt verba, sive illa duo concomitanter tantum, sive cum alia connexione fiant. Neque dubito, quin de facto fiat mysterium per connexionem, quæ ad conversionem sufficiat, quia id nobis traditum est ex doctrina fidei, sed quod inquiro est, unde possit hoc esse evidens Angelo ex sola verborum significatione. Ac tandem addo, quod supra tetigi, licet hoc totum concederetur, nihilominus illam non esse evidentiam rei in se, sed in auctoritate dicentis verba illa, quia nisi prius supponitur Angelus credens significationem illorum verborum esse veram, non utcumque, sed in sensu valde proprio, et rigoroso, non cognoscet evidenter mutationem realem ibi factam esse veram conversionem, et transsubstantiationem, ergo simpliciter loquendo non cognoscit evidenter transsubstantiationem in se, sed tantum per relationem ad veritatem proferentis illa verba. Propter hæc ergo censeo non posse Angelum evidenter cognoscere naturam, et modum illius transitus substantiæ panis in corpus Christi, aut qua connexione, aut modo ex parte Dei, et verborum Christi fiat.

17. *Responsio ad alia exempla indicata etiam ab adversariis in fine illius num.* 12.—De aliis vero exemplis non est res tam manifesta: nam conversio aquæ in vinum potuit fieri modo aliquo evidenter noto Angelis, nimirum per solam generationem unius, et corruptionem alterius, mediis dispositionibus naturalibus sufficientibus ad introductionem unius formæ, et expulsionem alterius, subito vel magna velocitate factis, quam velocitatem, etiamsi momentanea esset, facile posset Angelus evidenter cognoscere, quia licet superet virtutem causarum naturalium, quæ ibi forte concurrere poterant, non tamen est absolute supra ordinem naturalem. Potuit tamen Christus alio altiori modo illam conversionem efficere, qui Angelo non esset ita evidens. Idemque est de multiplicatione panum, et formatione Evæ ex costa Adæ, et specialiter posset Angelum latere an illi effectus fierent per adjectionem materiæ de novo creatæ, vel ex adjacentibus sumptæ. Verumtamen etiam hoc non videtur per se occultum Angelo, licet contingere possit, quod illud ignoret, quia cum opus fiebat non attendit, et postea in opere ipso id non apparet evidenter.

18. *Idem de exemplo unius corporis in pluribus locis.*—Item in opere constituendi in pluribus locis idem corpus modo extenso, seu quantitativo, non est dubium, quin Angelus evidenter videre possit tale corpus in utroque loco constitutum, quia utrumque ubi est naturale, et ex eo quod simul sint in eodem subjecto, non excedunt naturalem Angeli cognitionem, vel virtutem luminis, aut specierum ejus. Modus item constituendi tale corpus in illis locis, non videtur includere aliquid ordinis supernaturalis, quia potest esse, vel per simultaneam creationem ejusdem corporis in pluribus locis, vel per mutationes successive factas, ita ut jam factus in uno loco, alium acquirat, sine prioris amissione, et in utroque modo includitur eadem actio, vel conservatio substantiæ repetita in pluribus locis, et effectio plurium ubi, quæ simul in eodem corpore fit: hoc autem totum ordinem naturalem non ex-

cedit, nisi in hoc, quod illa duo ubi simul in eodem corpore fiant, quod non est supernaturale, nisi secundum modum, et in ordine ad agens. Quapropter si in illo miraculo nihil aliud addatur, non videtur excedere naturalem Angeli cognitionem, post quam factum est. Secus vero erit, si aliquid ultra addatur, ut quod fiat per extraordinariam conversionem, vel per instrumentum natura sua impotens ad id efficiendum : nam secundum ejusmodi respectus, poterit modus affectionis naturalem cognitionem transcendere, sicut de aliis dictum est.

19. *Ultima conclusio tripartita.* — Ultimo dico de his operibus, seu effectibus supernaturalibus tantum secundum modum, etiam antequam fiant, potest Angelus in generali evidenter cognoscere aliquid hujusmodi posse facere Deum, et in particulari etiam multa potest cognoscere esse possibilia, licet non omnia. Probatur prima pars, quia Angelus cognoscit Deum esse omnipotentem, ergo cognoscit posse præter naturæ leges operari quidquid non repugnat : sed in his multa sunt supernaturalia quoad modum, ergo simpliciter cognoscit posse Deum facere aliquid supernaturale dicto modo. Et confirmatur : nam etiam Angelus evidenter scit Deum extra se libere agere : nam hoc ad perfectionem simpliciter pertinet, et ex natura intellectuali necessario sequitur, ergo scit non omnia fecisse, quæ potest facere, cum potentiam habeat infinitam, scit etiam non arctari legibus naturæ, vel inferiorum agentium, cum ipse sit supra omnes, ergo hinc evidenter cognoscere potest multa supra naturæ ordinem facere posse, quæ supernaturalia secundum modum appellamus. Denique in communi loquendo, potest esse evidens in mutatione talis modi efficiendi non esse implicationem contradictionis, neque repugnantiam, ac proinde posse a Deo fieri. Hoc autem evidentius fiet, ad particularia descendendo.

20. *Probatur secunda pars conclusionis.* — *Annihilatio est quodammodo magis supernaturalis, quam creatio.*—Probatur ergo secunda pars assertionis, quia Angelus scit Deum esse omnipotentem, ac proinde posse facere, quod non repugnat, sed in multis potest evidenter scire hanc non repugnantiam, ergo. Probo minorem, primo in miraculo cohibendi agentia naturalia, ne agant in passum capax; et vicinum, ut quod ignis non comburat pueros, vel martyres, quod sol non illuminet, etc., quia evidenter scit Angelus hæc agentia pendere a Deo in agendo, et Deum libere præbere concursum, ergo scit non repugnare, concursum suspendere, ac subinde posse tale miraculum efficere. Secundo hinc evidenter scire potest Deum universalem naturæ ordinem immutare posse, scilicet, facere ut sol quiescat, quod cœlum velocius moveatur, et similia : nam scit hæc omnia pendere ex concursu Dei, et a lege ab ipso constituta. Tertio hinc cognoscet evidenter non repugnare, ut Deus in nihilum redigat res creatas, etiam incorruptibiles, quia ab ipso pendent in fieri, et conservari, et utrumque ab ipso libere fit. Annihilatio autem rerum inter opera supernaturalia computatur, magis quodammodo, quam creatio. Creatio enim cum nihil supponat, vix potest naturalis, aut supernaturalis vocari, quia nec est secundum naturam, quæ nondum est, nec contra illam, magis tamen ad naturalem ordinem pertinet respectu earum rerum, quæ non nisi per creationem fieri possunt, ut sunt substantiæ incorruptibiles, et reliquæ omnes ex parte materiæ : quia omnes istæ res de se postulant istum modum productionis, per quam in ordine naturalium rerum constituantur, et ideo dici potest naturalis, tanquam naturæ institutio, vel inchoatio et tanquam conformis naturæ. Annihilatio vero, licet suo modo ab eadem potentia proveniat, est tamen contra appetitum naturæ jam factæ, et consequenter præter naturales leges, et ideo cum fit, miraculosa censetur, Angelus ergo tunc potest naturaliter cognoscere hoc miraculum esse possibile.

21. Quarto videtur etiam evidenter agnoscere, esse possibile, Deum corruptum reparare idem numero, mortuum suscitare, annihilatum recreare, cæcum illuminare, et similia. Quia potest evidenter cognoscere, in his non esse ex parte rerum repugnantiam, nec ex parte Dei impotentiam, quia per priorem productionem, potentia ejus diminuta non fuit, nec res fit incapax existentiæ, eo quod aliquando illam habuerit, nec est difficilius ex nihilo facere, quod prius fuit, et annihilatum est, quam facere ex nihilo quod nunquam fuit. Quinto potest cognoscere, Deum facere posse sine causis secundis, quæ per illas fiunt, cum virtutem causarum eminenter contineat, et cum in principio ita illas fecerit : hoc autem opus efficiendi sine causis secundis effectus earum inter supernaturalia quoad modum computantur. Ex quibus exemplis colligi potest ratio, quia in multis effectibus, qui supernaturali modo fiunt, non repugnantia funda-

tur, vel in aliqua divina proprietate lumine naturali Angelis bene nota, ut in libertate conjuncta cum omnipotentia, et independentia in agendo ab omni re creata, vel in ipsis rebus naturalibus, in quibus invenitur talis proportio, aut connexio, vel similitudo, ut per eam non repugnantia evidenter pateat. Et inde etiam solvitur objectio, quo modo id quod supernaturale est, etiam ut possibile sub naturalem cognitionem evidentem cadat : respondetur enim, quod licet id sit supernaturale ad causas creatas comparatum est, naturale respectu Dei, etiam ut cognoscibilis lumine naturæ, id est, secundum proprietates, quæ de illo naturaliter cognoscuntur : et ipsa etiam non repugnantia est aliquo modo naturalis, quatenus in naturalibus principiis continetur.

22. *Probatur tertia pars conclusionis.* — Denique probatur altera pars. Primo ratione generali supra facta, quod non de omnibus supernaturalibus operibus per se consideratis antequam fiant, est naturaliter evidens, quod non repugnent. Nam licet repugnantia evidenter non cognoscatur, etiam non repugnantia non demonstratur, quia in naturalibus principiis non satis continetur. Sicut etiam nos per materialia spiritualia imperfecte cognoscimus et ex creaturis aliqua de Deo assequimur, et plura ignoramus : ita etiam ex naturalibus potest Angelus cognoscere aliqua supernaturalia non repugnare, de aliis vero id assequi non potest, quia non habent sufficientem connexionem cum naturalibus. Quod etiam potest exemplis manifestari. Nam quod non repugnet idem corpus circumscriptive esse in pluribus locis, forte non est evidens Angelo, sicut nec hominibus, etiam mysterium Eucharistiæ credentibus, visum est evidens. Idem fortasse est de penetratione duorum corporum in eodem loco, nam cum in his sit repugnantia naturalis, et fundamentum ejus semper maneat, non est facile cogitare medium naturale, quo evidenter demonstretur posse vinci illam repugnantiam, et fieri effectum ejus, illa, et fundamento ejus non ablatis, non quædam repugnantia in hoc involvi videtur. Aliud exemplum est de elevatione rei creatæ ad agendum per suammet entitatem ultra sphæram suæ activitatis, et supra suam naturalem virtutem, ut instrumentum Dei. Et idem forte est de existentia accidentium sine subjecto, vel, quod perinde est, de elevatione eorum ad subsistendum : item de actione ignis in spiritum et similibus. Nec in hac conclusione nova occurrit difficultas.

23. *Difficultas quæ alium in locum remittitur.* — Supererat vero hoc loco inquirendum, cum hæc mysteria gratiæ non omnino sint extra objectum intellectus angelici, quibus mediis, ac modis ab ipsis cognosci possint, et quid de facto de illis cognoverint. Verumtamen quia in hoc loco solum agimus de intellectu angelico in sua natura pure spectato, ideo quidquid pertinet ad supernaturalem cognitionem eorum in libro quinto et sexto remittimus, ibi enim de statu gratiæ, et gloriæ illorum, ad quos horum mysteriorum cognitio pertinet, dicturi sumus.

CAPUT XXXI.

UTRUM COGNITIO ANGELORUM RESPECTU OMNIUM OBJECTORUM NATURALIUM, QUÆ PER PROPRIAS SPECIES COGNOSCUNT, COMPREHENSIVA SIT.

1. *Angelicam intellectionem per humanam explicari debere.* — *Vide in tractatu de Anima, disp.* 5. — Disputavimus hactenus de objecto intellectus angelici, et de speciebus intelligibilibus, quæ vicem objectorum tenent, et rationem medii cognoscendi ex parte objecti habent, et intellectum in actu primo, seu in potentia proxime ad intelligendum constituunt : unde convenienti ordine sequitur, ut de intellectione ipsa, quæ intellectum in actu secundo constituit, eumque cognoscentem facit, disseramus. Imprimisque natura, et essentia intellectionis angelicæ explicanda est : simulque de proprietatibus ejus dicemus, ac tandem necessitatem in usu ejus explicabimus. Non possumus autem melius intellectionem angelicam explicare, quam per comparationem ad nostram, quia nec cognoscimus illam prout in se est, nec per propriam speciem : per effectus autem ipsorum Angelorum non potest perfecte cognosci, et ita nullum medium naturale habemus magis accommodatum, quo angelicæ intelligentiæ cognitionem aliquam assequi possimus, quam ex intellectione nostra ad intelligentiarum cognitionem ascendendo, et ad instar nostrorum actuum, removendo imperfectiones puris spiritibus repugnantes, illorum actus concipiendo, et explicando. Unde supponendum est, omnia quæ in nostris actibus perfectionem dicunt creaturæ accommodatam, Angelorum actibus convenire ; ut, verbi gratia, esse actum vitæ, esse elicitum a potentia intelligendi cum objecto, esseque spiritualem et immaterialem. Item esse qualitatem seu entitatem distinctam ab intellectu, et specie, ac

denique esse formam repræsentantem formaliter intellectui rem cognoscentem, atque hoc modo informando illum, actu intelligentem ipsum constituere. Quæ omnia de anima sunt a nobis in tractatu tertio disputanda, et ideo tanquam generalia, et essentialia intellectioni creatæ, hic a nobis supponuntur.

2. *Triplex humani intellectus operatio recensetur.* — Solum ergo inquirenda sunt quæ angelicæ naturæ sunt propria, quod non nisi per excessum, quem habent ad nostram, explicare possumus. In nostro autem intellectu tria opera philosophi distinguunt, simplicem apprehensionem, seu cognitionem, compositionem et discursum. Primam vocavit Aristoteles indivisibilium intelligentiam, quia per illam formantur simplices rerum conceptus, unamquamque absolute, et simpliciter apprehendendo, vel quid fit cognoscendo. Secunda fit per attributionem, vel comparationem unius rei simpliciter conceptæ ad aliam, quod fit a nobis, unum conceptum simplicem cum alio componendo, fierique potest vel conjungendo, seu affirmando unam rem conceptam de alia, vel illam removendo, seu negando, et in utroque modo invenitur compositio generatim sumpta, quamvis affirmatio speciali modo soleat dici compositio, et negatio divisio. Tertia operatio fit per aliam majorem compositionem plurium compositionum simpliciorum, unam ex altera inferendo, et per notam illationis eas inter se conjungendo. Et propterea interdum Aristoteles hanc tertiam operationem sub compositione comprehendit, duasque tantum operationes enumerat : tamen quia modus compositionis est major, et longe diversus, et ad distinctum finem ordinatus, ideo hæc tertia operatio merito a secunda distinguitur, et proprio nomine, discursus, seu ratiocinatio dicitur. Per has ergo tres operationes discurrendo, et modum intelligendi Angelorum, et actuum illorum essentiam, quoad fieri possit, explicabimus.

3. *In Angelis simplex cognitio respondens primæ intellectus nostri operationi. — Quantæ sit perfectionis, et proponuntur tres gradus illius.*—In hoc itaque capite tantum de prima operatione tractamus, ad quam per se pertinet cognoscere, quid unaquæque res sit. Propter quod Aristoteles definitionem rei ad primam operationem intellectus pertinere dixit. Quod ergo in Angelis sit simplex conceptio, seu intelligentia rerum, tanquam per se notum scimus, quia in nobis hæc est prima operatio, et fundamentum aliarum, quia sine illa esse non possunt. Nam compositio esse non potest nisi simplicia supponantur, ergo in Angelis necessaria est hæc operatio, quia si componunt, simplicibus conceptibus indigent ; si vero non componunt, saltem per simplices actus cognoscere debent : sicut Deus etiam sine simplicissimo actu cognoscere non posset. Quia vero in hac simplici cognitione potest esse varietas secundum majorem, vel minorem perfectionem, solum superest explicandum, quantæ perfectionis in Angelis sit hæc simplex cognitio. Tres autem gradus in hoc genere cognitionis distingui possunt. Prima est cognitio simplex imperfecta, qua non cognoscitur res prout in se est, nec per propriam speciem, sed per alienam, qualis est cognitio, quam et nos et Angeli de Deo naturaliter habere possumus. Secunda est cognitio rei prout in se est per propriam speciem, et quidditativa, non tamen adæquata, et comprehensiva, qualis est cognitio, quam habent beati de Deo in patria. Tertia est cognitio perfecta, et comprehensiva, qualem habet Deus de seipso. Posset addi quarta, quæ dicatur supercomprehensiva, et excedens,qualis est cognitio quam Deus habet de creaturis, sed hanc sub comprehensiva comprehendimus, quia non excedit illam ex parte objecti, quia per comprehensionem totum, quod in re est, et totaliter cognoscitur, et supercomprehensio solum addere potest excessum perfectionis ex parte cognoscentis, videlicet quod majori lumine, et claritate cognoscat, quam ad rei comprehensionem necessaria foret. De quo excessu nihil in particulari dicere opus est. Nam supposita comprehensione clarum est fore perfectionem ex parte intelligentis in eo, qui altius, et perfectius lumen intelligendi habuerit.

4. *Suppositio prima. — Angelica cognitio non est comprehensiva, nisi sit per species proprias, aut eminentiores.* — Ex his ergo tribus gradibus simplicis cognitionis supponimus primo, Angelos non cognoscere comprehensive, imo neque quidditative ea, quæ per propriam speciem, vel superiorem, seu eminentiorem non cognoscunt, et ideo de illis quæstionem non movemus. Id patet in naturali cognitione Dei, de qua satis in superioribus dictum est. Extra Deum vero non videntur Angeli habere aliud naturale objectum, quod isto modo imperfecto simpliciter cognoscant, aut apprehendant, quia omnium objectorum naturalium proprias species habent, et ita illas proprio conceptu, et prout in se sunt cognoscunt. De actibus autem liberis dubitari posset, quia il-

los non cognoscunt, nec habent eorum species, prius quam illis manifestentur, ut diximus. Sed in his considerandum est, hos actus solum esse occultos Angelis, quantum ad absolutam existentiam, non tamen quantum ad essentiam cognitam ut possibilem, vel quam habiturus est actus, si circa tale objectum sub tali ratione fiat. Nam licet Gabriel, verbi gratia, non cognoscat de Raphaele, an hic et nunc tali specie utatur, cognoscit nihilominus, quod si illa utitur, actum talis speciei et essentiæ efficiet, et ita nunquam habent de his actibus imperfectam, seu analogam, ut ita dicam, conceptionem, sed tantum abstractivam, vel intuitivam in suo ordine perfectas. Et propterea istorum actuum cognitio ad primum illum gradum non spectat.

5. Magis possent ad eum ordinem pertinere res supernaturales, de quibus etiam diximus non posse ab Angelis cognosci naturaliter. At vero cum hæc sub naturalibus objectis non comprehendantur, ad præsentem etiam suppositionem non pertinent. Quamvis autem hæc naturaliter non cognoscantur, possunt nihilominus cognosci perfecte, et per proprias species, si Deus illas cum lumine proportionato infundere velit, ut est de Angelis beatis valde probabile, ut in libro sexto, dicemus. Et ita poterunt de his rebus habere cognitionem quidditativam, an vero etiam comprehensivam habere possint, ibi videbimus. Item possunt hæc cognosci ab Angelis aliquo genere naturalis cognitionis, supposita aliqua apprehensione talium rerum, ex naturali ratione, seu revelatione, aut prædicatione aliis facta, sicut nunc dæmones cognoscunt, et inviti credunt incarnationem, et hominum justificationem, et gratiam, ac similia quæ per fidei prædicationem apprehendunt, et ex signis coacti credunt. Et quoad hunc modum cognitionis habet etiam in his locum suppositio facta, quia talis cognitio nec quidditativa est, nec per conceptum proprium rei, prout in se est, sed per conceptus analogos, seu universales, per aliquam negationem vel habitudinem aut comparationem ad tales res determinatos, sicut nos ista concipimus. Nam in hac parte possunt Angeli in pura natura spectati nobiscum æquiparari. Quoniam hæc imperfectio non ex corpore, aut phantasmatibus adæquate oritur, sed ex imperfectione cujuscumque intellectus creati comparati ad supernaturalia objecta : et ideo talis imperfectio etiam in Angelis locum habet, licet in eis propter majus acumen ingenii minor fortasse sit.

6. *Secunda suppositio.— Angelica cognitio per proprias species est quidditativa.*—Secundo suppono, Angelos quidditative cognoscere omnia quæ per proprias species cognoscunt. Hoc est certum de rebus inferioribus ipso cognoscente : verumtamen etiam respectu superioris verissimum est. Quia etiam inferior cognoscit superiorem per propriam speciem ejus, et per lumen satis clarum, et sufficiens ad cognitionem cujuscumque rei finitæ. Nulla enim est ratio cur talis cognitio vires intellectivas Angelorum excedat. Quia licet superior excedat inferiorem in differentia specifica, vel aliqua subalterna, nihilominus in ratione objecti cognoscibilis quilibet Angelus, eo ipso quod finitus est, proportionatum est objectum, ut per propriam speciem, et lumen finitum perfectum in genere intelligibili, quoad ultimam differentiam cognosci posset, quod ad cognitionem quidditative cognoscitur a beato per lumen ejusdem ordinis, etiamsi finitum sit, ergo multo magis poterit Angelus superior ab inferiori per lumen naturale ejusdem ordinis quidditative cognosci.

7. *Tertia suppositio.—Angelus comprehendit Angelum inferiorem et cætera minora.*—Tertio suppono, Angelum superiorem cognoscere inferiores, et consequenter omnia objecta naturalia minus perfecta, non tantum proprie et prout in se sunt, et quidditative, sed etiam comprehensive. Est communior sententia, ut videbimus. Et probatur, quoniam Angeli habent proprias species talium rerum, et lumen intelligendi in suo ordine perfectum, et ab omni corporeo impedimento expeditum, ergo si supponantur esse perfectiores in natura ipsis rebus cognitis, poterunt illas comprehendere. Quid enim obstare potest? Dicet forte aliquis, contingere posse ut Angelus, verbi gratia, superior comparatus ad inferiorem, vel infimus ad animam rationalem, in genere entis sit perfectior, et nihilominus comparati in genere cognoscentis, et cognoscibilis, seu potentiæ, et objecti, non adæquet virtus potentiæ cognoscibilitatem objecti. Sicut anima rationalis perfectior est sole in genere entis, et nihilominus non potest solem comprehendere, quia ejus virtus intelligendi non adæquat cognoscibilitatem Solis. Respondeo nullum esse in rebus, seu in natura fundamentum ad hoc cogitandum, vel suspicandum, quia unumquodque ens, quatenus tale cognoscibile, seu intelligibile est, et ideo quantum unumquodque habet de entitate, tantum et non plus habet de cognoscibilitate. At simili proportione An-

geli essentialiter intellectivi sunt, ideo unusquisque quantum habet de perfectione entis, tantum habet de perfectione intelligendi, ergo unusquisque respectu sui habet vim cognoscendi adæquatam cognoscibilitati suæ, et respectu inferiorum etiam excedentem, ergo nihil obstare potest, quominus se, et inferiora comprehendere valeant. Neque est simile de anima nostra respectu Solis, quia anima nostra non cognoscit nisi mediante corpore, et ideo non cognoscit solem, imo neque inferiores substantias per proprias species, ideoque nec quidditative illas cognoscit. An vero separata possit omnia sibi inferiora cognoscere comprehensive, infra in proprio tractatu videbimus.

8, Sed urgebit aliquis, nam ad comprehensionem necessarium est, ut nihil rei cognitæ lateat cognoscentem: nullus autem Angelus, etiamsi superior sit, potest hoc modo cognoscere inferiorem, vel animam nostram, quia non potest cor ejus scrutari, nec omnes inter nos actus ejus penetrare, ergo saltem inter creaturas intellectuales non potest esse comprehensio, tam superiorum respectu inferiorum, quam e converso. Unde in hoc videtur esse nonnulla differentia inter unumquemque Angelum respectu sui, et respectu aliorum, etiam inferiorum: nam secum habet quamdam majorem proportionem, unde se totum, ut sic dicam, id est, substantiam, potentias, et actus cognoscere potest, non potest autem inferiorem ita exacte cognoscere, quia non habet illum tam intime unitum, sicut seipsum. Propter hoc argumentum quidam moderni negant, posse creaturam liberam, ab alia creatura comprehendi. Quia ad comprehensionem necessarium est, non solum cognoscere omnia, quæ formaliter rei insunt, sed etiam omnia, quæ ex illa tanquam ex causa deduci possunt, quia hæc omnia ad ipsam quodammodo pertinent. Unde inferunt, necessarium esse ad comprehensionem, etiam internas cogitationes, et decreta libera cognoscere.

9. *Diluitur instantia. — Quotuplex sui comprehensio, et quid ad illam requiratur.* — Nihilominus censeo veram esse sententiam communem, et argumentum in æquivoco versari. Unde adverto, in nomine comprehensionis posse esse æquivocationem, vel varietatem juxta diversitatem objectorum, ad quæ comparatur : nam possumus loqui de comprehensione naturæ, vel essentiæ rei, vel de comprehensione omnium quæ rei insunt, quomodocumque illi conveniant. Loquendo ergo de comprehensione rei quoad essentiam, et naturam, non est necessarium ad comprehensionem, ut per illam cognoscantur omnia quæ rei insunt, vel ab illa de facto fiunt, quia multa sunt in re, quæ neque ad naturam ejus pertinent, neque ut de facto existentia, vel inhærentia habent cum illa connexionem. Et ita comprehendetur herba, verbi gratia, si cognoscatur essentia, et omnis virtus, et proprietas intrinseca ejus, etiamsi non cognoscantur accidentia communia, quæ ab extrinseco illi inesse solent. Hoc ergo modo dicimus Angelum superiorem comprehendere inferiorem : quia ad hanc comprehensionem non est necesse, ut videat in altero, quid actu velit, aut cogitet, nam hoc accidentarium est ad naturam ejus: satis ergo est, ut cognoscat quid cogitare, aut velle possit, nam hoc est intrinsecum, et cum essentia ejus connexionem habens. Et hoc modo de comprehensione loquimur, nam in alio sensu sumpta comprehensio, non est cognitio unus rei, sed plurium, quæ accidentaliter conjunguntur, et ideo possunt in cognitione separari, et tunc licet cognitio unius non sit comprehensio illius compositi, seu aggregati, nihilominus erit comprehensio illius rei, quæ cognoscitur, quia nihil quoad ejus naturam per se pertineat, latet cognoscentem. Et ita patet responsio ad objectionem a nobis factam. Ad rationem vero contrariæ sententiæ seu modernorum illorum, respondemus verum esse ad comprehensionem pertinere, non tantum cognoscere quæ formaliter insunt, sed etiam quæ deduci possunt ex re tanquam ex causa. Dico tamen non esse necessarium cognoscere, an illa, quæ deduci possunt, actu fiant, quando non necessario deducuntur, sed satis esse cognoscere, posse ab illa fieri, quod recte cognoscit unus Angelus de alio, etiamsi actualem ejus operationem non videat.

10. *Utrum e converso Angelus inferior comprehendat superiores —Quorumdam responsio excluditur, et expenditur reduplicatio.—Quantum cognoscibilis est.*—Hinc vero nascitur difficultas de Angelo inferiori respectu superiorum, an illos etiam comprehendat. Nam ex dictis sequi videtur illas comprehendere, quoad essentiam, et naturam, si ad comprehensionem necessarium non est actus liberos cognoscere. Probatur, quia præter cogitationes cordis Angelus inferior cognoscit quidquid est in superiori formaliter, id est, totam substantiam, et quidditatem ejus, et potentias, et quidquid ab illo fieri potest, sistendo in esse possibili,

ergo proprie ac per se loquendo, nihil est in superiori Angelo, quod inferiorem cognoscentem lateat, ergo comprehendit illum. Respondent aliqui, inferiorem non cognoscere superiorem, quantum cognoscibilis est, nam perfectius, et exactius cognoscitur a seipso, et ideo non comprehendi, quia de ratione comprehensionis est, ut per illam cognoscatur res, quantum cognoscibilis est. Sed hoc non videtur recte dici, quia illa reduplicativa, *quantum cognoscibilis est,* duobus modus accipi potest, uno modo ex parte objecti, seu rei cognitæ, et sic cognosci quantum cognoscibilis est, nihil aliud est quam rem cognosci, quoad omnia, quæ in illa, et ex illa per se sunt cognoscibilia. Alio modo potest illa reduplicatio accipi ex parte cognoscentis, et sic rem cognosci, quantum cognoscibilis est, nihil aliud est, quam cognosci summa claritate, et actu perfectissimo, quo cognosci potest. Priori modo falsum est, Angelum inferiorem non cognoscere superiorem, quantum cognoscibilis est, hoc enim probat ratio facta, quod Angelus inferior cognoscit in superiori quidquid est in illo, et ex illo per se potest oriri, quatenus possibile est. Nec ipse Angelus de seipso, nec superior de eodem inferiori plura cognoscit. Ergo ex hac parte nihil deest inferiori necessarium ad comprehensionem. Posteriori autem modo non est de ratione comprehensionis, ut sit quanta esse potest de tali re, in claritate, subtilitate, et similibus proprietatibus, alias neque Angelus comprehenderet seipsum, nec superior inferiorem, sed solus DEUS omnes, quia solus Deus omnia cognoscit, quantum cognoscibilia sunt, ex parte cognoscentis. Declaratur a simili, quia Angelus inferior tam perfecte cognoscit Deum ex parte objecti, sicut superior, licet ex parte cognoscentis non æque, id est, tot attributa, et essentialia prædicata, et tot modos et rationes naturaliter cognoscit in DEO inferior, sicut superior Angelus, licet non æque perfecte. Ergo etiam de superiori Angelo inferior cognoscit omnia, quæ ipse de se cognoscit, licet non tanta claritate, ergo sicut ipse se comprehendit, ita et inferior comprehendit illum, quia minor claritas non impedit comprehensionem.

11. *Qui propositam partem affirmantem sequantur. — Argumentum ex verbis D. Thomæ pro eadem parte.*—Propter hæc aliqui theologi docuerunt omnes Angelos seipsos invicem comprehendere, tam inferiores suos superiores, quam e contrario. Ita habet Bannez, 1 part., quæst. 56, art. 2, dub. 2, et refert Victoriam, ac Scotum. Et consentit Vasquez ex suppositione, quod cognitio actuum liberorum ad comprehensionem necessaria non sit. Allegatur pro hac sententia D. Thomas, 2, cont. Gentes, cap. 98, quatenus dicit *omnem substantiam intellectualem, quatenus talis est, esse totius entis comprehensivam, non per solam suam substantiam, sed per speciem.* Et infra iterum dicit, has species debere esse plures ad comprehensionem totius entis. Sed hic locus nihil ad rem spectat, quia ibi verbum *comprehendendi* non refertur ad perfectionem cognitionis, sed ad extensionem, et amplitudinem objecti, sicut dicere solemus, verbi gratia, Metaphysicam comprehendere sub objecto suo omnia entia: et sicut ibi ait D. Thomas, objectum intellectus comprehendere omnes differentias entis. Additur deinde alius D. Thomæ locus in prima parte, quæst. 109, a. 3, ad 3, ubi ait inter Angelos non esse illuminationem in naturalibus, quia omnes a principio cognoverunt, quæ ad naturalem cognitionem pertinent. Unde conficitur argumentum. Nam si Angelus inferior superiorem non comprehenderet, aliquid ignorare posset de his, quæ ad naturalem excellentiam superioris Angeli spectant, de quibus ab eo doceri, et illuminari posset: vel e contrario, si Angelus inferior omnia per se cognoscit, quæ superior Angelus habet, et ad suæ naturæ excellentiam pertinent, profecto illum comprehendit. Quid enim est comprehendere, nisi rem exacte cognoscere, ita ut nihil in illa, vel de illa cognoscendum supersit ex his, quæ illi naturalia sunt, vel tanquam essentialia, vel tanquam per se secundo, cum essentia conjuncta?

12. *Partem negantem sequuntur alii.*—Nihilominus alii moderni theologi simpliciter negant, inferiorem Angelum posse comprehendere superiorem. Cui sententiæ videtur favere D. Thomas, quæst. 16, de Malo, art. 8, ubi ait inferiorem Angelum non posse species intelligibiles superioris Angeli comprehendere, nec eas perfecte cognoscere. Et in quæst. de Anima, art. 18, ad 1, secundi ordinis, dicit animam separatam non comprehendere Angelos. Et plane intelligit nullum illorum posse comprehendere, ac proinde nec infimum omnium, et sibi proximum, ergo eadem ratione nec Angelus infimus poterit cognoscere proxime sibi superiorem, et a fortiori nec reliquos magis superiores, eademque ratio erit de omnibus. Ratione suadetur hæc pars, quia cognitio comprehensiva ad minimum requirit adæquationem quamdam inter objectum, et po-

tentiam. Dico autem *ad minimum*, quia si potentia excedat, erit plusquam adæquata, et excedens : hic autem excessus necessarius non est, et ita Deus comprehendit se, licet non excedat, quia secum habet adæquationem, sed Angelus inferior non adæquatur superiori, in ratione objecti cognoscibilis, et potentiæ cognoscentis, ergo non comprehendit illum. Major ex ipso nomine comprehensionis videtur clara. Et ex materialibus rebus, a quibus vox translata est, nam superficies una continens non comprehendit aliam contentam, nisi saltem illi secundum æqualitatem commensuretur. Et hac ratione intellectus lumine gloriæ informatus, nunquam potest comprehendere Deum, quia nunquam potest habere adæquationem cum illo. Probatur ergo minor, quia sicut Angelus ratione suæ naturæ intellectivus est, ita etiam est intelligibilis. Ergo sicut major perfectio naturæ angelicæ facit, ut sit magis intellectiva, ita etiam facit, ut sit magis intelligibilis : sed inferior Angelus non adæquatur superiori in efficacia intelligendi, ergo nec virtus intellectiva ejus adæquatur intelligibilitati illius, quia hæc servant inter se proportionem, ergo nec poterit illum comprehendere. Et declaratur ratione insinuata a D. Thoma supra : quia Angelus inferior non potest comprehendere species Angeli superioris, quia sunt universaliores, et sicut excedunt capacitatem inferioris ad utendum illis, ita etiam in ratione objecti, quia Angelus inferior non potest totam repræsentationem earum distincte comprehendere, ergo majori ratione non poterit Angelus inferior comprehendere substantiam, seu essentiam superioris, quia non potest distincte, et exacte cognoscere modum intelligendi ejus, nec omnes habitudines, et rationes illius.

13. *Auctoris judicium. — Quisnam debeat esse actus, quo res comprehenditur. — Ex pluribus non fit una comprehensio.—Consule auctorem, disp.* 27, *de Incarnatione, sect.* 4.— In hoc puncto non credo posse certum aliquid definiri, quia non habemus principia firma, ex quibus certam resolutionem elicere valeamus. Adverto enim ad comprehensionem necessarium esse, ut sit unus actus, per quem ita exacte essentia rei cognoscatur, ut ex vi cognitionis essentiæ evidenter etiam comprehendantur omnia, quæ per se, et ab intrinseco, ac necessario ei conveniunt, et ex vi essentiæ cognoscibilia sunt. Unde licet ponamus, verbi gratia, animam rationalem posse de Angelo cognoscere per varios actus omnia, quæ illi naturaliter conveniunt, per unum cognoscendo essentiam, per alium intellectum quidditative, et per alium voluntatem, vel potentiam executivam, et similia, nihilominus non comprehendet Angelum, quia non habet unum actum, quo exacte cognoscatur Angelus, et ex pluribus non fit una comprehensio : nam semper altiori modo cognoscitur illamet essentia, quando ex vi cognitionis ejus, penetrantur omnia, quæ in illa virtute continentur, aut radicantur. Et ita de videntibus Deum probabilissime multi theologi docent, quod licet alia cognitione a visione distincta, aliquis quidditative cognosceret omnia possibilia, quæ sunt in divina potentia, nihilominus non comprehenderet Deum, quia non cognoscit illa ex vi visionis Dei, et consequenter non videt essentiam Dei, et potentiam perfectissimo modo, quo videri potest. At vero e contrario si anima cognoscendo substantiam, et quidditatem Angeli, ex vi illius, et per eumdem actum cognosceret omnia, quæ naturaliter Angelo, intrinsece, et per se primo, vel secundo conveniunt, revera comprehenderet Angelum, etiamsi non cognosceret illa summa claritate, vel sublimitate, qua possunt naturaliter a creatura cognosci, quia hoc certe ad comprehensionem necessarium non est, ut ratio facta probat, et in priori tomo dictum est.

14. *Ad rationes affirmantis partis in n.* 10 *et* 11. — *Quid requiratur ex parte potentiæ ad comprehensionem.— Pars negans magis placet.* —Hinc imprimis colligo, rationem prioris sententiæ non satis concludere, Angelum inferiorem comprehendere superiorem. Nam licet concedamus Angelum inferiorem cognoscere omnia naturalia de superiori, quod ex testimoniis D. Thomæ, et rationibus factis ad summum probatur, nihilominus non sequitur comprehensio, quia fieri potest, ut inferior non cognoscat illa omnia de superiori ex vi cognitionis quidditativæ substantiæ ejus, nec per unum comprehensionis actum, sed per plures species et actus, et modo inferiori. Et juxta hoc etiam locum habet illa responsio, ad comprehensionem necessarium esse, ut sit cognitio per quam res cognoscatur, quantum cognoscibilis est, utique uno actu et ex vi cognitionis quidditatis et essentiæ ejus. Nam licet omnia, quæ sunt in re, per multiplicationem actuum, et quasi divise cognoscantur, per nullum illorum, nec per collectionem omnium cognoscitur res, quantum cognoscibilis est, quia est cognoscibilis simplici actu ita penetrando essentiam, ut in illa, et per illam omnes ejus facultates, et earum habitudines perfecte cognoscantur, quo

modo nunquam cognoscitur per actuum multiplicationem. Unde etiam valde probabile est, ad hujusmodi cognoscendi donum, quem comprehensio requirit, necessarium esse lumen et virtutem cognoscendi, quæ ad minimum sit adæquata objecto cognito in gradu perfectionis, etiam in genere entis, et in modo ac gradu specifico immaterialitatis suæ: ut in probatione posterioris sententiæ explicatum est. Quia ut potentia habeat actum dicto modo adæquatum cognoscibilitati objecti, necesse est, ut procedat proxime a potentia adæquata essentiæ cognitæ, et radicaliter ab ipsamet essentia, vel ab alia æquali aut perfectiori. Et in hoc sensu, ad replicam factam in principio hujus difficultatis, quod ad comprehensionem requiritur, ut per eam cognoscatur res quantum cognoscibilis est, ex parte objecti cogniti, non ex parte cognoscentis, patet responsio. Nam requiritur ex parte objecti declaratio: scilicet, quantum cognoscibile est per unum actum perfectum, et consequenter etiam est necessarium ex parte cognoscentis, non in sensu ibi proposito, scilicet quod oporteat cognosci summa claritate possibili, hoc enim recte ibi impugnatur: sed in alio sensu proxime insinuato, scilicet ut ex parte cognoscentis necessarium sit lumen saltem adæquatum perfectioni objecti intelligibilis. Hoc ergo modo fit valde probabilis posterior sententia, quæ mihi semper placuit.

15. *In gratiam tamen partis affirmantis solvuntur rationes partis negantis in num.* 12. — *Si Angelus inferior comprehendit superiorem creatum, comprehendet etiam quemlibet creabilem.* — Nihilominus tamen non est mihi certa, et contraria facile defendi potest. Quia non est hactenus demonstratum, ad comprehendendam substantiam alicujus Angeli dicto modo a nobis explicato, esse necessariam æqualitatem perfectionis inter cognoscentem, et cognitum in specifica ratione entis. Posset enim quis dicere sufficere convenientiam in gradu intellectuali pure spirituali et perfecto: quamvis in differentia, vel specifica, vel etiam generica sit inæqualitas. Quia cum omne objectum creatum intra illum gradum finitum sit, poterit in ratione objecti intelligibilis adæquari potentiæ finitæ, etiamsi in ratione entis excellentius sit: sicut substantia est perfectior in genere entis, quam potentia intellectiva, et nihilominus in ratione objecti est illi proportionata, et habere possunt inter se quamdam æqualitatem. Sic ergo dici posset, intellectum angelicum ex vi sui gradus, et generis generalissimi esse comprehensivum omnis substantiæ finitæ, quantumcumque perfecta sit in illo gradu, posse unico actu illam cognoscere quantum cognoscibilis est, quoad essentiam et quoad omnia, quæ ex vi essentiæ cognosci possunt. Quia hoc non excedit capacitatem potentiæ finitæ, nec etiam repugnat, ut quilibet intellectus angelicus hanc capacitatem habeat, sicut habet capacitatem ad res infinitas, seu in infinitum cognoscendas. Unde ad argumentum quod ad comprehensionem requiritur adæquatio, distinctione satisfieri videtur, scilicet, in ratione objecti et potentiæ verum est, in genere entis negatur, quia potentia ipsa intellectiva etiam superioris Angeli non adæquatur substantiæ inferioris Angeli in genere entis, et nihilominus in ratione potentiæ et objecti adæquatur et excedit. Nec ratio illa, quod res spiritualis ex eadem perfectione habet, quod sit intellectiva et intelligibilis actu, concludit, necessariam esse æqualitatem in perfectione entis ad comprehensionem rei finitæ, quia quantumcumque in perfectione crescat, est objectum intelligibile finitum, et inde habet, ut sit proportionatum intellectui finito, etiamsi in specie entis inferior sit. Hoc ergo modo sententia affirmans, Angelum inferiorem comprehendere superiorem, sustineri potest. Et juxta eam consequenter dicendum est posse quemlibet Angelum creatum comprehendere omnem Angelum creabilem, etiamsi in infinitum perfectior, et perfectior sit. Quia vero hoc est creditu difficile, et quia licet non demonstretur contrarium, multo minus ostendi potest, esse in quolibet intellectu angelico capacitatem adæquatam cuilibet objecto intelligibili finito, quantumvis excellens sit: ideo rationem metaphysicam spectando prior sententia simpliciter probabilior videtur.

CAPUT XXXII.

UTRUM ANGELI COMPONENDO, AC DIVIDENDO COGNOSCANT.

1. *Comprehensiva cognitio Angeli non est complexa.* — Supposita explicatione terminorum in præcedenti capite proposita, videtur ex dictis in eodem capite sequi manifeste, Angelum in his quæ comprehensive cognoscit non componere, sed simplici intuitu videre quæ nos, nisi componendo, cognoscere non valemus. Et idem cum proportione sequitur de his, quæ per simplicem actum quidditative cognoscit, etiamsi ad perfectionem comprehensionis cognitio non perveniat. Probatur, quia nos

ideo componimus, quia non videmus in subjecto prædicatum, sed unumquodque per se concipiendo, necesse habemus unum cum alio conferre, ut hoc esse illud concipiamus : sed Angelus in his quæ comprehendit, uno intuitu videt in subjecto prædicatum, id est, videt totam rei substantiam, et proprietatem, et quidquid nos possumus de illa per se enuntiare, ergo quoad hæc non indiget Angelus compositione. Imo nec illam exercere potest, quia si cognoscit rem perfecte, etiam modo sibi connaturali illam cognoscit, et ideo ita prævenit compositionem per simplicem actum, ut illi locum non relinquat. Et declaratur optime exemplo visionis beatæ, in qua compositio esse non potest, quia uno intuitu simplici omnia ostendit, quæ ostendere potest in Deo : etiamsi cognitio comprehensiva non sit, sed tantum quidditativa.

2. *Nec item complexa est cognitio rerum de quibus habet unam speciem.*—Atque hinc etiam dicunt frequenter theologi, in his, quæ Angelus per unam solam speciem cognoscit non componere, sed simplici intuitu videre, quidquid nos de rebus per talem speciem repræsentatis componendo, et dividendo, cognoscere possemus. Ut si species angelica repræsentat, verbi gratia, genus terrestrium animalium, cum suis speciebus, per illam unico intuitu simplici videt Angelus quid si equus, et quas proprietates habeat, idemque de leone cognoscit, ac subinde etiam videt equum non esse leonem, et sic de cæteris, quæ per eamdem speciem repræsentantur. Et ratio est, quia talis species perfecte repræsentat illi omnia quantum est ex se : et virtus intellectiva Angeli est adæquata speciei, nam species angelicæ proportionatæ mentibus eorum infunduntur, et ideo quidquid per unam speciem repræsentatur, ab Angelo perfecte cognoscitur. At vero Angelus per unam speciem unum actum simplicem illi adæquatum elicere valet, ergo per illum absque compositione cognoscit, quidquid per talem speciem repræsentatur. Non desunt tamen qui hoc non admittant, sed illi dissentiunt in fundamento de universalitate specierum, ut statim videbimus.

3. *Utrum Angelus intelligat componendo, ac dividendo extra prædictos casus.—Prima ratio dubitandi pro parte affirmante.*—Difficultas ergo superest, an extra hos casus intelligant Angeli componendo, et dividendo, vel omnino sint ab hujusmodi compositione abstracti, seu illius incapaces. Et prima ratio dubitandi est, quia multa cognoscunt, et judicant, non per unam speciem, sed per plures, ergo tunc necesse est, ut compositione utantur. Consequentia probatur, tum quia cessat tunc ratio cognoscendi, et judicandi per simplicem actum, an res sit talis, vel non sit, ut patet ex dictis, tum etiam, quia homo ideo componit, quia non potest unum alteri attribuere, nisi diversis speciebus utendo. Jam vero ostenditur antecedens, prius in compositione, seu affirmatione, deinde in divisione, seu negatione. Nam imprimis unus Angelus non cognoscit liberum amorem alterius per eamdem speciem, per quam substantiam ejusdem Angeli cognoscit, ergo per speciem amoris cognoscit talem actum inesse Angelo per aliam speciem cognito, et hoc est componere. Nam in nobis non est alia compositio inter simplices actus internos. Idemque argumentum habet locum in cæteris accidentibus contingenter Angelo advenientibus, nam illa omnia per species distinctas cognoscit, ac subinde per unum actum elicitum ab specie accidentis applicat illud tali subjecto jam cognito secundum se, et præscindendo a tali accidente, et hoc est componere. Deinde probatur altera pars de divisione, seu negatione. Nam licet inter ea, quæ per eamdem speciem repræsentantur, facile intelligatur, quomodo Angelus unico simplici actu videat differentias inter res illas, et consequenter unam non esse aliam : at inter ea, quæ repræsentantur per varias species, necessarii sunt plures actus, duo simplices, quibus duæ illæ res sigillatim, et absolute cognoscantur, unaquæque per suam speciem, et tertius, quo illæ inter se comparentur, et directe judicetur hanc rem non esse illam, et hoc est componere, seu componendo dividere, et unum de alio negare.

4. *Secunda, et præcipua pro eadem parte.*—Secunda ratio dubitandi, et fere præcipua est de cognitione illarum veritatum, quas Angelus non videt directe in seipsis, sed per fidem credit, et maxime ostenditur difficultas in objectis supernaturalibus, quæ ab Angelo credi possunt. Nam tunc necesse est ut prius tempore vel natura, quam Angelus assensum præbeat, apprehendat veritatem credendam, ut propositam sufficienter, seu ut credibilem. At vero illa apprehensio non potest esse sine intellectuali compositione, ergo Angelus capax est hujusmodi compositionis. Minor probatur (nam cætera clara sunt) quia per apprehensionem simplicem non includentem judicium etiam simplex, non cognoscitur res prout est in se, sed apprehenditur per aliquam speciem alie-

nam, ergo per talem actum solum apprehenditur sub aliqua ratione communi, nimirum entis, vel substantiæ, vel alia simili, ergo ut sic apprehensa non est objectum fidei, ergo oportet, ut cum illa componatur aliquid aliud, atque ita ante simplicem assensum fidei necessaria est aliqua compositio. Ut, verbi gratia, antequam Angelus credat Trinitatem, necessarium est ut apprehendat Deum esse trinum et unum, ergo in illa apprehensione necesse est, ut interveniat simplex Dei conceptus, et deinde illi adjungatur esse trinum, quod necesse est alio conceptu apprehendi, et Deo tribui. Et hæc difficultas ad alia objecta fidei, non solum supernaturalis, sed etiam naturalis, qualis in dæmonibus invenitur, applicari potest.

5. *Pars negativa plurium theologorum.* — *Vide in tractatu de Anima, disp.* 5, *quæst.* 6. —Nihilominus communis sententia theologorum est, Angelum non componere unquam in cognitione sua. Ita docent sine limitatione D. Thomas, dicta quæst. 52, art. 4, et ibi omnes Thomistæ, et in 2, dist. 3, ubi etiam Ægidius, 3 p. distinct., quæst. 2, art. 3, Durandus, quæst. 3, et alii. Verumtamen hæc sententia aliqua limitatione indiget. Et in universum exacta resolutio hujus puncti pendet ex cognitione perfecta secundæ operationis intellectus humani, quam compositionem, et divisionem vocant, quæ difficilis est, ut infra videbimus in tractatu de Anima. Interim ergo suppono, in hac secunda operatione distingui posse apprehensionem complexam a judicio, sive enim hæc duo distinguantur realiter, sive alio modo, non est dubium, quin ad cognitionem veritatis, qualis in secunda operatione intellectus repetitur, utrumque necessarium sit, quia non potest aliquis judicium ferre, nisi de re quam mente apprehendit, neque apprehensio sine judicio sufficit ad rei cognitionem. Deinde in hac operatione invenitur compositio inter extrema propositionis, quæ sunt prædicatum, et subjectum mediante copula. Unde duplex compositio potest cogitari in hac operatione, una est prædicati cum subjecto, quæ tam in apprehensione, quam in judicio spectari potest, vel potius controverti in quo illorum sit. Altera est inter apprehensionem, et judicium: nam si hæc sunt distincta, apprehensio se habet per modum materiæ, et judicium per modum formæ, et ita possunt considerari, ut componentia unam perfectam rei cognitionem. De quibus omnibus nihil nunc definimus quoad intellectum animæ conjunctæ, sed solum proponimus ea, in quibus cogitari potest talis compositio, seu inter quæ discurrendum ac examinandum est, in quo sit, vel qualis sit talis compositio. Deinde in Angelo duplex genus distinguo cognitionis. Una est evidens, qualis est de rebus naturalibus, ac necessariis, vel etiam de liberis per locutionem manifestatis, alia est inevidens, ut est de contingentibus futuris, vel de actibus internis aliorum, ab ipsis non manifestatis, vel in universum de his, quæ per fidem tantum cognoscuntur.

6. *Prima conclusio.* — *Angeli in cognitione evidenti non indigent compositione, vel divisione, nec distincta apprehensione a judicio.* — *Probatur primo de compositione inter prædicatum et subjectum.* — Dico ergo primo: in his quæ Angelus evidenter cognoscit, non indiget compositione aliqua, ut ea apprehendat et judicet, quæ nos per propositiones compositas tam affirmantes, quam negantes significare solemus. Probo quia nec indiget compositione prædicati et subjecti, nec etiam indiget compositione, ex apprehensione, et judicio; nulla autem alia cogitari potest in secunda operatione intellectus, ut nunc discursum omittamus, de quo capite sequenti dicturi sumus. Antecedens quoad primam partem, imprimis probatur in his omnibus, quæ in objecto cognito distinctionem non habent, ut sunt prædicata generica, differentiæ, in quibus nos componimus, quia res prout in se sunt non cognoscimus. Angelus autem illas cognoscit, prout sunt, et ideo in his non componit. Item in proprietatibus, vel rebus distinctis, si per unam speciem repræsentantur, quia tunc nulla est ratio multiplicandi actus, ut jam ostensum est. Verumtamen etiamsi cognoscat per diversas species res illas, quas conjungit, aut separat, non indiget compositione ad earum convenientiam, vel disconvenientiam cognoscendam, sed simplici actu ab utraque specie per modum unius elicito, videre illam potest. Et imprimis quod attinet ad affirmationem, multi censent Angelum semper cognoscere per eamdem speciem substantiam rei, et omnia accidentia, quæ illi insunt, quod est probabile, saltem de accidentibus quasi externis, id est, extra intellectum, et voluntatem existentibus, et quæ a propria libertate per se non pendent. Verumtamen licet oppositum in aliquibus accidentibus supponatur, nihilominus probatur universaliter, etiam in illis assertionem veram esse.

7. Et primo in affirmationibus ita id declaro. Quia esto cognoscat Angelus per duas species substantiam Angeli, et aliqua ejus accidentia,

verbi gratia, cogitationem internam, vel amorem liberum, et possit per illas elicere duos actus, unum, quo absolute intuetur substantiam Angeli cum suis proprietatibus et alium, quo cognoscit Angelum amantem, nihilominus non componit illos duos actus inter se, ergo ex illo modo cognoscendi per plures species non sequitur compositio. Consequentia est clara, quia ad compositionem non sufficit pluralitas rerum, aut conceptuum, nisi illæ inter se uniantur aliquo modo. Probatur ergo antecedens, quia imprimis per speciem substantiæ absoluto, et simplici actu cognoscitur ipsa substantia, quantum per talem speciem cum tali lumine intellectuali cognoscibilis est, ergo ille actus per se non requirit compositionem cum alio. Deinde per aliam speciem etiam videtur quidditative, et intuitive actus amoris in tali specie, et individuo. Unde quia talis species repræsentat illum amorem, ut inhærentem tali voluntati, et ab ea libere manantem, per illam etiam speciem, et unum simplicem, et absolutum actum ab eo productum, videt Angelus actum alterius in concreto (ut sic dicam) id est, videt Angelum amantem, atque adeo videt totum id, quod nos per hanc compositionem significamus, *Angelus amat.* Unde fit, ut actus Angeli per hanc speciem amoris elicitus, non componatur cum alio elicito per speciem substantiæ Angeli, quia non attingit illam substantiam, ut repræsentatam directe per propriam speciem sui, sed ut repræsentatam oblique per speciem actus amoris. Et optimum signum est, quia licet Angelus actu non cognoscat alium per propriam speciem substantiæ illius, nihilominus actum elicitum per speciem amoris ejus æque integrum, ac perfectum habere potest, et per illam intuebitur eumdem Angelum, ut amantem. Sunt ergo illi actus inter se independentes ad invicem, et non acquirunt aliquem specialem modum ex eo quod sint simul vel sejuncti, ergo signum est, non habere inter se compositionem.

8. *Objectio. — Solutio. — In citata disputatione quinta de Anima.* — Dices, ergo per speciem amoris cognoscitur quidquid per speciem substantiæ Angeli, et aliquid ultra illam, ergo est perfectior, imo species altera videtur superflua. Respondetur negando absolute primam consequentiam, quia per illam speciem non cognoscitur substantia Angeli directe, sed oblique, ut dixi, et ideo ex vi illius speciei non cognoscitur quidditative, nec cognoscuntur omnes aliæ proprietates ejus, sed cognoscitur tantum, quantum necesse est ad cognoscendum intuitive, et quidditative actum amoris Angeli, et ideo longe perfectior est species substantiæ, et non est superflua, sed maxime necessaria. Adde probabile esse, posse etiam Angelum uti simul utraque specie, ut perfecte et quidditative illud complexum cognoscat, scilicet, Angelum amantem non per compositionem actuum, sed per unum simplicem perfectiorem, quo et substantiam Angeli quidditative, et amorem ejus etiam quidditative cognoscat, ad eum modum, quo de negationibus statim dicemus.

9. *Probatur deinde superior conclusio, de divisione inter prædicatum et subjectum.*— Atque hic discursus locum habet in omni alio accidenti alicujus substantiæ, si supponitur cognosci per dictam speciem a substantia. Nam semper cognoscitur per suam speciem perfecte, et quidditative, et intuitive, si existat, atque ita distincte, ut ipsa adhæsio, et informatio, prout in se est, clare cognoscatur. Ideoque simpliciter, et sine compositione cognoscitur. Et in hoc est magna differentia inter nos, et Angelum, quia nos non solum per diversas, sed etiam imperfecte utrumque cognoscimus, species prædicatum et subjectum cognoscimus, et ideo indigemus compositione aliqua, ut unum esse aliud cognoscamus : ut, verbi gratia, licet albedinem intueamur sensu, nihilominus intellectus non intuetur clare, et ut in se est, unionem albedinis cum subjecto, et ideo ut distinctius rem cognoscat, diversum conceptum format de homine, et illi sic concepto attribuit esse album per compositionem, ut in proprio loco ex professo videbimus.

10. Deinde probatur assertio in negationibus seu distinctionibus rerum per diversas species Angeli repræsentatarum, quia potest Angelus simul conjungere per modum unius adæquati principii illas species ad eliciendum unum actum simplicem, quo cognoscat simul illa duo extrema inter se relata, et consequenter intueatur unum non esse aliud, ergo potest cognoscere simplici actu illam negationem, quam nos per divisionem componendo cognoscimus, ergo de facta ita cognoscit, quia est modus perfectior cognoscendi, et ideo illo utitur si potest. Consequentiæ sunt claræ. Et antecedens probatur, quia in illo modo operandi nulla est repugnantia, quia duæ qualitates distinctæ sæpe possunt conjungi ad componendum adæquatum principium alicujus actionis, et nostra imaginativa interdum ita operatur, ex speciebus montis, et auri, unum simplicem conceptum montis aurei eliciendo. Ergo multo

perfectius id poterit Angelus facere, si velit, quia ex parte potentiæ non deest virtus ad talem usum specierum, et ex parte objecti est sufficiens unitas ad unitatem actus, quia non absolute, sed respective, et per modum unius cognoscuntur.

11. Quod in hunc modum declaro, quia duobus modis potest Angelus simul cognoscere duas res distinctas per diversas species repræsentatas. Primo absolutis conceptibus de unaquaque cognoscendo quid sit, secundo conceptu comparativo conferendo unam cum alia. Priori modo licet virtualiter (et ut ita dicam) in actu exercito cognoscat illas res ut distinctas, tamen formaliter, et directe non judicat unam esse, vel non esse aliam. Unde in hoc modo cognitionis nulla est compositio, nec divisio, sed sola pluralitas actuum simplicium, de quibus, an possint esse simul, paulo post videbimus. At vero posteriori modo directe cognoscit Angelus distinctionem talium rerum, et indicat unam non esse aliam, non componendo priores conceptus, nec modum aliquem novum illis adhibendo, sed unico simplici actu distinctionem intuendo. Quem actum habere potest Angelus etiamsi priores actus non habeat, sed ab illis cesset. Quia cum ratione habitudinis illas res cognoscat per modum unius objecti, quia non excedit virtutem luminis sui, potest etiam uti speciebus, per modum unius principii, et talem actum simplicem elicere.

12. *Prima, secunda, tertia et quarta objectiones.* — Sed objiciunt aliqui hoc esse effugium sine fundamento excogitatum : primo, quoniam Angelus non potest cognoscere plura simul, et unico actu, nisi quatenus per unam speciem repræsentantur, secundum doctrinam D. Thomæ. Secundo quia de distinctione conceptuum formalium non possumus judicare, nisi ex distinctione specierum, ergo frustra et sine fundamento asseritur, aliquem esse simplicem conceptum, si a pluribus speciebus fit. Tertio quia alias etiam homo posset hoc modo negationem unius de alio simplici conceptu cognoscere, utendo pluribus speciebus per modum unius, ac proinde etiam homo non componeret. Quarto quia alias Angelus uno conceptu simul posset negare omnes res mundi de homine, quia non est major ratio de una quam de alia : consequens autem videtur falsum, quia non potest negare unum de alio nisi utrumque actu consideret, et etiam conferat, hoc autem de rebus omnibus simul facere non potest.

13. *Responsio.—Ad primam objectionem.*— Sed hæc parum cogunt. Nam imprimis illud non dicitur sine fundamento : quia ipsa perfectio luminis angelici sufficienter nos inducit, ut illis hunc perfectum modum cognoscendi tribuamus. Quia si Angelus potest una simplici specie, et actu res distinctas perfecte cognoscere, tam absolute, quam comparate, ac subinde tam affirmative, quam negative, mirum non est, quod uno simplici actu possit per plures species diversas res inter se comparatas cognoscere, quoad negationem unius de alia. Quia ex naturali modo cognoscendi, et ex virtute luminis hoc maxime connaturale est Angelo, et sola distinctio specierum non obstat, quo minus Angelus per modum unius illis uti possit. Nam si phantasia nostra per plura phantasmata interdum concipere potest unum monstrum, vel rem fictam unico conceptu, quid mirum est quod Angelus ad intuendam distinctionem rerum pluribus earum speciebus per modum unius uti possit. Unde ad primum respondetur, tunc Angelum non cognoscere plura simul, et unico actu, nisi per unam speciem, quando illa cognoscit perfecte, et singulas absolute cognoscendo, quantum potest, et omnem habitudinem inter illas exacte cognoscendo : at vero quando plura simul considerat secundum quid, id est, solum quantum necesse est ad cognoscendam distinctionem, et negationem unius ab alia. Nunquam D. Thomas negavit posse uti Angelos pluribus speciebus ad simplicem actum eliciendum: imo id in virtute docet, dum ait, Angelum simplici conceptu negare unum de alio quocumque, cum tamen alias doceat non habere Angelos unam simplicem speciem rerum omnium.

14. *Ad secundam objectionem.* — Ad secundum respondetur non recte distingui conceptus formales ex speciebus, vel saltem non semper, nec adæquate, sed ex objectis propriis formalibus distinctionem sumendam esse. Unde si in objecto sit sufficiens unitas, et virtus potentiæ sit sufficiens, sola distinctio specierum non sufficiet ad distinguendos, vel multiplicandos actus : quia possunt sumi ut partialia principia unum adæquatum componentia. Et ita est in præsenti, quia hoc objectum comparativum, hoc non est illud, vel est distinctum ab illo, habet sufficientem unitatem, et lumen angelicum habet virtutem sufficientem, ut unico, et simplici motu ad totum illud attendat, et ideo non impeditur propter distinctionem specierum.

Ad tertiam objectionem. — Ad tertium non desunt, qui etiam illum modum comparativi

actus simplicis in hominis judicio admittant, sed quia non est commune, et quia illo posito difficile est salvare compositionem in intellectu humano dividente, vel differentiam inter illum, et Angelum explicare, ideo nunc illa responsione non utimur, nec illam improbamus, sed in tractatum de Anima examinandam remittimus. Et respondemus negando sequelam, quia intellectus humanus est multo imperfectior, et non potest tam facile uti pluribus speciebus ad eliciendum simplicem actum judicii inter multa, quia non habet virtutem ad directe tendendum, et attendendum ad multa per simplicem actum, quam Angelo negare non possumus. Et fortasse etiam impeditur homo ex conversione ad phantasmata ut suo loco dicetur.

15. *Ad quartam objectionem.*—Ad quartum, si intelligatur consequens de negatione omnium rerum distincta, et expressa, sic neganda est sequela propter rationem in ipso argumento factam. Quia lumen angelicum non sufficit ad considerandas simul omnes res distincte, ut illas inter se conferat, non solum per simplicem actum, verum etiam neque per plures, ut postea dicemus : duas autem res facile potest illo actu considerare, et per simplicem actum distinctionem earum judicare, et cognoscere. Si vero sequela intelligatur de cognitione confusa ex parte alterius extremi, sic conceditur sequela : potest enim Angelus eodem actu, quo hominem cognoscit, judicare expresse, ac formaliter hominem non esse quodcumque aliud ens : seu non esse irrationale, nec pure intellectuale, quia hoc modo concipere alia omnia simul confuse, cum distincto conceptu unius, non excedit virtutem Angeli. Videtur tamen probabile, hoc etiam non fieri ab Angelo per solam hominis speciem sine aliquo concursu, et juvamine aliarum specierum. Quia hic actus includens in objecto hanc negationem formalem, et expressam, distinctus est ab actu simplici, quo absolute cognoscitur quid sit homo, vel quid de illo affirmetur, nulla distinctione facta ab aliis, sive distincte, sive confuse cognitis. Si autem objectum est diversum, ergo et actus debet esse aliquo modo diversus, quia extenditur ad quamdam negationem expresse cognoscendam, quæ per alium non consideratur, ergo etiam necessarium est, ut præter speciem hominis, aliqua alia ad illum actum concurrat. Dici tamen posset, ex vi solius speciei hominis posse distincte cognosci, et judicari, quidquid non habet differentiam ultimam hominis non esse hominem, et ita speciem hominis sufficere ad illum actum, et consequenter actum adæquatum illi specici semper includere distinctam cognitionem illius negationis, seu divisionis ab omni alia re, quæ tali differentia caret. His ergo modis facile intelligitur non indigere Angelum compositione conceptum prædicati, et subjecti, ut affirmationem eorum, vel negationem cognoscat.

16. *Denique probatur conclusio excludendo in Angelis distinctionem inter apprehensionem et judicium.* — Denique quod multo minus indigeat compositione ex apprehensione et judicio, quam aliqui in humana cognitione ponunt, probatur, quia ubi non est distinctio, nec compositio esse potest, sed in cognitione evidente angelica non distinguitur apprehensio a judicio, ergo nulla potest ibi esse compositio ex apprehensione et judicio. Minor, reliqua enim clara sunt, probatur, quia apprehensio nihil aliud est quam conceptus rei apprehensæ, sed hic conceptus in Angelo naturaliter formatur per proprias species rerum, et cum evidentia veritatis, estque de rebus ipsis prout in se sunt, et videndo clare quid sint, vel quid non sint, ergo illemet conceptus intrinsece, et essentialiter est cognitio talis veritatis, et consequenter est judicium, quia judicare nihil aliud est, quam cognoscere hoc esse vel non esse tale. Et confirmatur, nam hac ratione visio beatifica simplicissime, et sine ulla compositione simul est apprehensio, et judicium, quia est conceptus Dei prout in se est, per quem videtur clare quidquid de Deo affirmari, vel negari potest, et idem est de actu, quo Angelus cognoscit seipsum, et eadem ratio est de aliis. Nec in parte ulla specialis difficultas esse videtur.

17. *Secunda conclusio.* — *Cognitio angelica circa res inevidentes indiget probabiliter compositione.* — Dico secundo in his, quæ Angelus non cognoscit evidenter, probabile est cognoscere componendo, seu conferendo diversos conceptus, atque etiam apprehensionem, et judicium, ad eum modum quo in nobis componi possunt. Istam assertionem admittere debent illi theologi, qui aliquem discursum in Angelis admittunt, quos referemus capite sequenti : nam est eadem ratio, cum discursus non sit sine compositione, et utriusque radix eadem sit, ut recte dixit D. Thomas, dicta quæst. 58, art. 4. Unde probari potest assertio ratione ejusdem D. Thomæ in eodem articulo a contrario inducta. Ideo enim homo componit, et dividit, quia intellectus ejus non statim in apprehensione alicujus primi objecti potest

inspicere, quidquid virtute in eo continetur, quod contingit ex debilitate luminis in nobis, sed ad hunc modum comparatur intellectus angelicus ad ea, quæ evidenter cognoscere non potest, ergo respectu illorum est capax compositionis, et æque ac intellectus humanus illa indiget. Consequentia tenet a paritate rationis. Minor autem probatur primo, et præcipue in supernaturalibus, quamdiu supernaturale lumen evidenter non revelantur, quia tunc ad talia prædicata cognoscenda lumen naturale angelicum valde debile est, et non solum non potest in subjectis apprehensis prædicata inspicere, verum etiam nec de illis per medium aliquod ea evidenter cognoscere, ergo respectu illorum habet Angelus eamdem causam, et radicem compositionis.

18. Deinde idem cernitur in futuris contingentibus, quia etiam ad illa cognoscenda debile est lumen angelicum, quia non potest illa in seipsis cognoscere. Ergo in prima apprehensione talis causæ, etiamsi perveniat ad quidditativam cognitionem ejus, non statim inspiciet Angelus quid factura sit, ergo uti debet compositione ad prædicandam talem actionem futuram de tali causa. Tandem in actibus etiam internis mentis, jam factis, et non manifestatis, habet locum ratio, quia etiam ad illa cognoscenda in eo statu, est impotens Angelus. Et licet illa impotentia proprie non proveniat ex debilitate luminis, sed ex defectu speciei, hoc sufficit, ut Angelus, quamdiu caret tali specie, non possit intueri tale prædicatum in subjecto simplici actu, ergo si per conjecturam velit talem actum tali personæ tribuere, vel ab ea illum removere, oportet, ut componendo, vel dividendo id faciat, quia formaliter eadem subsistit ratio. Igitur in his omnibus difficile est discrimen inter humanum, et angelicum intellectum assignare.

19. *Probatur secundo eadem conclusio.* — Secundo declaratur præcipue, ac probatur assertio, de compositione, quæ inter apprehensionem, et judicium considerari potest in homine, nam eadem servata proportione invenietur in Angelis quoad materiam dictam, quam vocare possumus excedentem evidentiam angelicæ cognitionis: nam in tota illa materia, stante apprehensione objecti complexi, Angelus non necessario assentit, ergo datur ibi eadem ratio distinctionis inter apprehensionem, et judicium, quæ in homine invenitur, et consequenter eadem etiam ratio compositionis completæ cognitionis ex apprehensione, et judicio. Antecedens explicatur optime in fide divina, et inde potest facile applicari ad fidem angelicam, seu fundatam in auctoritate creata, et ad opinionem ex conjecturis conceptam. Nam Angelis prius fuit proposita hæc veritas fidei credenda, Deus est trinus, et unus, prius (inquam) saltem ordine naturæ, et subsistendi consequentia, quia necesse est, ut fidem, auditus fidei præcedat; ut dicitur Rom. 10, auditus autem est per fidei propositionem, et stante propositione, et auditu potest non subsequi fides, quia libera est. Præcedit ergo illius veritatis propositio, ergo præcedit apprehensio illius veritatis credibilis, quia ex propositione fidei illa apprehensio vel conceptio proxime generatur, et videtur fieri cum compositione quod ostenditur, applicando superiorem rationem, quia in apprehensione Dei, non statim inspicitur in eo, quod trinus sit, et ideo necessarius videtur novus conceptus formalis, et compositio ad apprehendendum hoc totum, Deum esse trinum. Post hæc autem sequitur fidei assensus, qui adjunctus illi apprehensioni complet cognitionem obscuram illius veritatis. Qui assensus, actus distinctus videtur ab apprehensione, tum quia est separabilis ab illa, tum quia esse potest supernaturalis in substantia, licet apprehensio sit naturalis in entitate, tum quia est nova determinatio intellectus libera. Et non immerito dicitur componi cum apprehensione, quia informat illam, et quasi connectit perfecte illius extrema respectu assentientis. Ergo hac ratione videtur etiam esse compositio in mente angelica, non minus, quam in humana. Et idem discursus fieri potest in fide humana vel angelica, qualis est illa quam habent dæmones, qui credunt, et contremiscunt, et in assensu opinativo, quem Angelus ex natura rei loquendo habere potest, et Angeli mali sæpe habent, quantum conjectare possumus. Supponit autem hic discursus distinctionem aliquam inter apprehensionem, et judicium, et consequenter compositionem. De qua nunc solum dicimus ita esse in Angelis, quoad has materias, sicut in homine : quomodo autem in homine hæc distinctio, et compositio inveniatur, in tractatu de Anima explicabimus.

CAPUT XXXIII.

UTRUM IN ANGELIS COGNITIO PER DISCURSUM INVENIATUR.

1. *Prima sententia Angelos discurrere, etiam circa naturalia, et evidentia.* — In hoc puncto

duæ sunt extremæ theologorum sententiæ. Prior est, Angelos cognoscere discurrendo etiam in his, quæ naturaliter, et evidenter cognoscunt, non quidem in omnibus, quia necesse est, ut ab aliquibus per se notis sine discursu inchoent cognitionem, cum etiam in hominibus hoc necessarium sit : sed in aliis quæ ex primis principiis per aliqua media evidenter deducuntur. Ita sentit Scotus, in Prolog., quæst. 4 et 5, littera h, in princip., et in 2, distinct. 1, quæst. ultima, prope initium, et distin. 7, quæst. unica, § *Contra conclusionem*, post medium illius ait, non videri probabile negare Angelis omnem discursum, et allegat primum locum Prolog. Sequitur Gregorius, eadem distinc. 7, quæst. 5, art. 2, Gabriel, distinc. 3, quæst. 2, art. 3, concl. 9, Ochamus 2, quæst. 16.

2. *Fundamentum. — Quæ requirantur ad discursum ex parte objecti, et subjecti.* — Fundantur, quia Angelus non omnia cognoscit uno actu, neque omnia etiam naturalia cognoscit simul, nec omnia cognoscit tanquam per se nota, sed multa ut per aliud nota, sed in his principiis fundatur capacitas, imo, et necessitas discursus quoad multorum cognitionem, ergo Angeli in omni materia discurrunt. Consequentia clara est, et major quoad primam partem supra probata est tractando de speciebus angelicis, et simul cum secunda ostendetur in sequentibus capitibus. Quoad tertiam vero partem est per se clara, quia Angelus cognoscit veritates, prout in se sunt : non omnes autem veritates in seipsis sunt per se notæ (ut patet de hac, *Eclipsis Solis vel Lunæ tali tempore erit, homo est visibilis*), quæ habent veram, et realem causam mediam inter subjectum, et prædicatum, per quam cognosci possint. Minor autem declaratur et probatur, quia discursus solum est cognitio unius per aliud. Unde ex parte objecti imprimis postulat, ut sit de veritate, quæ medium, et causam veritatis habeat. Ex parte vero cognoscentis tria potest ad summum postulare. Primum est, ut cognitio medii sit causa cognitionis conclusionis. Secundum est, ut cognitio principii sit actus distinctus a cognitione conclusionis. Tertium, ut sit prior vel natura vel fortasse etiam tempore. Hæc autem omnia in Angelo possunt concurrere. Nam ex parte objecti jam dictum est Angelum multa cognoscere, quæ non sunt principia prima, quæ ex solis terminis immediatam habeant veritatem. Deinde ex eo quod non omnia uno actu cognoscit, potest fieri, ut uno actu, et per unam speciem videat principium, et per alium actum conclusionem, ut quod per unum actum videat orbes solis, et lunæ, eorumque motus, et per alium videat eclipsim futuram ex tali concursu talium astrorum : et ita etiam prior actus erit causa secundi, et consequenter prior saltem natura. Nam prioritas temporis juxta multorum sententiam, non est ad discursum necessaria, vel si quis contendat esse necessariam, etiam in Angelis habere poterit locum, vel quia eo ipso, quod non omnia simul cognoscit, potest capacitas ejus expleri in cognitione principiorum, ut in dicto exemplo, in cognitione omnium cœlestium orbium, et motuum eorum simul cum terra, ergo tunc non poterit simul attendere ad id, quod infertum ex tali fundamento, ergo cognitio principii tempore præcedet. Et explicatur exemplo : nam si mundus duraturus esset perpetuo, non posset Angelus simul cognoscere omnes eclipses futuras, cum sint infinitæ : imo licet ponamus duraturum fuisse per decem mille annos, non potuissent omnes Angeli in principio mundi simul cognoscere omnes eclipses futuras in omnibus illis annis, ergo poterit tempore præcedere cognitio causæ cognitionem alicujus eclipsis, ergo potuit, et debuit Angelus discurrere, ut illum effectum in particulari cognosceret.

3. *Secunda sententia extreme opposita, Angelos esse omnino discursus incapaces.* — Secunda sententia extreme contraria est, Angelum ita carere discursu, ut in nulla materia capax illius sit. Hæc videtur esse sententia D. Thomæ, 1 part., quæst. 58, art. 3, et q. 79, art. 8, et quæst. 85, art. 5, et 2, 2, q. 108, art. 6, ad 2, et 1, 2, quæst. 89, art. 4, ubi ait *intellectum Angeli non esse discursivum, ita ut procedat a principiis in conclusiones seorsim utraque intelligendo.* Idem latius 3, contra Gentes, cap. 44 et 91, et in quæst. 8, de Verit., art. 15, quæst. 24, art. 4, et Cajetanus ac Ferrariensis, et recentiores Thomistæ in suis comment., cum Capreolo 2, dist. 3, quæst. 2, art. 1, concl. 10, Alensis, 2 part., quæst. 20, memb. 5, citatur etiam Ægidius, in 2, dist. 3, 2 part. distinctionis, quæst. 2, art. 3, sed ibi nihil dicit. Alii eum referunt in 3 sententiarum, quem videre non potuit : nec Albertum, qui etiam citatur in 2 part., summæ, quæst. 9. Et primo fundatur hæc sententia Sanctorum auctoritate. Primus est Dionysius, cap. 7, de Divin. nom., ubi licet expresse non loquatur de discursu, ut illum Angelis neget, tot autem verbis simplicitatem intelligentiæ illorum universaliter declarat, ut id sensisse videatur.

Ait enim illos habere *simplices, et beatas intelligentias, non indivisibilibus, aut divisibilibus, sive sensibus, sive verbis laterioribus divinam colligentes scientiam*, et infra, *pure spiritualiter, et extra materiam, unice intelligibilia divina penetrant*, et infra, *individua spiritualis*, etc. Postea vero de nostra anima addit : *Per divinam item sapientiam, et animæ ratiocinandi vim habent discursione, et longe habitu ad rerum veritatem annitentes, atque in eo singularibus illis spiritibus inferiores.* Quibus verbis attente collatis inter se, videtur plane discrimen inter animam, et Angelum in hoc constituere, quod anima discurrendo, Angelus simpliciori modo scientiam obtinet. Secundus est Augustinus, lib. 4, Gen., ad litt, c. 2, 9 et 35, dicens Angelos simul habere cognitionem matutinam, et vespertinam creaturarum, et significat uno intuitu utramque habere. Tertius allegatur Bernardus, serm. 5, in Cant., quia de angelica natura dicit non cognoscere spiritualia ex corporibus sicut nos, *sed sola sua virtute ac vivacitate naturæ summa, et infima penetrare*, et infra dicit, quo nos ex consideratione simplicium nitimur pervenire, *eo ille cœlestium habitato ingenita subtilitate, ac sublimitate sua omni velocitate, facilique pertingit.*

4. *Confirmatur rationibus.* — Rationibus etiam hæc sententia confirmatur. Primo quia in hoc solent maxime distingui intellectus angelicus, et humanus, quod hic discurrendo, ille simplici intelligentia cognoscit. Unde ad hanc differentiam indicandam solent nostri spiritus rationales, Angeli vero intelligentiæ vocari. Secundo argumentatur D. Thomas ex quadam proportionali comparatione spirituum ad corpora; nam ita comparantur angelici spiritus ad humanos, sicut corpora cœlestia ad terrestria : hoc autem distant a terrenis cœlestia corpora, quod hæc sine motu suam perfectionem habent, illa vero per motum illam adipiscuntur. Sic ergo homines indigent discursu, qui est veluti spiritualis motus, ut ad veritatis cognitionem perveniant, cœlestes vero spiritus sine discursu illam intuentur. Tertio reddit idem D. Thomas rationem a priori, nam homo discurrit, quia cognoscendo prima principia non statim videt in illis omnia, quæ virtute continentur : *At vero Angeli statim in illis, quæ naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia, quæ in eis cognosci possunt, ergo.* Minorem tacite probat D. Thomas, quia Angeli habent luminis intellectualis plenitudinem. Quarta ratio sumitur ex eodem D. Thoma, *eodem articulo ad primum*, quia in discursu fit progressus ab ignotis ad nota, sed hæc imperfectio non habet locum in Angelis, quia simul cognoscunt omnia, quæ per speciem, qua utuntur, cognosci possunt.

5. *Pro vera sententia astruenda exponitur divisio discursus, in causalitatis et successionis. — Rejicitur tertium membrum discursus.* — Inter has sententias media via nobis incedendum est, sicut in præcedenti fecimus. Prius autem præmittere opus est vulgatum distinctionem discursus: quidam enim dicitur successionis, alius causalitatis, sic tradit D. Thomas, 1 part., q. 14, art. 7, et q. 8, de Verit., art. 4, ad 14, et Gregorius, in 2, distinct. 7, quæst. 5, art. 2, qui addit tertium membrum non necessarium, ut jam dicam. Nam hæc duo membra in hoc conveniunt, quod in utroque discursus est inter plures actus intellectus, cum aliquo ordine inter illos, utique ab uno ad alium procedendo. Nam hoc est de necessitate proprii discursus, nisi velimus vocabulis abuti. Nam discursus dicit motum intellectus, vel saltem transitum ab uno ad alium, nam si actum simplicem eliciat, et in illo permaneat, non potest dici discurrere, nisi contra communem sensum, et usum voce discursus abutamur. Quapropter frustra Scotus locis supracitatis dixit, in ipsa visione beata reperiri discursum solum, quia in objecto videt beatus causam primario, et effectum secundario per ipsam causam, vel potius in ipsa causa. Juxta quem modum etiam Deus discurreret, quia etiam per scientiam suam se primario videt, et per seipsum tanquam per causam videt, quæ facere potest, vel facturus est. Idem de ratione discursus est, ut ex natura rei sit ordo aliquis prioris, et posterioris, saltem naturæ, et causalitatis, inter actus mentis: in uno autem simplicissimo actu non potest inveniri vera causalitas, nec ordo naturæ, sed ad summum rationis. Nam est ergo ibi formalis discursus : si quis autem dicat esse virtualem, vel eminentialem, de eo non contendimus, nam de formali, et proprio discursu tractamus. Quamvis in divina scientia, et visione beata probabiliter defendatur, etiam non contineri virtualem discursum per actus ratione distinctos, sed per unum completum actum simplicissimum attingere secundarium objectum ex vi primarii, ut in superiori tomo, lib. 3, de Attrib. Dei, cap. 2, explicavi. Et ideo dixi, non esse necessarium tertium membrum discursus additum a Gregorio nimirum, ut discurrere sit unum per aliud intelligere. Nam si

hoc fiat uno actu videndo simul veritatem mediatam in medio, vel per medium, in quo extrema conjunguntur, ille non est discursus formalis, sed simplex cognitio eminenter continens discursum, ut recte notat Capreolus, in 2, dist. 3, q. 2, art. 3, ad 2, Gregorius, contra 10 conclus., si vero cognitio unius per aliud sit per plures actus, jam pertinet ad discursum causalitatis. Frustra igitur in ipsa visione beatifica Scotus fingit discursum, cum simplicissima intuitio fit, licet ex parte objecti unum in alio, vel per aliud repræsentet. Et hoc indicavit Augustinus, 13, Confess., cap. 15, et Bernardus, d. serm. 5, in Cant.

6. *Discrimen inter utrumque membrum discursus.—Discursus causalitatis et successionis cur ita appellentur. — Concluditur discursum successionis dari in Angelis.* —Cum ergo uterque discursus successivus, et causalis plures actus inter se ordinatos requirat, differentia inter illos est, quia prior non requirit causalitatem inter actus, et ideo necessario postulat successionem secundum prius, et posterius in tempore. Quia de ratione discursus est aliqua prioritas realis inter actus plures : nam si quis mere concomitanter plures actus habeat, non dicitur ab uno ad alium discurrere, sed quasi dividere, et partiri attentionem suam in plures actus. Ordo autem realis non est nisi temporis, vel naturæ seu causalitatis. Igitur cum prior discursus non requirat causalitatem, et consequenter neque naturæ ordinem, per successionem temporis fit, transeundo ab uno actu ad alium sine alia connexione illorum inter se, vel voluntarie ut in Angelis, vel casu, quia varia objecta successive movent, ut in nobis contingit. Et ideo hic discursus, successivus quasi per antonomasiam nominatur, vel cum exclusione, quia non habet alium ordinem actuum nisi successivum. At vero alter discursus causalitatis dicitur, quia est progressus ab uno actu ad alium, quem prior efficit, propter connexionem, quam cum illo habet, et idem vocatur causalitatis. Imo juxta usum philosophorum, et dialecticorum nomen discursus absolute dictum causalitatem significat, quia prior solum est quidam cursus, et motus intellectus, posterior vero speciali modo habet rationem discursus. Unde in priori cursu non resultat operatio aliquo modo una, et composita ex multis, sed est mera successio plurium operationum: in posteriori est aliqua compositio ex pluribus actibus propter aliquam connexionem causalitatis, et ita resultat operatio una aliquo modo composita, quæ tertia operatio in humano intellectu appellatur. Quæ autem sit hæc causalitas unius actus in alium, cum sit discursus, in libris posteriorum tractari solet, et a nobis dicetur in tractatu de Anima: nunc supponamus, et esse effectivam ex parte potentiæ, et aliquo modo formalem ex parte objecti, quatenus per unum actum proponitur medium, et ratio assentiendi per alium. Igitur de priori discursu mere successivo in præsenti non tractamus, quia certissimum est in Angelis inveniri, quia non cognoscit omnia simul, ut infra videbimus. Sicque dixit Augustinus, Epistol. 57, ad Dardanum, et aliis locis, Deum movere creaturam spiritualem per tempus, utique consistens in operationum intellectualium successione.

7. *Utrum in discursu causalitatis includatur successio realis durationis. — Affirmatio divi Thomæ. — Opposita sententia probabilior.* — Difficultas ergo est de discursu causalitatis : ut tamen scopus disputationis certo constet, scire convenit, an in ratione intrinseca hujus discursus etiam includatur successio realis durationis inter actus, ex quibus constat, quorum unus est causa alterius. Nam D. Thomas, 1 p., quæst. 14, art. 7, plane affirmat, dicens, secundum discursum, scilicet causalem, includere primum, scilicet, successivum, *quia qui a principiis* (ait) *ad conclusionem procedit, non simul utrumque considerat, sed ex notis ad ignota procedit.* Idem habet quæst. 58, art. 3, ad 1, et defendit Capreolus 2, distinc. 2, quæst. 2, art. 3, ad 1, contra 10 conclusionem, et Major supra, et alii, qui loquuntur de discursu humano, nam angelicum non admittunt. Et ita ego locutus sum in 1 tom., 3 part., disp. 28, sect. 2. At vero satis recepta opinio est, non esse de ratione discursus successionem actuum, sed esse discursum, quoties ex unius veritatis judicio progreditur intellectus ad judicium alterius, etiamsi in eodem instanti utrumque faciat. Quod tenent Scotus, Gregorius, et alii infra citandi. Quia licet hæc simul fiant, vel supponendo quod simul fieri possint, intellectus sic intelligens vere procedit ab uno ad alium, et ex notis ad ignota saltem secundum naturæ ordinem, quomodo posset fortasse D. Thomas exponi.

8. *Detur-ne in Angelis discursus causalitatis jam explicatus.*—At vero quæstio hæc de successione inter illos actus, quantum ad animam nostram conjunctam, vel separatam spectat, infra in proprio tractatu disputabitur. Quod autem spectat ad Angelos, tota difficultas est, an sit in eis discursus prout constat ex plu-

ribus actibus inter se per causalitatem connexis : sive simul fiant, sive non fiant. Nam licet simul fiant, erit composita cognitio, et non simplex, licet non sit successiva, sicut cognitio per compositionem prædicati cum subjecto composita cognitio est, licet extrema simul cognoscantur, et in hac distinctione actuum, et compositione est tota difficultas. Nam si semel illa admittatur, non controvertitur de successione. Nam facile credi poterit illos actus posse simul elici ab Angelo cum ordine tantum naturæ, sicut in eodem instanti, in quo fit luminosum, incipit illuminare, et in eodem, in quo imprimitur species in oculo, fit visio, et in eodem instanti, in quo consummatur assensus præmissarum, fit assensus conclusionis. Nec est difficile quod intellectus præsertim angelicus ad utrumque simul attendat, tum quia per priorem actum quasi completur in virtute efficiendi secundum, quem sine successione facere potest, quia per actionem instantaneam fit : tum etiam quia cognoscit objecta utriusque actus per modum unius, tum præterea quia supposita distinctione actuum, prior actus non efficit secundum, nisi dum existit, ergo saltem in illo instanti, in quo incipit secundus, sunt simul, ergo eadem ratione potuerunt a principio esse simul, quia primus actus statim facit, et secundus in instanti fieri potest : tota ergo difficultas circa distinctionem actuum cum emanatione unius ab alio versatur. His ergo positis.

9. *Prima conclusio. — Angeli non discurrunt in cognitione evidenti naturalium rerum.* —Dico primo, probabilius videri Angelos non discurrere, in cognitione naturalium rerum, quas evidenter, et prout in se sunt, cognoscunt. In hac assertione priori sententiæ consentimus, et juxta illam fortasse potest D. Thomas exponi. Et probatur primo ex dictis in præcedenti capite. Nam discursus supponit compositionem, quia tertia operatio intellectus supponit secundam, et major compositio supponit minorem, præsertim quando subordinatæ sunt : sed in Angelis non est compositio in hujusmodi naturali, et evidenti cognitione, ergo neque est discursus. Secundo probatur. Nam duplex ex cognitio evidens in Angelo, una abstractiva, alia intuitiva, sed in neutra discurrit, ergo in nulla. Probatur prior pars minoris de abstractiva cognitione, quia illa vel est effectus per causam, vel est causæ per effectum : in neutra autem discurrit Angelus, ergo. Probatur minor, quia imprimis quotiescumque cognoscit causam, et per illam effectum, simul cognoscit utrumque, quia nulla est ratio successionis, aut dilationis circa cognitionem effectus, post cognitionem causæ, si talis est cognitio causæ, ut per illam possit cognosci effectus. Quia intellectus Angeli applicatus operatur quantum potest, et non est, quid illum impediat, aut retardet. Ergo si tam perfecte cognoscit causam, ut per illam possit cognoscere effectum, in eodem instanti, in quo habet cognitionem causæ, transit statim in cognitionem effectus. Et e converso, si tunc non posset cognoscere effectum, nec postea posset, quia non est postea potentior, neque cognitio causæ postea crescit, aut sit virtuosior, seu efficacior ad cognitionem effectus conferendam.

10. *Progreditur probatio.*—Deinde non tantum simul, sed etiam uno actu cognoscit effectum in causa, quia non cognoscit tunc causam, et effectum per diversas species, sed per eamdem, ut ex supra dictis de speciebus angelicis constat, ergo etiam cognoscit causam, per eumdem actum. Probatur consequentia, tum quia lumen angelici intellectus, est perfectum, et adæquatum suæ speciei, et ita uno simplici actu elicito per talem speciem cognoscit omnem effectum, quia per talem causam evidenter cognosci potest. Tum etiam quia Angelus cognoscit rem, quæ est causa, per propriam speciem ejus, vel comprehensive, vel saltem quidditative : unde eodem actu cognoscit essentiam, et proprietates ejus, et consequenter effectus, quatenus abstractive per talem causam cognosci possunt. Atque hæc ratio etiam procedit de cognitione causæ per effectum. Nam tunc etiam per speciem effectus cognoscit causam, et consequenter simul, et eodem actu. Sicut supra dicebamus, Angelum per suam substantiam cognoscere Deum eodem actu, quo se cognoscit. Et licet postea possit habere alium conceptum perfectiorem de Deo, non illum habet per discursum causalem, sed per discursum successionis, quia nimirum postea alio modo magis directo, et efficaciori ad talem conceptum eliciendum se applicat. Idemque est de cæteris causis, si quæ sunt, quas Angelus per effectus evidenter cognoscat.

11. *Deinde probatur de cognitione intuitiva.* — Superest probanda alia pars de cognitione intuitiva. Probatur autem primo, quia intuitio ex suo genere fit sine discursu, quia in intellectu, in quo est perfecta, includit judicium de re visa, et habet evidentiam veritatis, non ex causa, vel effectu, sed ex eo, quod per lumen clarum res ipsa in se videtur, ergo multo

magis ita erit in Angelis, in quibus intuitio est valde perfecta, et clara. Secundo in nobis assensus primorum principiorum esto includat, vel supponat compositionem, propter distinctos conceptus extremorum, nihilominus datur sine discursu, quia datur per modum intuitionis veritatis immediatæ, licet non videatur existens : sed Angelus videndo intuitive aliquam veritatem existentem, videt illam ut immediatam, quia non videt ita esse ductus aliquo medio, quo copulantur extrema, sed quia videt ipsam unitatem extremorum immediate prout in re est, ergo in tali modo cognoscendi necessario videt sine discursu. Tertio declaratur exemplis. Nam licet aer sit illuminatus a sole, tamen lumen, et aer immediate inter se uniuntur : *immediate*, inquam, respectu Solis, licet sit media intrinseca qualitate. Unde Angelus videns intuitive aerem illuminatum, judicat ita esse ex immediata unione, quam videt in extremis, sine nllo discursu etiam virtuali, nedum formali. Quod si ex vi talis actus transeat Angelus ad cognitionem causæ, jam ille actus, prout terminatur ad causam, per se non erit intuitivus, quantum est ex vi illius medii, ut patet manifeste in cognitione Dei, quam Angelus per cognitionem suæ substantiæ habet, nam respectu suæ substantiæ est intuitiva, respectu vero Dei abstractiva, et ideo juxta priorem partem videndum est, an respectu Dei illa cognitio sit discursiva, necne, vel an fiat eodem simplici actu, vel distincto (ut supra visum est). Et hæc ratio probat Angelum non solum non discurrere actu in his materiis, sed etiam non posse discurrere, quia tunc est naturalis modus cognoscendi ejus, quem mutare non potest, ut a simili, vel a fortiori ostendi potest, ex his quæ dixi in dict. tom. 1, 3 part., disput. 28, sect. 2, in fine.

12. *Objectio. — Aliorum responsio.* — Una vero objectio superest contra posteriorem partem. Nam ex ea sequitur respectu Angelorum nullam esse propositionem mediatam, sed omnem esse immediatam, et per se notam. Consequens est falsum, ergo. Sequela patet, quia Angelus omnem veritatem videt prout in se est, et proprio conceptu, ac proinde videt illam, ut in se immediate veram. Consequens autem est falsum, quia sicut dantur propositiones immediatæ secundum se, quæ respectu omnis intellectus sunt immediatæ, si prout sunt cognoscantur, ita dantur propositiones mediatæ secundum se, quæ respectu omnis intellectus sunt mediatæ, etiamsi prout in se sunt cognoscantur, ergo tales propositiones etiamsi intuitive ab Angelo videantur, cognoscuntur ut mediatæ, et consequenter per discursum saltem virtualem. Ad hanc objectionem respondent alicui respectu intellectus cognoscentis res prout in se sunt, nullam esse propositionem mediatam, sed omnes esse per se et ex terminis notas, quia omnes habent suas formales entitates, per quas immediate objiciuntur intellectui videnti res prout in se sunt quidditative, et ideo non per deductionem ex aliis, sed immediate, et per se cognosci. Ac proinde distinctionem propositionis mediatæ et immediatæ, solum habere locum respectu intellectus cognoscentis res per alienos conceptus, ut nos cognoscimus. Hanc doctrinam late tradit P. Vasquez, dicta disput. 22, cap. 2, et commendat, ut primum a se inventam, et ab aliis doctis viris postea probatam, et publicatam.

13. *Vera sententia.* — Ego vero existimo, antiquam doctrinam D. Thomæ, et Peripateticorum esse, dari aliquas propositiones per se notas secundum se, quæ a nullo intellectu cognoscente res prout in se sunt per medium cognoscuntur, sed solum a nobis, qui terminos illarum non penetramus, quæ ideo dicuntur per se notæ in se, sed non nobis : alias vero esse propositiones mediatas etiam secundum se, et intrinsece, quæ ab omni intellectu, etiam cognoscente res prout in se sunt, ut mediatæ cognoscuntur, imo quia cognoscuntur, ut in se sunt, ideo, ut mediatæ cognoscuntur. Non dico per discursum, hoc enim necessarium non est ex parte objecti, sed ex imperfectione cognoscentis. Sed dico cognosci propositionem ut mediatam, quia non cognoscitur, unum ejus extremum alteri conjungi, nisi ex vi talis medii.

14. *Cognitio intuitiva, qua talis, semper est immediata.* — Sed in hoc tamen distinctionem facio inter cognitionem intuitivam, quæ ad rem prout existentem terminatur, et abstractivam, per quam essentia rei, et proprietates illi connaturales, et effectus ut possibiles, abstrahendo ab actuali existentia, cognoscuntur. Et respectu cognitionis intuitive penetrantis, et videntis rem prout in se est, fateor, omnem veritatem sic cognitam, ut immediatam et per se notam cognosci, quia licet in re habeat suæ veritatis causam, nihilominus visio intuitiva per se non respicit illam, sed ad ipsum effectum ut existentem terminatur, et in illo immediate videt qualis sit. Et quamvis idem intellectus videre simul possit emanationem effectus a tali causa, nihilominus hæc cognitio

non est ratio alterius, ut intuitiva cognitio est : sed est quasi novus actus, qui potest cum alio conjungi, et ab eo separari : ut, verbi gratia, si quis per intellectum intuitive videat aquam esse calidam, etiamsi non videat ignem, vel aliam causam calefacientem, evidenter judicat, aquam esse calidam, non a priori, nec a posteriori, neque per aliquod medium, sed ex vi intuitionis, qui est peculiaris modus evidentiæ, quasi experimentalis, quæ plane est simplex, et sine discursu. Unde fit, ut talis cognitio possit esse evidens de contingenti veritate posita in esse, quia ad hanc evidentiam sufficit illa necessitas composita, qua res, quando est, necessario esse dicitur. Et hoc modo dicitur illa veritas in ordine ad clarum intuitum immediata, et per se nota : quia per se et immediate objicitur tali cognitioni.

15. *In cognitione intuitiva ut sit immediata nihil inter est connexionem extremorum esse necessariam, aut contingentem.* — Atque intra latitudinem hujus cognitionis tam evidenter videt Angelus aquam esse calidam, sicut ignem esse calidum. Ulterius tamen videt etiam intuitive in igne existente emanationem caloris a forma ignis, quam in aqua non videt, et nihilominus etiam tunc non videt intuitive ignem esse calidum per medium. Nam intuitio illius emanationis est veluti per accidens ad evidentiam propriam intuitivæ cognitionis, cum hæc sine illa æqualiter esse possit. Est ego illa nova cognitio intuitiva alterius veritatis, scilicet, istum calorem manare intrinsece a subjecto, in quo est, quod non habet, in aqua, quæ veritas etiam intuitive videtur ut immediata. Idemque judicium est de omni cognitione intuitiva, per quam res aliqua est in se immediate visa. Dico autem *immediate visa*, quia opus est ut sit in re aliqua immediata unio extremorum, nam si unio sit tantum in alio, oportebit duas uniones intuitive videre, ut unio mediata intuitive videatur, semper tamen videbitur veritas, ut in se, et per se nota. Exemplis patet, in duobus ramis in trunco unitis, non enim potest intuitive videri conjunctio ramorum inter se nisi videndo uniones singulorum cum truncto. Et substantia corporea non potest intuitive videri ut alba, vel ut existens alicubi, nisi videndo unionem albedinis, vel loci cum quantitate, et unionem quantitatis cum substantia : his autem visis, videtur substantia ut alba, et ut existens alicubi non per medium, sed ut quid in se et per se notum.

16. *In cognitione abstractiva dantur propositiones, quæ cognosci nequeunt, nisi per medium aliquod.*—At vero in cognitione abstractiva evidente, quidditativa, et per proprium conceptum essentiæ, et proprietatum ejus, vere dantur propositiones mediatæ, quæ non possunt nisi per medium cognosci, etiamsi actu simplici sine discursu cognoscantur. Ita supponit Gregorius supra, et admittit Capreolus et pro comperto habent omnes, qui ex parte objecti fatentur Angelum cognoscere unum per aliud, et ita ex parte objecti non deesse capacitatem discursus, licet cognoscens propter excellentiam specierum, et luminis sine discursu unum per aliud cognoscere valeat. Et ratio est, quia cognitio abstractiva, etiamsi sit per proprium conceptum non terminatur ad rem in seipsa existentem, et ideo per illam non videntur extrema veritatis cognoscendæ, ut in re ipsa immediate unita, sed ut unibilia, seu connexa connaturaliter, vel abstrahendo a tempore, ut dialectici dicunt, et ideo si tantum sint unibilia, per aliquod medium, vel causam, veritas quæ ex illorum unione consurgit, videri non poterit evidenter, nisi per tale medium, vel in tali causa. Exemplo res declaratur in eclipsi Solis futura vel præsenti. Nam antequam fiat, licet sit vera propositio, *Eclipsis erit,* non est tamen per se nota etiam Angelo, quia non potest illam intuitive videre, et ideo necessario debet illam per causam cognoscere : et qui causam ignoraverit, impossibile est, ut illam evidenter cognoscat. Postquam vero facta est, illam intuitive ac immediate videt, etiamsi fortasse causam ignoret.

17. *Discrimen inter intuitivam, et abstractivam notitiam. — Ad objectionem numero duodecimo factam respondetur.* — Atque in hoc cernitur clare distinctio inter intuitivam, et abstractivam cognitionem. Nam (ut ita rem explicem) intuitiva incipit a reipsa ut facta, abstractiva vero incipit a causa, eodemque modo potest hoc declarari in essentia, et proprietatibus mediata, et immediata, ut sunt, verbi gratia, in anima, vel substantia Angeli intellectus, et voluntas. Nam voluntas convenit tali substantiæ ratione intellectus, et ideo hæc veritas, *hæc substantia intellectum habet,* est per se nota, et immediata in se : hæc autem, *talis substantia habet voluntatem,* est mediata, et demonstrabilis secundum se sumpta, et abstrahendo a tempore, quæ mediatio non est tantum rationis nostræ, sed rei, quia illæ potentiæ vere sunt distinctæ. Hinc ergo fit, ut prior non sit cognoscibilis ut

mediata ab intellectu cognoscente rem prout in se est, quod per se etiam patet : at vero posterior semper cognoscatur, ut mediata etiam ab intellectu cognoscente rem prout in se est, quia etiam Angelus non videt connexionem inter hæc duo extrema, essentiam, scilicet, et voluntatem esse necessariam, nisi quia videt substantiam esse per se intellectivam, et ex intellectu necessario sequi voluntatem, et ita evidenter etiam videt non esse tam immediatam connexionem inter essentiam, et voluntatem, sicut inter eamdem essentiam, et intellectum. Idem est in his, *homo est admirativus, et, est visibilis,* et in omnibus similibus. Et ita ad objectionem factam respondemus admittendo sequelam respectu intuitivæ cognitionis propriæ, et negando illam respectu cognitionis abstractivæ, et scientificæ, ut declaratum est.

18. *Secunda conclusio.* — *Angelus in supernaturalibus, vel per conjecturam cognitis discurrit.* — Dico secundo in materia supernaturali, et in his omnibus, quæ Angelus non evidenter, sed per conjecturam judicat, vel discurrit. Hanc assertionem, et a fortiori, et specialiter docent Scotus, Gabriel, Ochamus supra citati, et Marsilius, 2, quæst. 9, art. 2, Malonius 2, dist. 3, disp. 6, Pesantius, 1 part., quæst. 58, art. 1 et 3, ubi Bannez refert, plures Thomistas ita sentire, dicitque esse probabile, licet ipse contrarium sentiat esse probabilius. Et ipse D. Thomas locum huic assertioni concedere videtur in 1 part., quæst. 60, art. 2, in fine corporis, nam cum dixisset in Angelis non esse cognitionem ratiocinativam, subdit: *Hæc autem dicta sunt, prætermissis his, quæ supra naturam sunt: horum enim non est natura principium sufficiens.* Unde 3 p., q. 44, art. 2, ad secundum, cum Augustino, lib. 9, de Civit., cap. 22, dicit : *Christum Dominum innotuisse dæmonibus, quantum oportuit, per quædam temporalia suæ virtutis effecta. Et sic,* ait, *videntes Christum esurire post jejunium, existimaverunt eum non esse Filium Dei.* Ex Ambrosio, lib. 4, in Lucam, circa primam tentationem, et communiter docent expositores Matthæi 4. Chrysostomus, homil. 3, et supra Imperfect., et supra ex variis in Matthæum, Theophylactus, Euthymius et alii. Deinde addit D. Thomas: *Post modum visis miraculis, ex quadam suspicatione conjecturavit eum esse Filium Dei* , citatque Chrysostomum dicentem , non certam, neque firmam adventus Dei habuisse notitiam. Et Bedam, Luc. 4, dicentem, magis habuisse suspicionem , quam certitudinem. Unde idem D. Thomas, quæst. 16, de Malo, art. 6, ad 3, ex positis secundo loco, dicit: *Dæmonem in his, quæ Deus supernaturaliter facit in creaturis, interdum deficere falsum opinando.* Et idem habet, dicta quæst. 58, a. 5, dicens posse dæmonem decipi judicando de his, quæ supernaturalia sunt, ex his quæ naturaliter noverit, ut si videndo Christum esse hominem, judicet non esse Deum, etc. Denique in quæst. 57, art. 3, dicit Angelos posse cognoscere futura contingentia non per certitudinem, sed per conjecturam, sicut medicus præcognoscit sanitatem infirmi, et similiter articulo quarto, dicit conjectare posse Angelum actus inter nos ex indiciis externis, adducens ad hoc Augustino, in lib. de Divinitat. dæmon., et 2. Retrac., cap. 40, et de Eccles. dogm., cap. 81 et 82.

19. *Probatur assertio ratione.* — Ex quibus omnibus probatur assertio. Nam in his rebus, quæ Angelus non evidenter cognoscit, quæ ad illa tria reducuntur, scilicet, supernaturales res, effectus contingentes non præsentes, et mentis cogitationes: hæc (inquam) omnia Angelus potest cognoscere, aliquid opinando, et per conjecturam. Ergo potest discurrere. Antecedens satis probatum est, et ex omnibus dictis est manifestum. Consequentia vero probatur, quia ibi concurrunt ea, quæ ad discursum necessaria sunt. Nam imprimis cognoscitur unum per aliud, scilicet Deum esse hominem, per testimonium ejus talibus signis confirmatum, vel hoc esse futurum, vel istum esse consensurum, si in hac materia tentetur, quia est hoc, vel illo modo affectus, et similia. Deinde cognoscit unum ex alio distinctis actibus, et judiciis, quorum unum fit, ex efficacia, et impulsu alterius. Probatur distinctio actuum, quia unus est verus, et alius sæpe falsus, unus evidens, ut supponimus, et alius inevidens, unus necessarius, et alius liber, ergo sunt distincti. Nam proprietates adeo distinctæ, imo et oppositæ non possunt simul eidem actui convenire, nec in nobis possunt majora indicia diversorum actuum cogitari. Posita vero actuum distinctione causalitas unius ex alio evidens est: quia tota ratio assentiendi uni objecto est assensus alterius, ut dum *dæmones credunt, et contremiscunt,* ratio credendi est, quia vident miracula, audiunt verba, legunt Scripturas, et intelligunt, et ex aliquo testimonio sic cognito evidenter inferunt, rem ita esse interdum per assensum naturaliter evidentem, adjuncto nimirum hoc principio, quod Deus mentiri non potest, vel alio simili : interdum

per verisimilem tantum deductionem, ergo nihil ibi deest ad proprietatem discursus. Confirmatur primo, nam hac ratione diximus capite præcedenti, posse Angelum in his uti compositione, et divisione, quia non cognoscit unum subjectum adeo perfecte, ut in eo cognoscat prædicatum, sed simile quid contingit in cognitione causæ, ex signo, vel effectu, vel in cognitione rei ex testimonio, ergo eadem ratione Angelus discurrit. Confirmatur secundo, quia licet discursus non sit perfectio simpliciter simplex, nihilominus supposita aliqua imperfectione, quod res non possit, vel in se, vel in alio evidenter, et prout in se est cognosci, est magna perfectio, ut saltem aliquo modo possit talis veritas cognosci, sed Angeli habent illam imperfectionem in prædictis materiis, ut supponitur, ergo non est contra eorum perfectionem in illis discurrere : imo ad eamdem perfectionem necessarium videtur.

20. *Instantia.* — *Solutio.* — Sed contra, quia licet hæc omnia concludant posse Angelum cognoscere has veritates, seu effectus aliquo modo minus perfecto, quam alias, non tamen convincunt cognoscere discurrendo, quia subito, et uno intuitu vident, quod talia signa, vel indicia, aut testimonia, vel hæc omnia simul sumpta indicent de tali effectu, et ita sine discursu cognoscunt rem, licet non in se, sed in signis. Respondeo imprimis hoc argumento ad summum probari, tunc discursum Angeli non esse cum successione, ac mora temporis, quod verisimile certe est, quia et actus ipsi sunt in se indivisibiles, et in momento fieri possunt, et natura sua postulant fieri simul, quia fiunt cum connexione, ac dependentia unius ab alio, et ex parte Angeli nullum est impedimentum, quominus statim operetur quantum potest, cognoscendo, et quæ videt vel audit, et quidquid per illa cognosci potest, et eo modo quo potest. Nihilominus tamen per hoc non tollitur discursus, qui est in dimanatione unius actus ab alio, etiamsi absque successione fiat. Et ita hæc assertio in re non erit contra D. Thomam, licet in verbis quoad hanc partem esse videatur.

21. *D. Thomam negantem in Angelis discursum quidam limitant.— Videtur tamen loqui universim.*—Unde aliqui exponere D. Thomam tentaverunt, ut solum loquatur de discursu in materia materiali, et evidenti, cui expositioni ipse favere videtur 1 part., quæst. 79, art. 8, dicens *Angelos qui perfecte possident secundum modum suæ naturæ cognitionem intelligibilis veritatis, non habere necesse procedere ab uno ad aliud, sed simpliciter sine discursu veritatem apprehendere.* Quibus verbis videtur hoc limitare ad ea, quæ perfecte cognoscuntur. Verumtamen pluribus in locis nimium universaliter loquitur. Nam in dicto articulo tertio, absolutam ponit assertionem et in solutione ad 3, ait, Angelum etiam in cognitione per experientiam non discurrere, et aliis locis dicit non esse discursivum. In particulari vero in q. 8, de Verit., art. 5, ad 2, indicat, Angelum non discurrere etiam in supernaturalibus. Et ad 4, ait, *quod cordis abscondita in motibus corporis intuentur Angeli, sicut causæ videntur in similitudinibus suorum effectuum absque omni discursu,* et ad 1, idem dicit de experimentali cognitione dæmonum, et ita intellexit D. Thomam Capreolus, supra dicta solut., ad 1, Gregorius, contra 10 concl. Addit vero, D. Thomam de illo discursu loqui, qui cum vera temporis successione fit, quem certe in Angelis admittere non est necessarium. Nos vero loquimur de discursu, qui solum consistit in cognitione unius ex cognitione alterius, ita ut unus actus ab alio procedat, licet inter eos non sit ordo temporis, sed naturæ.

22. *In discursu conjecturali angelico cernitur antecedens variis modis, itemque consequentia, aliquando modalis, aliquando absoluta.* — *Circa antecedens notandum primo.* — Ulterius tamen adverto, in hac cognitione conjecturali, duo consideranda esse, unum est cognitio effectuum, vel signorum, quæ veluti antecedens conficiunt, ex quo aliquid aliud cognoscitur, quod est quasi conclusio discursus. Et hæc item conclusio duplex esse potest, scilicet vel modalis propositio, vel de inesse, ut nostro more loquamur. Aliquando enim ex conjecturis solum judicatur, verisimile, probabile, aut credibile esse id, quod per illa signa indicatur, ut Petrum consentire, vel non consentire, vel hoc, aut illud contingens esse futurum, vel Christum esse Deum, aut quid simile. Aliquando vero concluditur hoc vel illud, quod verisimiliter indicatur, ita esse, vel futurum esse. Quod ergo spectat ad antecedens, interdum potest ab Angelo uno actu, interdum vero pluribus et interdum simul, interdum vero successive cognosci. Declaratur, quia interdum possunt esse talia signa, et conjecturæ, ut et simul occurrant, et per unam speciem repræsententur. Et tunc possunt omnia simul cognosci uno actu simplici, quia per eamdem speciem fit, ut paulo post generaliter trademus. Aliquando vero licet signa simul occurrant, tamen esse possunt tam multipli-

cia, et varia, ut per distinctas species repræsententur : ut si ad conjectandum effectum contingenter futurum plures causas cœlestes, et terrestres, et historiam, vel scripturam, aut exempla simul conjungere, et considerare oporteat, quæ omnia sæpissime non cognoscuntur ab Angelo per eamdem speciem, licet possint considerari simul in ordine ad unum. Et tunc antecedens illud ex pluribus actibus coalescit, licet non per discursum, quia unus ex alio non infertur. Sed unus alteri accumulatur, et fortasse non per propriam compositionem propositionum, sed per conjunctionem duarum causarum partialium ad unum effectum producendum, quia singula quæ non prosunt, simul collecta juvant. Possunt autem simul conjungi per plures actus concomitanter se habentes, vel ad summum copulatos, quasi simplici copula, cui in mente Angeli respondeat actualis consideratio, quod omnia illa indicia simul sumpta sufficiunt : sive hæc consideratio sit per novum actum distinctum, sitque quasi minor syllogismi propositio, sive fiat per omnes illos actus simul inter se aliquo modo collatos.

23. *Notandum secundo.*—Denique in hujusmodi cognitione antecedentis potest interdum intervenire successio, quia non omnia signa necessaria simul fiunt, vel occurrunt, sed successive, et ita paulatim cognoscuntur. Sic enim dæmon non statim agnovit Christum esse Deum, sed paulatim : nam prius deceptus est contrarium existimando, postea incepit dubitare, deinde in suspicionem devenit, ac tandem invitus credidit. Sic etiam dixit Augustinus, dæmones multa conjectare propter diuturnam experientiam, quam successive consecuti sunt. In hac autem successione non intervenit proprius discursus causalis, sed tantum successivus, quia non fit inferendo unum ex alio, sed unum alteri accumulando. Et præterea quamvis hoc successive fiat, in fine quando completur antecedens, necesse est, ut cum ultimo signo concurrat præteritorum memoria, et virtus experientiæ, ut inferatur conclusio, quia si præterita indicia aliquo modo in præsenti non repræsentarentur saltem confuse, non magis possent movere, nec cooperari ad præsentem actum, quam si prius cognita non fuissent.

24. *Circa modalem consequentiam notandum.* — Circa conclusionem autem adverto, quando modalis est, posse inferri necessario, et evidenter ex cognitione signorum, seu omnium motivorum, quando omnia simul, et perfecte considerantur, ut sit ab Angelo, quia licet signa, vel testimonia, non evidenter concludant, rem ita esse, concludere possunt evidenter esse verisimilem, vel probabilem. Nam hæc solum est denominatio quædam extrinseca ab ipsis indiciis sumpta, et ideo ex illis potest evidenter cognosci, et quoad hanc partem non est necessaria successio temporis ad hoc judicium de conclusione formandum, quia cum evidenter inferatur, si intellectus attendat, seu apprehensam habeat conclusionem, statim necessario illi assentit. Imo quoad hoc in Angelo fortasse non est necessarius discursus illativus unius ex alio per diversos actus, quia in ipso antecedente uno actu simplici videre potest, talem veritatem vel assertionem ex talibus signis fieri verisimilem. Dixi autem *posse inferri necessario*, quia interdum fieri potest, ut judicetur probabile, aut verisimile, quod revera non est, nec evidenter tale esse ostenditur, et tunc judicium de probabilitate potest esse liberum, et aliquando temere ; aut ex passione datum, quod aliquando forte in malis angelis contingit : et tunc eadem est ratio de tali judicio conclusionis modalis, quæ est de illatione conclusionis de inesse, de qua dicendum superest.

25. *Circa absolutam consequentiam notandum.* — Hujusmodi ergo conclusio interdum potest esse evidens saltem in attestante, Deo, vel Christo, vel Angelo sancto, qui ratione status mentiri non possit, et talis est fides coacta dæmonum, nam talis evidentia necessitatem imponit intellectui. Unde etiam fit, ut talis collectio in Angelo non requirat successionem, nihilominus tamen non videtur fieri sine novo actu, ex vi prioris elicito, quia est actus longe diversus in specie, et non transcendit quamdam rationem fidei. Aliquando vero, et ordinarie talis conclusio de inesse est libera quoad assensum, quia cum evidenter non inferatur, non necessitat intellectum, sola enim evidentia illum ex necessitate ad exercitium assensus inducit. Est ergo liber talis assensus : et ex hac parte potest esse tempore posterior, quam tota cognitio antecedentis, quia potest liberum arbitrium hæsitare, et suspendere actum, et applicare intellectum, ut magis consideret : et si nihil novi in contrarium inveniat, tandem velle, et assentire. Et tunc assensus ille sine dubio est actus distinctus a præexistente cognitione, cum sit, vel esse possit posterior illa, unde etiam est ex discursu causali, et successivo. Hoc posterius per se patet, cum fiat posterius tempore. Prius vero etiam patet, quia da-

tur in virtute præmissarum. Nec obstabit, quod non simul seu ex necessitate detur, quia inde solum fit, assensum præmissarum non esse causam necessitantem ad talem assensum, sed esse subordinatam liberæ voluntati quoad exercitium talis actus, non tamen per hoc excluditur, quin sit vera causa, et ratio assentiendi conclusioni, quod sufficit ad discursum causalem. Et hoc est illi magis intrinsecum, quia est de intrinseca ratione ejus, successio vero non est ita necessaria, quia pendet ex libera voluntate, quæ potest libere velle statim in eodem instanti assentire.

26. *Angeli beati etiam in conjecturali cognitione non decipiuntur, dæmones sæpius. — In statu innocentiæ nullus error esse poterat.*—Ex qua doctrina obiter notanda est differentia inter bonos, et malos Angelos. Nam illi etiam in hoc genere conjecturalis cognitionis, nunquam decipiuntur isti vero sæpius. Non enim probo quod apud Malonium, dicta disput. 6, sect. 1, circa finem, scriptum invenio : *Angelos bonos interdum, malos vero sæpissime decipi.* Boni enim Angeli decipi non possunt, repugnat enim id statui beatifico. Nam deceptio est malum quoddam, saltem pœnale, et magna imperfectio, quæ illi felicissimo statui repugnat. Item ob hanc rationem, etiam in statu innocentiæ non poterat esse error ante peccatum, quomodo ergo esse poterit in beatitudine. Denique beati sunt prudentissimi, et ideo nullo periculo erroris se exponunt. Est ergo discrimen inter bonos, et malos Angelos, quod boni licet interdum de hujusmodi rebus certam revelationem non habeant, ut ex Daniele, 10, colligitur, et notant Patres, ac D. Thomas, dicta quæst. 8, de Veritate, art. 15, nihilominus de his rebus ignotis, quarum certitudinem non habent, non judicant absolute esse, vel non esse, aut futuram esse rem, etc., sed judicant tantum modaliter, verisimiliter ita apparere, juxta mensuram et gradum indiciorum, quæ prudentissime, et evidentissime perpendunt. Angeli vero mali facile judicant de rebus ipsis ita esse, vel non esse ex conjecturis prout odio, vel alio affectu ducuntur. Et ideo isti sæpe decipiuntur, illi nunquam. Quod tam clarum mihi videtur, ut existimem Malonium, virum doctum et eruditum, hoc non ignorasse, sed vel in verbis illis mendam irrepsisse, mutata particula, *nunquam,* in particulam interdum, vel lato modo deceptionem vocasse, quando res non succedit, prout probabiliter apparet : sicut Aristoteles dixit multa falsa esse probabiliora veris, sed nihilominus etiam in his non est deceptio respectu illius, qui non judicavit absolute esse futuram, sed esse verisimile, futuram esse.

27. *Ad argumenta prioris sententiæ in numero secundo.* — Argumenta prioris sententiæ admittimus, quatenus secundam assertionem confirmare possunt. Quatenus autem videntur contra primam procedere, respondemus solum probare, dari respectu Angeli propositiones mediatas, et cognoscendas per aliud, quod nos supra concessimus, et probavimus. Inde autem non recte infertur discursus, quia potest unum per aliud cognosci ex parte objecti, et nihilominus simplici actu utrumque cognosci. Sicut in superioribus de cognitione, quam Angelus per suam substantiam de Deo habet, explicavimus. Nec in cognitione naturali, et evidenti angelica, alium cognoscendi modum aliquando admittere necesse est. Quia sive per unam speciem causam cognoscat, sive interdum medium, per quod effectus cognoscitur, concursum plurium causarum includat, quæ non una, sed pluribus speciebus cognosci valeant, semper effectus cognoscitur in causa, per speciem causæ, seu medii, et ideo effectus eodem actu, et sine discursu in causa, et propter causam cognoscitur. Ad exemplum de multitudine plurium eclipsium augmentabili in infinitum, si mundus esset in æternum duraturus, Capreolus non censet inconveniens, quod omnes illæ uno intuitu simplici ab Angelo videantur, quia non sequitur actum esse infinitum, sed esse superioris cujusdam rationis, et comprehensionis. Sed fortasse non omnes Angeli possent simul actu comprehendere omnes concursus futuros in tota æternitate, et singulis diebus illi coexistentibus, si mundus, et motus cœlorum semper essent futuri. Et ideo hoc dato, respondetur inde non sequi discursum causalem, sed successivum. Nam semper in causis cognitis, et consideratis cognoscerentur aliqui effectus sine discursu : variata autem cognitione causarum, alii effectus simili modo viderentur, illa autem variatio in cognitione causarum solum per discursum successivum fieret.

28. *Ad argumenta secundæ sententiæ ex auctoritate Patrum in numero tertio.*—Ad argumenta secundæ opinionis. Imprimis ex Patribus ibi allegatis, Augustinus et Bernardus, nihil in eis locis de discursu in particulari dicunt. Nam Augustinus solum loquitur de Angelis beatis, illi enim soli cognitionem habent matutinam, per quam certum est non discurrere, quia est ipsa visio Dei. Cum hac vero, et

simul habere sanctos Angelos cognitionem vespertinam creaturarum, id est, naturalem, et in proprio genere, inter quas neque est discursus causalis, quia una ab alia non oritur, nec etiam est necessarius, discursus successivus, quia simul tempore esse poterunt. An vero cognitio ipsa vespertina sine discursu ab Angelo perficiatur, Augustinus ibi non declarat. Unde loca illa magis pertinent ad quæstionem tractandam in capitibus sequentibus, de his quæ Angeli simul considerare possunt, vel non possunt, quam ad præsentem de discursu. Verba etiam Bernardi valde generalia sunt, et magis indicare possunt discursum, saltem successionis, quatenus per velocitatem cognitionis angelicæ ejus perfectionem declarat. Dionysius etiam obscure loquitur, et generalibus verbis. Unde satis superque juxta priorem assertionem exponi potest.

29. *Ad rationes ejusdem sententiæ in numero quarto.*— Et eodem modo satisfit rationibus pro illa sententia adductis. Nam differentia inter nos, et Angelos quoad hanc partem sufficienter sumitur ex ordinario modo intelligendi ea, quæ perfecte, et per propriam naturalem scientiam ab Angelis cognosci possunt. Idemque satis est, ut Angeli intelligentiæ vocentur. Quamvis etiam interdum a Patribus rationales appellentur, ut patet ex Gregorio, Hom. 10, de Epiphania, Damasceno et Bernardo supra. Ad secundum vero dicimus, proportionem illam inter Angelos, et corpora cœlestia nimium probare posse, si ad unguem esset servanda, nam ex illa sequeretur Angelum non discurrere, etiam discursu successivo : quia corpora cœlestia, etiam per hunc modum suam perfectionem non acquirunt. Satis ergo sit illi proportioni, si dicamus Angelos habere naturale lumen intelligentiæ perfectum, et non discurrere in his, quæ illi lumini perfecte subjiciuntur. Neque plus probat ratio tertia. Imo ex illa per argumentum a contrario nostra secunda assertio comprobatur : nam si affirmatio est causa affirmationis, negatio erit causa negationis, et e converso : si ergo Angelus simplici actu cognoscit ea, quorum principia, et causas perfecte comprehendit, et ideo circa illas non discurrit, alia, quæ non ita perfecte cognoscit, non simplici intuitu, sed discursu assequetur. Et idem dicitur ad rationem quartam, nam revera in his quæ Angelus tantum conjectura assequitur, a nobis ad ignota procedit, dæmones enim ex his, quæ videbant, inquirebant, quod ignorabant, scilicet Christum esse Deum, et sic de aliis.

CAPUT XXXIV.

UTRUM ANGELI SEMPER ACTU CONSIDERENT OMNIA QUÆ IN ACTU PRIMO COGNOSCERE POSSUNT.

1. *A præsenti quæstione, quæ excludantur.— Punctus quæstionis.* — Diximus de his, quæ ad essentiam, modum, vel proprietates angelicæ intellectionis investigari a nobis possunt : nunc de exercitio, vel usu talium actuum dicendum superest. Quam quæstionem tractat D. Thomas, dict. quæst. 58, art. 1, sub his verbis, utrum Angelus quandoque sit in potentia, quandoque in actu : et sub distinctione respondet, tam de actu primo, et secundo, quam de intellectu comparato ad objecta naturalia, vel supernaturalia, sed nunc nos de solis naturalibus objectis tractamus, quia omnia quæ supernaturalia sunt, in secundam hujus tractatus partem reservamus. Nec agimus de actu primo, quia hic in intellectu nostro duplex est, scilicet species impressa, et habitus acquisitus, et de priori, prout in Angelis etiam necessarius est, jam dictum est, Angelos semper esse in actu primo in ordine ad objecta naturalia, quod etiam D. Thomas, in dict. art. 1, confirmat : excepimus autem actus internos mentis, respectu quorum potest intellectus Angeli esse in potentia, etiam in ordine ad actum primum, quia illos naturaliter ignorat. Quod ibidem dixit D. Thomas de objectis supernaturalibus, est autem quædam similitudo rationis, servata proportione. Neque de hoc actu primo aliud superest dicendum. Alter vero actus primus, qui communi usu proprie habitus appellatur, ubi invenitur, ita ut sit ordinis naturalis, est posterior actu secundo : nam per illum generatur, et ideo post omnia, quæ ad actum secundum Angelorum pertinent, in ultimo capite hujus libri disputationem hanc de habitibus Angelorum reservamus. In præsenti ergo de solo actu secundo inquirimus, utrum Angelus semper sit in actu secundo adæquato, ut sic dicam, suo actui primo objecto a se intelligibili, sive per unum actum, sive per plures omnia illa cognoscat.

2. *Prima sententia. — Angelum posse, sed non semper esse in actu secundo adæquato actui primo.* — In quo puncto prima sententia est posse Angelum simul esse in actu secundo omnium rerum a se cognoscibilium, quamvis non semper vel necessario sit in hac actuali consideratione. Quæ posterior pars non est singularis, sed communis omnium. Priorem

autem docuit Gregorius, in 2, distinct. 11, quæst. 1, secutus Aureolum, ibi quæst. 3, art. 3. Et probat primo ex Augustino, lib. 5, Genes. ad. litt., cap. 29 et sequent. Nam in 29, ait, Angelos primum posse contemplari æternitatem creatoris, et mutabilitatem creaturæ, et ex hac cognitione laudare creatorem, et subdit, *hoc totum possunt, simul hoc totum faciunt, possunt tamen, et faciunt*. Quod magis explicans, cap. 32, ait, *secundum potentiam spiritualem mentis angelicæ, cuncta quæ voluerit simul notitia facillima comprehendit*. Profecto si *cuncta simul*, nihil est, quod Angelus cognoscere possit, quod non simul actu considerare possit, et si *notitio facillima*, non potest notitia illa difficilior reddi, ex rerum cognitarum multitudine, ac proinde de omnibus, de quibus divisim esse potest successive, simul etiam collective poterit. Quod his verbis subjungere videtur Augustinum, cap. 33, dicens : *Omnia mens simul angelica potest, quæ singillatim per ordinem connexarum causarum sermo distinguit*. Secundo idem probatur ratione, quam nos hoc modo formare possumus. Nam vel Angelus cognoscit sine speciebus, vel per illas : utroque autem modo potest simul considerare omnia, quæ sigillatim potest cognoscere, ergo. Probo minorem quoad priorem partem. Nam si intelligit sine speciebus, solum ex virtute sui luminis poterit applicare intelligit sine speciebus, solum ex virtute sui luminis poterit applicare intellectum, ut secundum totam suam virtutem operetur simul, simul ergo poterit cognoscere omnia, quæ sub ejus capacitatem cadunt. Gregorius autem, quia supponit Angelos per species cognoscere, sic probat alteram partem, quia tot actus intelligendi potest Angelus simul habere, quot habet species, ergo potest omnia quorum habet species simul intelligere. Consequentia evidens est, et antecedens probatur, quia intellectus duobus modis concurrit ad actum, scilicet recipiendo et agendo, sed ut recipiens æque potest plures actus recipere, ac pauciores, vel unum, quia inter se non habent repugnantiam, et in potentia est capacitas, ut ipse latius probat, in primo, distinct. 1, quæst. 1, art. 3. Item etiam ut principium activum idem potest, quia intellectus Angeli tantum efficit intellectionem cum specie, ut causa partialis, ergo quot habet species, tot actus intelligendi potest simul efficere, ac proinde potest multis actibus simul omnia considerare. Probatur consequentia, quia omne agens partiale, cum alio, et alio partiali principio coactivo æque potest simul plures operationes cum talibus principiis efficere, sicut pauciores cum paucioribus principiis, vel unam cum uno principio, nisi agendo debilitetur, seu minuatur, aut ab alio principio pendeat, quod debilitationem (ut nobis contingit) causet in intelligendo, quia a phantasmatibus, et organis corporeis dependemus. Angelicus autem intellectus nec in se debilitatur, nec pendet ab aliquo, quo defatigetur, ergo. Majorem solum probat exemplo luminosi, quod partialiter efficit speciem cum objectis sensuum, in qua actione non debilitatur, et ideo potest tot species efficere, quot objecta concurrunt, licet in infinitum multiplicentur.

3. *Secunda sententia. — Ab Angelo semper necessario actu cognosci omnia, quorum habet species.*—Supposita autem hac posteriori parte, ponentium scilicet species, potest facile cogitari secunda sententia, dicens non tantum posse Angelum omnia simul intelligere, quorum habet species, sed etiam ex necessitate naturæ semper esse in hujusmodi actuali operatione. Probatur primo, quia si potest Angelus simul omnia cognoscere, quæ per omnes species, quas simul habet, repræsentantur, ad perfectionem ejus spectat semper in omnibus illis actibus perseverare et ab illis nunquam cessare, ergo verisimilius est semper illa omnia actu intelligere. Probatur consequentia, quia major perfectio erit in hoc non pendere a voluntate, sed a natura esse determinatum ad hujusmodi actum secundum completum, sive sit unus tantum, sive collectio plurium, sicut in Deo ad perfectionem ejus pertinet, ut necessario semper actu cognoscat omnia, quæ potest cognoscere, quia potens est omnia illa simul cognoscere. In nobis enim, quia non possumus omnia simul cognoscere, necessarium fuit, et ad perfectionem rationalis naturæ pertinebat, ut libere posset se ad hanc vel illam cognitionem applicare. At vero in Angelis, si omnia, quorum habent species, simul cognoscere possunt, non fuit necessaria, nec conveniens illa libertas, sed majoris perfectionis erit ex necessitate naturæ semper omnes illos actus habere, et in hac actualitate et necessitate magis divinam perfectionem imitari.

4. Accedit, quod licet voluntas Angeli in hoc habeat aliquam potestatem, non potest habere rationabilem causam cessandi ab hac consideratione actuali, intellectui ejus adæquata, quia in ea non lassatur, nec defatigatur, nec cessare oportet ab uno actu, ut alium habeat : cur ergo Angelus seipsum illa perfectione ultima priva-

bit? Præterea aliqui argumentantur, quia species intelligibilis est forma naturaliter agens, ergo posita in intellectu angelico determinat illum ut necessario operetur, unde collectio specierum determinabit ad omnium rerum cognitionem simul habendam. Denique potest hæc sententia simpliciter suaderi, quia si Angelus cesset ab uno actu, non poterit iterum per se, et a proposito ac intentione sua ad illum se applicare: hæc autem est magna imperfectio: ergo dicendum est nunquam cessare. Consequentia cum minori patent. Sequela autem probatur, quia non potest Angelus per se applicari ad aliquid, nisi per voluntatem suam: per voluntatem autem non posset se applicare ad talem actum, a quo cessavit, id est, ad cogitandum de cœlo, vel terra, vel Roma, vel alia re simili, quia nihil volitum in actu quin præcognitum in actu sit, sed cessante consideratione Romæ, jam Roma non actu cognoscitur, ergo nec potest Angelus aliquid circa illam velle, ergo nec potest velle illam considerare, ac proinde neque ad talem considerationem se directe ac per se applicare poterit.

5. *Durandus proximam sententiam tradere videtur.* — Atque hoc modo videtur sensisse Durandus, in 2, dist. 3, quæst. 8. Dicit enim, Angelum simul actu cognoscere, quæ ab ipso naturaliter cognosci possunt, scilicet, seipsum, et omnia corruptibilia, et omnia actu existentia, quæ supernaturalia non sunt, et omnes effectus necessario futuros ex vi illarum, non vero contingentes, quia virtus naturalis Angeli ad illos non extenditur, *statim autem ac sunt*, ait, *actu cognoscuntur ab Angelo, etiamsi sint actus interni voluntatis, aut intellectus.* Ipse enim Durandus non ponit Angelum cognoscere per species, sed ex sola virtute sui luminis naturalis cum præsentia objecti proportionati, quam præsentiam putat habere res naturales intelligibiles ab Angelo, eo ipso quod existunt in se, vel in causis naturalibus ac necessariis. Et inde concludit Angelum semper hæc omnia actu intelligere, quia *unumquodque*, ait, *per hoc intelligitur, quod præsens est intellectui.* De rebus autem præteritis nihil Durandus dicit, cum tamen asserat Angelum omnia præsentia semper cognoscere, consequenter videtur dicturus, semper etiam cognoscere præterita, ex vi illius cognitionis, quam de illis habuit, quando præsentia fuerunt. Dum autem Durandus tam absolute affirmat, Angelum hæc omnia actu cognoscere, satis superque significat in illa consideratione actuali, non pendere a voluntate, sed eo ipso quod objectum est præsens illo modo a se excogitato, et Angelus habet lumen intellectuale, naturali necessitate illud actu considerare. Ad eum modum, quo visus præsente visibili, per se loquendo, necessario videt quoad exercitium, nec in hoc pendet a voluntate libera, nisi in quantum potest avertere, vel claudere oculos, vel objectum removere. Nam si hoc modo non sentiret Durandus de intellectu Angeli, non posset cum fundamento affirmare, semper exercere Angelum opus, a libertate sua in exercitio pendens. Eo vel maxime, quod addit, Angelum non tantum simul, sed etiam unico actu omnia illa cognoscere: non est autem dubium, quin ponat Angelum necessario esse in aliquo actu secundo. Unde in solutione ad secundum dicit, Angelum non esse in potentia quoad actualem cognitionem, nisi in ordine ad supernaturalia et futura libera, et respectu horum esse dissimilem Deo, in reliquis vero esse Deo similem, in hoc quod respectu illorum non est in potentia, sed semper in actu.

6. *Vera sententia.—Non omnes Angeli possunt naturaliter cognoscere simul omnia, etiam naturalia quorum habent species.*—Nihilominus vera sententia est, non omnes Angelos posse simul cognoscere omnia, quæ sigillatim, seu successive considerare possunt, etiam ex rebus naturalibus, tam actu existentibus, quam in illis virtute, seu potentia contentis, vel etiam necessario futuris. Hæc est sententia D. Thomæ, dicta quæst. 58, art. 1, ubi Cajetanus et cæteri moderni idem sentiunt. Et Capreolus 2, dist. 3, quæst. 2, art. 1, concl. 9, Ferrariensis 2, contra Gentes, cap. 101, Major 2, dist. 3, quæst. 8, ubi Bonaventura, Richardus, Ægidius, Scotus et alii id pro comperto habent: et Henricus, quodl. 5, quæst. 14. Et imprimis, quod oppositum non possit cum fundamento affirmari, ostendetur facile solvendo aliarum opinionum fundamenta. Nunc autem directe ita ostenditur, quia major virtus intelligendi requiritur, ad multa simul consideranda, quam ad unum tantum ex illis contemplandum, cæteris paribus, in perfectione actus, et aliis circumstantiis ex parte objecti necessariis. Ergo cum proportione major virtus intelligendi necessaria erit ad cognoscendum multa simul in majori numero, quam pauciora, cæteris etiam paribus, ergo virtus intellectiva sufficiens ad contemplanda simul omnia, quæ in mundo sunt, et fiunt et necessitate naturæ fient, maxima esse debet, comparatione facta ad intellectum, qui vel res paucas universis, vel unam tantum possit actu considerare. Non potest au-

tem nobis constare omnes Angelos habere illam maximam virtutem intelligendi, quæ attendere possit simul his omnibus, quæ in mundo sunt et fiunt. Unde enim possumus id demonstrare, aut suadere, cum non omnes Angeli, æque perfecti sint? Totus hic discursus evidens est, posito illo fundamento in primo antecedenti sumpto. Nam cætera necessaria proportione et illatione consequuntur. Illud autem primum fundamentum ex terminis videtur notum, quia ad perfectiorem et difficiliorem effectum, major et perfectior causa necessaria est, cognoscere autem simul multa, sine dubio perfectius et difficilius est, quam unum eorum tantum, ergo illud principium, quod major virtus sit necessaria ad multa simul cognoscenda, quam unum tantum, evidens profecto est.

7. Secundo probamus directe, ac positive (ut sic dicam) assertionem, supponendo Angelum cognoscere per species, quia Angeli non cognoscunt omnia naturalia per unam speciem, ergo non cognoscunt omnia illa simul in actu secundo. Antecedens supra probatum est. Consequentia probatur, quia in cognitione, quæ fit per species, non potest Angelus habere simul, nisi unum actum, uni speciei inditæ, et universali proportionatum, ergo nec potest simul cognoscere omnia, sed ad summum ea, quæ per unam speciem repræsentari possunt. Consequentia clara est, et antecedens tractabitur latius capite sequenti. Nunc breviter probatur, quia species infusæ dantur Angelis proportionatæ uniuscujusque virtuti et lumini, ergo si virtus intellectiva Angeli cujuscumque esset tam efficax, et universalis, ut simul posset omnes res mundi actu contemplari, et tam perfecte cognoscere, ac si unamquamque sigillatim cognosceret, profecto etiam daretur cuilibet una species, per quam omnia illa cognosceret. Probatur consequentia, quia ex parte speciei non est repugnantia, quia supponimus esse possibiles species universales, et universaliores, in quo ascensu potest sine repugnantia ad illum gradum perveniri, nulla enim specialis ostendi potest ex parte speciei. Et alioqui ex parte intellectus angelici ut receptivi specierum erit maxima proportio ad talem speciem, sicutactus esset proportionatus ad intelligendum simul omnia, quæ per talem speciem repræsentatur. Ergo supposita hujusmodi capacitate intellectus profecto talis species esset illi proportionata et connaturalis. Ergo a contrario, cum constet non omnes Angelos tales species habere, magnum argumentum est, unicuique dari speciem proportionatam virtuti quam habet ad tot, vel plura objecta simul comprehendenda : unde consequenter fit, ut solum possit unusquisque omnia illa simul cognoscere, quæ per unam speciem repræsentantur, ac subinde, ut non possint omnia naturaliter a se intelligibilia actu contemplari. Et propterea in conclusione non dixi, nullum Angelorum posse simul hæc omnia contemplari, quia fortasse est aliquis Angelus, qui per unam speciem omnia intelligat, ut de suprema specie supremi ordinis angelici, aliquis suspicari, vel contendere potest, non sine probabilitate, ut in superioribus ventilatum est : sed dixi, non omnes Angelos hoc posse, quia de omnibus intelligentibus per plures species, qui sunt fere omnes, vel forte omnes id solum asserimus, quia hoc tantum rationibus factis sufficienter ostenditur.

8. *Ad rationem primæ sententiæ, in numero secundo ex Gregorio Ariminensi. — Dupliciter unum agens potest operari per plures simul actiones.*—Ad rationem igitur Gregorii, quæ directe militat contra hoc ultimum fundamentum negatur illud principium, quod unum principium partiale coagens aliis comprincipiis partialibus, æque potest simul operari plures actus, cum illis efficiendo, ac unum, efficiendo cum uno partiali comprincipio. Duobus enim modis potest intelligi unum agens operari simul duas actiones, et effectus per distinctas formas, vel qualitates. Prior est, ut unaquæque forma sit totum principium proximum suæ actionis : suppositum autem solum per illas formas denominetur principale operans, et respectu illius singulæ formæ dicantur principia partialia operandi. Et hoc modo verum est, idem suppositum æque bene, et facile posse operari simul duos effectus, et actiones per duas formas, sicut unum per alteram tantum. Quia ipsum suppositum non confert specialem activitatem, vel influxum per entitatem suam, sed tantum sustinet formam, vel formas, per quas agit, et ita in rigore tota virtus agendi est forma, ideoque multiplicatis formis cum eadem proportione, multiplicantur actiones, sicque aqua simul infrigidat, et humectat, æque ac si alterum tantum efficeret. Alio vero modo una virtus operatur cum duabus formis, non tantum, ut sustentans illas, sed ut proxime influens cum omnibus illis, et cum singulis complens integrum principium proximum talis actionis, et tunc falsum est principium a Gregorio sumptum. Necesse est enim virtutem illam, quæ pluribus formis simul cooperatur,

cum singulis debilius operari, quia, ut suppono, est virtus finita, quæ limitatam habet efficaciam, et ideo inter plura distributa, necesse est, ut in singulis minuatur, et in ea divisione terminum habeat, quia non fit mathematice, per partes proportionales, sed physice per gradus activitatis ad singulos effectus necessarios.

9. *Declaratur proxima solutio.* — Et declarari potest, nam si forma, vel virtus sit totale principium, et plures actiones immediate efficiat, distrahetur, et minuetur in singulis, et ideo necessario habebit terminum: at vero quando est principium partiale dicto modo cooperans multis eamdem proportionem servat, quantum ad id quod ex parte sua confert ad actionem, ergo militat in eo eadem ratio. Et declaratur sensibilibus exemplis. Nam si quis habeat vires ad portandum pondus ut decem, et juvet unum ad portandum pondus ut viginti, non poterit simul juvare alium etiamsi partialiter cum primo concurrat. Et nostra imaginatio si uno phantasmate attente utatur, non poterit simul æque facile cum altero operari, quia vim suam propriam cum utroque applicat. Neque id provenit tantum ex debilitatione, nam statim in principio actionis antequam potentia, vel organa defatigata sint, illa difficultas, quasi ex distractione illa propriæ virtutis activæ sentitur. At vero omnis intellectus creatus, etiam angelicus, operatur per plures species influens cum singulis ad singulos actus propria virtute, et non se habet tantum, ut substentans species, ut nunc ex doctrina communi de Anima, et de actibus vitalibus, ut manifestum suppono, ergo principium illud applicatum ad angelicam cognitionem falsum est. Unde non videtur etiam probabile æquiparare in hoc potentiam intellectus, ut receptivam specierum ad seipsam, ut activam, quia ad recipiendas species non requiritur attentio, et actualis influxus, ac communicatio propriæ perfectionis, quæ requiritur ad intelligendum.

10. *Ad Gregorii exemplum in fine ejusdem num. 2.—Ad instantiam solutio.*— Nec etiam Gregorius illud principium probat. Nam exemplum de objecto visibili et lumine, quod solum adducit, in rigore falsum sumit, quia lumen non est principium partiale speciei visibilis, sed objectum ipsum est totum principium speciei propriæ. Et deinde, illo antecedenti dato, non est idem lumen cooperans cum unoquoque objecto sensibili, nam unumquodque objectum in se recipere potest partem luminis, et a proprio lumine in se recepto, vel sibi conjuncto unumquodque juvatur. Neque item sufficienter solvit Gregorius omnia, quæ contra suam sententiam objicit : præcipue illud quod majoris virtutis est, in intellectu quolibet operari simul per plures species, quam per unam tantum, ac subinde quod posse active operari simul cum multis, et pluribus speciebus in infinitum, quantumcumque multiplicentur, requirit quamdam infinitatem virtutis activæ, quam attribuere omni intellectui angelico improbabile videtur, ut si quis diceret, posse quemcumque Angelum per universaliores, et universaliores species in infinitum, si ei dentur, adæquate cognoscere, aliquid profecto per se incredibile diceret: at fere perinde est posse plura, et plura in infinitum per plures actus simul intelligere. Si vero instet Gregorius de potentia, quæ sola potest portare pondus ut quatuor, et cum alia simul conjuncta potest portare pondus ut octo sine augmento sui, non est ad propositum, quia nos non dicimus esse necessariam in intellectu aliquam majorem virtutem ad operandum cum una specie, sed ad cooperandum simul cum multis, et ita si exemplum illud compleatur, potius probabit contrarium, ut paulo antea dicebam. Nam si unus velit simul cum multis portare varia pondera, ut octo, non poterit nisi multiplicetur ejus virtus. Unde sistendo in uno actu portandi pondus ut octo, simul cum altero, revera non plus efficit, quam si solus portaret pondus, ut quatuor, nam partialiter ferre octo, perinde est ac solum, seu totaliter ferre quatuor.

11. *Ad testimonia ex Augustino.* — Ad testimonia vero Augustini, quæ Gregorius affert, non possumus hic plene respondere, quia de cognitione vespertina, et matutina, de quibus ibi Augustinus tractat, nondum a nobis dictum est, et in tractatu de Opere sex dierum, lib. 1, cap. 11, illud reservamus. Ibi ergo mentem Augustini explicabimus, una enim ex difficultatibus illius sententiæ, quid Augustinus per cognitionem matutinam intellexerit, et quomodo per illam posuerit omnia simul ab Angelis cognosci. Nunc ergo dicimus imprimis, ad salvandam sententiam Augustini satis esse, quod in angelica natura indefinite sumpta possit esse cognitio vespertina tam universalis, ut omnia facta a Deo, saltem quoad ea, quæ in principio creata sunt, simul possit contemplari, et in laudem Dei referri. Non est autem necesse tam perfectam cognitionem singulis Angelis tribuere : neque id Augustinus explicuit. Quod autem in aliquo ordine ange-

lico tanta sit excellentia intelligendi, improbabile non est. Imo ad intentionem Augustini satis esset, quod in Angelis simul sumptis potuerint simul esse illi dies per cognitionem matutinam, et vespertinam rerum omnium, etiamsi non omnia essent simul in singulorum mentibus, sed quædam in his Angelis, alia in aliis, juxta divinæ sapientiæ distributionem. Item respondet Capreolus non esse mentem Augustini, quod Angelus omnia in momento nostri temporis per vespertinam cognitionem cognoverit, sed brevissime, et summa velocitate, hoc enim ad ejus mentem satis erat. Denique si Augustinus fortasse in hoc excessit plus tribuendo Angelis, quam oporteret, ut illam suam sententiam de sex diebus in mentibus angelicis explicaret, sicut illi ejus sententiæ non assentimur, ita neque reliqua credere necessarium est. Præsertim cum idem Augustinus aliis locis fateatur, Angelos non omnia simul cognoscere, sed secundum varias cognitiones per tempora moveri, ut declarat 8, Gen., ad litter, c. 20 et 21, et lib. 9, c. 14, in fine.

12. *Ad argumenta pro secunda sententia in numero tertio.—Ad secundam probationem in numero quarto.—Ad ultimam difficultatem pro secunda sententia.*—Ad ea vero, quæ pro secunda sententia adduximus, dico, priorem discursum satis consequenter, ac probabiliter procedere, supposita sententia Gregorii, tamen sicut illa falsa est, ita etiam totus ille discursus ruit, ejus ablato fundamento. Posset tamen ex illo argumentum contra Gregorium desumi, deducendo ad incommodum, quia sequitur ex opinione Gregorii Angelum non solum posse, sed etiam actu considerare omnia simul ex necessitate, cum ergo hoc ipse non concedat, nec primum debuit asserere. Sequelam autem probabiliter suadent ea, quæ pro illa opinione adducta sunt, simpliciter autem non procedunt, quia si Angelo non est potestas ad omnia simul cognoscenda, quomodo poterit necessario talem cognitionem semper habere, cum neque si velit possit. Ad secundam probationem de speciebus naturaliter agentibus, Henricus, dict. quodl. 5, quæst. 14, propter simile argumentum negat species, et ponit habitum scientialem, sed frustra, quia eadem est utriusque ratio, ut in superioribus dixi. Respondeo igitur species de se non agere naturaliter, nec libere, sed subordinari in agendo potentiæ, cui insunt, sicut alii habitus. Non sunt enim formæ per se activæ, (ut sic dicam) tanquam proxima integra principia, sed sunt ad adjuvandam potentiam intellectus, et quasi instrumenta ejus, et ideo tunc agunt, quando intellectus illis utitur : intellectus autem est natura sua subordinatus voluntati, quoad exercitium actus, et ideo etiam activas specierum a voluntate pendet. Alio vero difficultas ultimo loco ibi tacta de modo quo Angelus de potentia, seu actu primo ad actualem considerationem se reducit, peculiarem disputationem et considerationem postulat, quam postea trademus.

13. *Ad objecta ex Durando in num.* 5. — Tandem constat ex dictis quid ad Durandum respondendum sit, partim enim ex falsis fundamentis procedit, partim sine fundamento loquitur. Nam quod supponit, Angelum intelligere sine speciebus, falsum est. Quod etiam supponit Angelos omnes posse simul cognoscere omnia, quæ in universo sunt, et actu eorum naturas quidditative cognoscere, et omnia singularia, et omnia, quæ in mundo fiunt, simul contemplari, falsum etiam est, ut ex dictis constat. Denique in eo, quod ait, actu cognoscere omnia existentia infra supernaturalia, quatenus includit actus liberos, falsum dicit, ut supra dictum est. Quoad alias vero res, loquitur sine fundamento, etiam supposita postestate in Angelo. Nam si intelligit habere Angelum libere illam actualem cognitionem, sine fundamento divinat de usu angelicæ libertatis, si vero intelligit necessitari Angelum ad hujusmodi actualem considerationem, nullam causam talis necessitatis assignare potest. Respondebit, necessitari a præsentia objecti. Interrogabimus autem, quid per præsentiam intelligat : nam si sit sermo de præsentia actualis cognitionis, hæc supponit cognitionem, vel per denominationem ab illa constituitur, ergo non potest talis præsentia necessitatem cognitionis inducere. Si vero præsentiam vocet solam existentiam objecti, ut videtur sentire, hæc non potest inducere necessitatem Angelo, ut attendat, loquendo de rebus extra Angelum, ut specialem difficultatem circa cognitionem sui, statim tractandam omittimus, et omissa etiam locutione Angelorum, de qua supra dictum est. Reliqua enim objecta tametsi existant, non movent, neque excitant Angelum, quomodo ergo possunt illi necessitatem imponere, ut attendat, et actu illas consideret. Est ergo id sine fundamento dictum. Unde non solum non considerat Angelus simul omnia, quæ fiunt, sed etiam nec ad omnia particularia, quæ fiunt, semper attendit, licet possit ad illa attendere, si vellet, quia hoc ex libertate illius pendet, ut in sequentibus dicemus.

CAPUT XXXV.

UTRUM ANGELUS NECESSARIO SEMPER SIT IN ALIQUO ACTU SECUNDO INTELLIGENDI.

1. *Cur sit in Deo non posse cessare ab actu cognoscendi, non sit vero in Angelo. — Duplex difficultas in quæstionis titulo proposita.* — Diximus, Angelum non solum non semper esse in actu secundo maximo, ut sic dicam, seu adæquato toti extensioni sui objecti, verum etiam neque esse posse. E contrario vero manifestum est posse ésse in aliquo actu inadæquato, et quasi partiali respectu adæquati objecti, quia potest actu intelligere : et similiter est evidens non semper determinari ad unicum et eumdem actum particularem, sicut determinatur intellectus divinus ad unam perpetuam intellectionem, quia in Deo illa determinatio ad perfectionem pertinet, et quia est adæquata intellectui divino, et omni objecto intelligibili ab ipso, et quia non distinguitur ab ejus substantia, et quia est in se omnino immutabilis. In Angelo autem, supposita limitatione ejus in intelligendo, esset magna imperfectio esse semper ac necessario in ejusdem objecti considerationе, et nunquam posse ad alia consideranda applicari, et ab uno alium actum mutari per tempus (ut Augustinus loquitur). Duplex ergo superest difficultas : una est an habeat aliquem singularem actum, in quo ex necessitate semper perseveret : alia est an saltem sit semper, ac necessario in aliquo actu, confuse loquendo, licet determinatio ad hunc, vel illum, vel mutatio ad hoc in illum, sit libera. De priori in præsenti capite de posteriori in sequenti agendum.

2. *Tractatur prima difficultas. — Prima opinio affirmans communis est quam indicat D. Thomas.*—Circa primum difficultas præcipua est de actu, quo Angelus cognoscit seipsum per substantiam suam, an ex necessitate naturæ Angelus seipsum inducatur, vel possit pro sua libertate sui etiam actualem intellectionem suspendere. In quo puncto communis sententia est, hunc actum esse naturalem Angelo, ita ut non sit in potestate ejus suspendere illum. Hanc sententiam insinuat D. Thomas, 1 part., quæst. 56, art. 1, ad 3, quatenus indicat intellectum angelicum non esse in potentia ad cognitionem sui. Item, lib. 2, contr. Gentes, cap. 97, ubi docet Angelum semper, et ex necessitate actu intelligere, non tamen dicit semper intelligere se, nec dicit semper intelligere idem objectum, aut per eumdem actum. Et quamvis dicat *Angeli operationem esse continuam*, non loquitur de continuatione propria, qualis est quantitatis, sed ut opponitur cessationi ab operando unde posset illa continuitas esse, vel in eodem actu, vel in continuo transitu ab uno actu in alium sine interruptione per suspensionem omnis actus. Tamen in quæstione octava de Veritate, art. 6, ad 7, expresse dicit intellectum Angeli non esse in potentia respectu essentiæ suæ, sed semper in actu, respectu vero aliorum intelligibilium posse esse in potentia. Unde evidenter loquitur de potentia ad actum secundum, quia respectu actus primi non est Angelus in potentia, etiam in ordine ad alia intelligibilia objecta. In art. autem 14, ad 6, expresse dicit, *quod mens Angeli semper se actualiter intelligit.* Unde 1 part., quæst. 58, art. 1, solum indefinite dixit, posse Angelum quoad actum secundum esse in potentia quoad ea, quæ naturaliter cognoscit, non vero dixit, *quoad omnia*, unde subdit, *non omnia quæ naturaliter cognoscit semper actu considerat*, non vero dixit, *nihil eorum*, vel quid simile. Imo in solutione ad tertium ait. *Nec intellectus Angeli sic est in potentia, quod si absque actu*, et in 2, dist. 11, quæst. 2, seu 1 secundæ partis, art. 3, ad 4, ait Angelum semper esse in consideratione sui ipsius.

3. Atque sententiam hanc sequuntur Capreolus, 2, dist. 3, quæst. 2, art. 3, ad 2, Aureolus contra 9 conclus., et ad 6, contra eamdem conclusionem, positum prius secundo loco post argumenta Gregorii, Cajetanus, dicta quæst. 58, art. 2, Ferrariensis, dicto cap. 97, Durandus, dist. 3, quæst. 8, num. 6, sed ille idem de aliis objectis asserit. Consentiunt etiam Hervæus 2, dist. 3, quæst. 4, ad 1, Ægidius ibi, 2 part. distinctionis, quæst. 2, art. 1, dub. 1, ad 2. Dicit autem ibi, posse Angelum intentius et remissius se intelligere, nunquam tamen omnino a sui cognitione cessare. Fundamenta hujus sententiæ varia sunt. Primum, quia illa cognitio est perfectio Angeli, et non impedit alias, ergo non est cur Angelus ab illa cessare velit, ergo nunquam cessat. Secundum, quia aliter posset Angelus cessare ab omni actu secundo vitali. Consequens autem videtur inconveniens, ergo. Sequela probatur, quia si potest cessare a cognitione sui, ergo a qualibet alia. Minor vero probatur, quia nullum vivens cessat omnino ab operatione vitæ, sed aliquam habet omnino naturalem, ergo et vivens intellectuale, cum sit perfectius, debet habere

aliquam vitæ operationem, a qua nunquam cesset, ergo maxime cognitionem sui. Tertio quia Angelus intelligit se per suam essentiam, quam semper habet præsentem, semper quæ illa informatur in esse intelligibili, ergo semper etiam se intelligit.

4. *Secunda opinio Vasquii contra præcedentem.*—Contra hanc sententiam tacite opinatur Vasquez, 1 part., disput. 219, cap. 3, ubi fatetur nullum esse theologum, qui asseruerit Angelum posse a cognitione sui cessare, ipse tamen ait satis probari non posse ipsum ex necessitate in illo actu durare, solvitque dicta fundamenta, et obiter impugnat illam. Primo quia nihil est quod necessario moveat Angelum ad sui cognitionem, ergo libere poterit ab illa cessare. Nec obstat quod in prima ratione objiciebatur, quod cognitione sui non impeditur Angelus ab aliis cognitionibus Tum quia etiamsi non impediatur, potest cessare pro sua libertate, tum etiam quia fortasse impeditur, quia non potest dum se considerat tot alia objecta considerare, quot posset si a sui cognitione cessaret. Secundo in natura pure intellectuali, quia perfecta est, omnis operatio vitæ est ei voluntaria, et hoc pertinet ad perfectionem ejus, ergo non est mirum, quod pro sua voluntate possit ab omni operatione vitæ cessare. Et ita solvitur secundum fundamentum contrarium. Unde objicit tertio, quia etiam videtur argumentum illud falsum sumere. Quia licet viventia vegetabilia, et sensibilia quoad actionem mere naturalem cessare non possint, animalia cessant ab omni operatione sensus, et homo ab omni operatione intellectus, ergo etiam Angelus cessare poterit. Quarto quia posset Angelus semper esse in actuali operatione vitæ, etiamsi cessaret a cognitione sui, nam posset cessare a quolibet actu designato, licet confuse, seu collective, non possit ab omni actu cessare. Quinto, ultima ratio prioris sententiæ videtur esse parvi momenti, quia licet Angelus cognoscat se per suam essentiam, essentia non est intellectio sui, sed per modum speciei, unde sicut potest Angelus cessare ab usu aliarum specierum, licet illas a principio habeat, ita et ab usu essentiæ per modum speciei cessare poterit. Et ad eum modum videtur de hac sententia hæsitasse aut dubius fuisse Gregorius, distinct. 11, quæst. 2, ubi in ultimis verbis quæstionis indecisum relinquit, an possit Angelus per suam libertatem simpliciter se omni intellectione privare.

5. *Prima conclusio. — Angelus non potest cessare ab omni actu cognitionis.*—Sed nihilominus censeo imprimis, non posse Angelum se omni intellectione privare, seu omnem actum intellectus suspendere, hoc enim in idem recidit : quia sine actu intellectus non durat actus voluntatis, præter quos nullus est actus vitæ in Angelis. Hoc probat D. Thomas, dicto lib. 2, contra Gentiles, quatuor rationibus, ex quibus una efficax elici potest. Nimirum, quod esse semper in actu secundo est perfectio simpliciter simplex, quam habet Deus per essentiam, et participant suo modo corpora cœlestia et alia inferiora viventia, quantum capacia sunt, ergo verisimillimum est, creaturas intellectuales perfectionem hanc natura sua postulare, et quoad carentiam talis perfectionis non subdi voluntati suæ, aut libertati. Et in hoc sensu est satis efficax ratio, quæ ex primo et secundo fundamento primæ sententiæ confici potest. Nam utrumque ad hoc tendit, ut magis in discursu explicabitur.

6. Secundo possumus ad idem argumentari; quia ut Angelus suspendat omnem actum intellectus, opus est, ut voluntarie id faciat, sed non potest voluntarie id facere, ergo absolute non potest. Major probatur, quia postquam Angelus actum intellectus habet, ut in eo permaneat, non est necessaria actualis voluntas, sed sufficit, ut contraria non adsit, quia voluntas solum fuit necessaria, ut applicans intellectum : postquam autem applicatus est, ipse solus per speciem, quam in se habet, elicit actum, ergo in eo semper durabit, si voluntate non avocetur. Probatur consequentia, quia intellectus de se est potentia naturalis, et ideo non potest se solo, et quasi ab intrinseco suspendere actum, ergo nisi intercedat voluntas revocans, semper durabit in illo actu. Suppono enim in Angelo non esse alia naturalia impedimenta, quæ attentionem interrumpere possint, ut in nobis inveniuntur. Ergo si in intellectu Angeli datur suspensio ab omni actu, debet esse ex imperio voluntatis. Probatur ergo minor, scilicet hoc involvere repugnantiam, quia illa voluntas debet esse actus positivus, ergo ille supponit actum intellectus, sed non potest voluntas eodem actu velle suspendere actum intellectus, in quo ipse actus voluntatis fundatur, ergo non potest simpliciter velle omnem actum intellectus suspendere. Minor probatur, quia intellectus Angeli obedit voluntati ad nutum, quia non impeditur ex importunis phantasmatibus, sicut noster, et ideo in eodem instanti, in quo voluntas vult, ut intellectus habeat aliquem actum, intellectus illum habet, suppono enim voluntatem

esse efficacem, et consequenter esse de actu, qui sit in potestate intellectus: et eadem ratione e converso si per voluntatem vult efficaciter, ut intellectus non operetur, ab operatione cessat, cum tamen pro illo eodem instanti ab illo actu voluntatis cessare non possit: ergo repugnantia est ut efficaciter velit cessare ab omni actu intellectus: quia et cessabit in eodem instanti propter efficaciam voluntatis, et non cessabit, quia cum tunc sit volitio, non potest esse sine cogitatione.

7. *Effugium.— Destruitur. — Homines an possint cessare ab omni actu intellectus.*—Dicetur forte, posse velle efficaciter cessare ab omni actu immediate post hoc, et ita etiam ab illa voluntate actuali cessare. Sed contra, quia quod non operatur voluntas actualis efficax, quando actus adest, operari non poterit immediate, postquam actus voluntatis cessavit, quia quod non est, jam non movet, nec impedit, maxime cum virtutem non relinquat. Et ita mihi probabilissimum est, homines non posse illo modo per directam voluntatem ab omni cogitatione intellectus cessare, sed si interdum cessant omnino esse, quia phantasia nec a sensibus externis, nec ab internis imaginibus excitatur, nec disposita est ad cooperandum intellectui. Unde etiam in Angelo idem est mihi valde probabile propter rationem factam, etiam aliter in singulis actibus haberet libertatem quoad exercitium: ut magis in sequenti puncto explicabitur. Tertio videtur specialiter repugnare Angelo illa totalis suspensio cogitationis, quia tunc impossibile ipsi esset ad cogitandum redire ab intrinseco, quod perfectioni Angeli valde repugnare videtur, ut jam videtur.

8. *Secunda conclusio. — Angelus cessare nequit a sui cognitione.* — Hinc ergo ulterius dico, non posse Angelum in particulari suspendere sui ipsius considerationem, et intellectionem. Hanc sententiam præter auctoritatem theologorum, mihi maxime persuadeo ratione proxime tacta. Quia si a sui cognitione cessaret, postea non posset libere se ad aliquid cogitandum applicare. Consequens est valde absurdum, ergo. Sequela probatur, quia vel Angelus cessando a sui cognitione cessat simul ab omni alia cogitatione, vel in aliqua permanet. Si primum dicatur, consequenter etiam dicendum est, cessare ab omni voluntatis actu, quia nihil volitum quin præcognitum. Unde igitur postea incipiet aliquid per intellectum, vel voluntatem operari, non quidem a voluntate, quia necesse est, ut intellectus præeat: si autem ab intellectu, ergo non libere, nec a se, quia intellectus tunc solum libere exercet actum, quando a voluntate movetur. Si vero dicatur secundum, scilicet, licet cesset Angelus a cognitione sui, non cessare ab omni actu, sed per aliquam speciem operari: redit idem argumentum, quoad omnia alia, quæ actu non considerat, quomodo enim voluntarie ad illa omnia, vel ad hoc, aut illud considerandum se applicabit, cum non habeat actum intellectus, in quo talem voluntatem fundare possit. Nam illa sola cogitatio, in qua perseverat, non proponit alia objecta non considerata, aut actus qui circa illa versari possunt, quia nec est directa cogitatio illorum objectorum, neque reflexa de possibili cogitatione illorum, ergo illa cogitatio non sufficit, ut Angelus possit se libere applicare ad alia objecta consideranda, ergo saltem ad hunc finem necessarium est, ut Angelus in sui consideratione semper immobilis permaneat, ut illa cognitio sui possit esse aliarum fundamentum quoad liberum earum exercitium.

9. *Evasio Ferrariensis. — Ex Augustino rejicitur.* — Ad rationem hanc responderi potest cum Ferrariensi 2, contr. Gent., cap. 101, dub. 1, ad 2, in fine, non esse necessarium ad omnem volitionem, ut præcedat actualis cognitio, sed habitualem sufficere, et ideo, ut Angelus velit uti una earum specierum, quas habet, habitualem notitiam, quam per ipsam speciem habet, sine actuali sufficere cum libertate intelligentis. Sed hoc repugnat omni rationi, quia principium Augustini 10, de Trinitat., capit. 1, voluntatem non ferri in incognitum, de actuali cognitione intelligitur, et eamdem rationem habet in omni volitione. Nam habitualis scientia, vel species si actu non proponit objectum, non potest excitare vel movere voluntatem, ut per se notum est, et in tractatu de Anima latius dicetur.

10. *Alia Gregorii evasio. — Ejus prima suasio.* — Aliter respondet Gregorius 2, disput. 11, quæst. 1, ad 1, principale contr. 2 conclusionem, dicens, non esse necessarium, ut ad omnem notitiam libere elicitam, præcedat volitio elicita. Quod declarare, et suadere conatur satis obscuro discursu, de notitia directa, et reflexa, quia homo interdum cognoscit aliquod objectum directum, priusquam cognoscat reflexe se illud cognoscere, et postea libere incipit habere actum illum reflexum, de quo cogitatio non præcessit, et consequenter nec volitio, ergo illa notitia reflexa libere sit, sine præcedenti volitione. Alias procedendum

esset in infinitum in notitiis, si ante quamlibet deberet volitio præcedere. Et prius in solutione secundæ objectionis factæ contra 2 conclusionem, insinuat aliam rationem. Quia ut Angelus cesset ab actu intellectus, non est necesse, ut volitio præcedat, sed satis est ut perseveret non volendo, ergo similiter, ut incipiat intelligere, non est semper necessarium, ut volitio præcedat.

11. *Impugnatur.* — Hæc vero responsio sustineri nullo modo potest, quia non potest esse actus liber, nisi vel per libertatem formalem potentiæ elicientis, vel per libertatem alterius potentiæ moventis, seu per denominationem ab actu ejus. Sed actus ab intellectu elicitus non potest esse liber per libertatem formalem potentiæ elicientis, quia intellectus non est potentia formaliter libera, ergo, ut sit liber, opus est, ut libertatem participet per motionem, et denominationem potentiæ moventis, sed hæc potentia movens intellectum non potest esse nisi voluntas, nec voluntas potest libere movere intellectum, nisi per volitionem, quæ actum intellectus præcedat, ergo ut notitia, seu actus intellectus libere eliciatur, necessarium est, ut volitio libere elicita præcedat, a qua intellectio libera denominetur. Hæc est moralis demonstratio, suppositis principiis in antecedenti assumptis, quæ ex Metaphysica, ut certa suppono, et in tractatu tertio ostendemus, intellectum non esse potentiam formaliter liberam, sed solam voluntatem, quod est præcipuum fundamentum, quo posito, falsitas propositionis a Gregorio assumptæ evidenter convincitur. Et confirmatur, quia cum Angelus utitur determinata specie, non casu id facit, nec ex determinatione necessaria, ergo opus est, ut id faciat ex propria intentione, quæ actus est voluntatis, et volitio quædam.

12. *Ad primam Gregorii suasionem in numero decimo. — Uno e duobus modis libera cogitatio incipit. — Primus modus.* — Ad priorem vero Gregorii suasionem, quæ assumit posse hominem habere notitiam directam alicujus objecti, sine notitia reflexa prioris notitiæ directæ, et postea posse libere habere hujusmodi notitiam reflexam sine prævia volitione, negatur assumptum quoad hanc posteriorem partem, quæ coincidit cum conclusione probanda. Unde dico, vel notitiam reflexam non incipere libere, quando postea fit, vel si incipiat libere, volitionem liberam præcedere, a qua imperetur. Neque sequi processum in infinitum, quia tandem sistendum erit in aliqua cogitatione non libera. Declaratur breviter in nobis, quia sæpe habemus primam notitiam directam sine motione voluntatis, ac subinde non libere, ut in cogitationibus primis, quibus involuntarie prævenimur, et cogitamus de re aliqua, non advertendo quid cogitemus, ac subinde nec cogitationem directe volendo; et tunc cogitatio est naturalis, et non libera, soletque motus primo primus appellari : tunc ergo nobis impossibile est habere libere notitiam reflexam, id est, advertere ad cogitationem, quam habemus, nisi præcedat aliqua excitatio a Deo, Angelo, vel alio objecto, seu phantasmate proveniens, quæ nos aliquo modo faciat advertere, et tunc nec prima cogitatio, neque advertentia, seu notitia reflexa est libera, donec voluntas aliquo modo interveniat, et consentiat : vel directe, vel saltem indirecte non cohibendo cogitationem, cum jam possit. Nam licet ad inchoandum libere actum intellectus, voluntatis positivus actus applicans intellectum necessarius sit : tamen postquam intellectus naturaliter inchoavit actum, ut libere in eo duret, satis est quod voluntas libere non cohibeat cogitationem, vel divertat intellectum ad alia, cum jam id fuerat in potestate ejus, mediante notitia reflexa, ut explicavi. Hoc autem totum non habet locum in Angelis, quia non habent illos motus naturales intellectus, ut jam dicam.

13. *Secundus modus.* — Alio vero modo contingit etiam in nobis, cogitationem directam alicujus objecti a principio esse liberam, quia præcedit voluntas libera cogitandi de illa re : tunc autem necessario præcedit notitia reflexa de cogitatione directa, non ut facta, quia nondum supponitur : sed ut possibili, et convenienti, vel delectabili, aut honesta, et in hac cogitatione cogitationis fundatur altera voluntas cogitandi directe de tali re, illa vero prior cogitatio reflexa non erit libera, sed ab extrinseco proveniens, et ita nunquam est cogitatio libera sine prævia voluntate, nec proceditur in infinitum, quia sistitur in aliqua cogitatione non libera. Et hoc etiam cum proportione in Angelis est necessarium ad hoc dicimus necessariam esse cogitationem naturalem de seipso.

14. *Ad secundam Gregorii suasionem in eodem numero decimo.* — Et hinc soluta manet altera ratio Gregorii, quia longe diversa ratio est de continuatione actus, vel de inceptione. Quia actus liber non potest incipere sine motore libere movente : quando autem non est liber, ut elicitus, sed tantum ut imperatus,

poterit durare sine actuali motione voluntatis, quia postquam factus est, jam non pendet in conservari a positiva motione voluntatis, sed sufficit ut ab illa non impediatur, seu interrumpatur. Verum est tamen, in eo casu continuationem cogitationis non esse liberam nova libertate directa, sed tantum libertate primæ motionis. Dico autem *directa,* quia si toto tempore, quo cogitatio durat, in potestate voluntatis sit cogitationem auferre, et debeat, ac non faciat, tunc continuatio ipsa est indirecte libera. Et pari ratione, ut carentia, cogitationis sit libera indirecte, sufficere poterit, quod voluntas libere non applicet intellectum : ut autem talis non applicatio sit libera, necesse est, ut cogitatio aliqua veluti reflexa de altera cogitatione directa præcedat, quamvis ista libera non sit. Sicut omissio orationis non potest esse libera, nisi prius oratio ipsa aliquo modo in mentem veniat, ut ex 1, 2, quæst. 6, manifestum est.

15. *Quo puncto intellectio cessare possit tum necessario, tum libere.* — At vero e contrario postquam intellectus aliquam cogitationem inchoavit, poterit quidem in nobis cessare naturaliter propter distractionem phantasiæ, vel novam motionem sensuum : libere autem non poterit homo ab illa cogitatione cessare, nisi positivus actus voluntatis præcedat. Quia intellectus per se non potest influxum suum suspendere, cum liber non sit, ergo necesse est ut per imperium voluntatis id faciat , quod imperium in se, per actum positivum esse non potest : unde dum voluntas negative se habet, sive sine advertentia, sive cum illa, potius permittit, et definit intellectum, ut in cogitatione, quam inceperat, permaneat. Et ita in Angelis, ut ab actibus intellectus libere cessare valeant, necesse est præcedens volitio libera, quæ sine prævia cogitatione esse non potest, et illa cogitatio non potest esse semper libera, ne procedatur in infinitum : et ideo sistendum est in aliqua cogitatione naturali , quæ nulla alia præter cognitionem sui esse potest.

16. *Ex sententia Vasquii in Angelo omnes primæ cogitationes, præter sui cognitionem, sunt necessariæ.—Et immissæ a Deo.* — Nihilominus pater Vasquez, disp. 221, cap. 4, cum contra Gregorium concedat, non posse cogitationem esse liberam sine prævia volitione, ne fateatur cogitationem de seipso in Angelo , esse naturalem, ac necessariam, negat cæteras cogitationes primas Angelorum esse liberas. Dicitque, quoties Angelus incipit uti nova specie sui intellectus, cogitando de re omnino distincta ab illa, de qua antea cogitabat, intellectum ejus moveri naturaliter ab aliquo extrinseco motore, ac subinde a Deo ipso. Nam intellectus angelicus a nulla alia causa extrinseca creata moveri potest, ut ipse fatetur, non solum in cognitione rerum universalium, sed etiam in cognitione intuitiva singularium, imo etiam in cognitione , per quam alterum loquentem audit : quia nulla causa extrinseca potest aliquid physice agere in Angelum. Nec etiam ab intrinseco potest Angelus se applicare ad novam cogitationem, non enim naturaliter; quod enim principium talis motionis naturalis intrinsecum Angelo cogitari potest ? nec etiam libere, quia ante primam cogitationem non potest usus libertatis præcedere, cum voluntas non feratur in incognitum, ergo necesse est ut illa cogitatio a Deo ipso veniat. Et hanc sententiam tribuit Capreolo 2, d. 3, q. 2, art. 3, ad 5, contr. 9 conclus., post Gregorii argumenta, et D. Thomæ 1, 2, q. 9, art. 4, et q. 109, art. 2, quatenus dicit, primam cognitionem esse ab auctore naturæ, ut late etiam exponit in quæst. 6, de Malo, articulo unico.

17. *Impugnatur proxima sententia.* — Sed hæc sententia nullo alio nititur fundamento, nisi quia modus salvandi libertatem Angeli in usu suarum specierum intelligibilium, ponendo, cognitionem sui ipsius, et specierum, quas in se habet, esse perpetuam, ac necessariam, non habet certitudinem, ac subinde non est firmum fundamentum. At vero illud ipsum fundamentum longe debilius est, magisque incertum. Nam in re, quæ non est, revelata, nec ex sensibilibus demonstrari potest, multo majus fundamentum auctoritatis, et rationis habemus ad asserendum semper, ac naturaliter se cognoscere, quam ad negandum, ergo pro nostra capacitate, illud judicari debet satis firmum fundamentum ad salvandam libertatem Angeli in cæteris cogitationibus, si commode potest. Addo etiam quando nullum aliud superesset fundamentum, hoc a posteriori debere existimari sufficiens, cum in illo nec repugnantia, nec difficultas magni momenti appareat. Probatur, quia ex contraria sententia sequitur Angelum nullam habere cogitationem liberam , quoad exercitium, id est, non posse se libere applicare ad hoc vel illud cogitandum : hoc autem incredibile apparet, ergo. Sequela admittitur in illa sententia, quoad omnes primas cogitationes Angeli, et hoc ipsum est satis difficile creditu, quia imperfectio magna, et limitatio Angelo tribuitur sine fundamento.

Verumtamen inde ulterius sequi videtur, omnes cogitationes Angeli esse ab extrinseco necessarias, nullamque esse posse liberam, quod incredibile est. Probo sequelam, quia omnis cogitatio Angeli saltem directa videtur esse prima. *Primam* enim hic appellamus illam, quæ non potest ex alia priori libere procedere ; talis autem est omnis cogitatio Angeli juxta hunc sententiam, ergo omnis cogitatio est prima, ac subinde non libera.

18. *Progreditur impugnatio.* — Unde majorem supponimus ex ipsa verborum communi declaratione. Non enim vocatur hic prima cogitatio Angeli illa, quam a principio in sua creatione habuit, de qua est specialis ratio, ut infra tractando de peccato Angelorum dicemus : sed vocatur prima, quæ in unoquoque negotio prima est, vel quæ non excitatur ab alia cogitatione præcedente, sicut in nobis dicitur prima cogitatio ; quæ in initio cujuscumque diei primo occurrit, vel quæ in nobis incipit, quando de re longe diversa, nullamque habente connexionem cum altera, cogitabamus. In hoc ergo sensu inferimus ex dicta sententia omnem cogitationem Angeli esse primam, ac subinde esse non liberam. Probatur ergo sequela, quia cum Angelus applicatur ad cogitationem alicujus rei, eo ipso simul cogitat de omni re, quæ cum objecto illius cogitationis habet necessariam connexionem, seu simul habet omnem cogitationem, quæ ex vi illius primæ cogitationis potest excitari, sive illa sit una cogitatio secundum rem, et plures tantum secundum rationem, sive sint plures secundum rem, et una per connexionem, et ordinem, utroque enim modo tota illa cogitatio per modum unius fit. Ergo si prima applicatio ad cogitandum est naturalis, tota cogitatio est naturalis propter necessariam connexionem, et sic tota est prima, quatenus una est. Consequentia est clara, et antecedens probatur, quia intellectus angelicus applicatus agit quantum potest, quia nihil est quod illum impediat, vel detineat, ergo si applicatur ad cogitandum de aliquo objecto, statim cogitat de omni re, ad quam ex vi talis cogitationis potest excitari. Ergo nunquam potest libere se applicare ad aliquid novum cogitandum, præter illud quod a principio semel cogitavit ex vi applicationis cogitat de omnibus necessario concernentibus rem, de qua cogitare compulsus est, ergo illa cogitatio non potest illi deservire, ut se applicet voluntate sua ad cogitandum de aliis rebus, quia illæ aliæ res, neque directe, nec indirecte tunc offeruntur menti, ut cogitabiles, ergo neque voluntas potest ad earum cogitationem intellectum movere.

19. Hoc autem concedendum non esse probatur primo, quia sic Angelus nunquam haberet cogitationem liberam quoad exercitium, et consequenter nec inconsideratio aliqua posset illi imputari, quia si considerare non est in potestate mea, neque inconsideratio mihi imputabitur. Consequens autem est contra theologos dicentes, Angelum ex inconsideratione peccare. Secundo inde sequeretur non esse in potestate Angeli avertere, vel tollere cogitationem, quam a Deo recepit, quod statim apparet absurdum. Probatur sequela, quia vel Angelus avertit unam cogitationem transeundo ad aliam, et hoc facere non poterit, quia non potest se applicare libere ad aliam cogitationem, ut deductum est : vel avertit cogitationem, quasi privative, suspendendo illam, et hoc consequenter loquendo, videtur impossibile : tum quia si intellectus Angeli natura sua non subest voluntati, quoad eliciendam cogitationem, non est cur subsit, quoad suspendendam illam. Tum etiam quia illa suspensio sine positiva voluntate fieri non potest, neque ista voluntas sine nova cogitatione haberi potest, hæc autem cogitatio non erit in potestate Angeli. Video responderi posse, cogitationem Angeli eminenti, ac simplici modo esse reflexam, nam dum cogitat, eodem actu scit se cogitare, et hoc satis esse, ut possit habere voluntatem non cogitandi. Sed tunc instat difficultas supra tacta : nam quomodo per voluntatem suspendet Angelus illam eamdem cogitationem intellectus, in qua eadem volitio fundatur? Item non satis est quod cognoscat se cogitare, ut velit cogitationem suspendere, sed opus est ut cogitet bonum, vel utile, aut conveniens esse cogitationem suspendere : quod non cogitatur sine novo actu : ad hanc autem cogitationem non poterit Angelus se sua voluntate applicare, nam ad hanc volitionem alia cogitatione indigeret, et sic in infinitum procederetur.

20. *Incertum est, an custos Angelus videat in verbo omnia ad munus suum spectantia.* — Tertio in dæmonum cogitationibus peculiarem absurditatem habere videtur, dicere, omnes esse illis immissas a Deo, et non ex prava sua voluntate, sed ex necessitate a Deo inditas illas habere. Nam dæmonum cogitationes pessimæ sunt, et illorum pravæ intentioni, ac voluntati proportionatæ, ergo nullo modo credendum est, ex divina præmotione, et necessaria appli-

catione Dei, sed ex eorum libera, et prava voluntate procedere. Quarto difficile intellectu est, quomodo sancti Angeli possint morali, et convenienti modo sua ministeria peragere, si non possunt ad hæc, vel illa cogitanda libere se applicare. Nam si Angelus custos Petri, verbi gratia, nunc de illo non cogitat, sed de re alia omnino distincta, non poterit amplius ad munus custodiendi Petrum, nec ad cogitandum de illo se applicare, nisi prius cogitationem illam extrinsecus a DEO recipiat : idemque in singulis occasionibus dicendum erit, quod videtur et ab angelica perfectione, et a convenienti providentia alienum. Facilius enim esset DEO (ut sic dicam) Petrum immediate excitare, vel custodire, quam excitare Angelum, ut illi subveniat. Dicetur forte sanctos Angelos in verbo videre omnia, quæ ad suum statum pertinent, et ideo per visionem DEI ad sua ministeria in omnibus occurrentibus opportunitatibus applicari. Verumtamen, et in quod assumitur, incertum est, scilicet Angelos sanctos hæc omnia in verbo videre quoad omnes circumstantias occurrentes : et præterea visio beata non est per se necessaria ad hujusmodi ministeria, et operationes Angelorum, quos nunc præcise consideramus, prout possunt moraliter, et libere operari per species, et principia cognoscendi, quæ de rebus habent in proprio genere, sive in statu naturæ, sive gratiæ, secluso statu beatifico, qui est extrinsecus, et quasi per accidens ad propriam mutationem Angelorum, sive in cogitationibus, sive in actionibus fiant.

21. *Approbatur prima sententia in numero secundo, ac plenius proponitur.*— Propter hæc ergo mihi semper valde placuit sententia supra posita, dicens, Angelum naturaliter seipsum semper intueri, et se intuendo videre species, quas in se habet, et in illis confuse saltem, et imperfecte cognoscere, quarum rerum sint. Quia (ut supra dixi tractando de locutione Angelorum) visa intentionali similitudine, cognoscitur aliquo modo res per illam repræsentata, non perfecte, quando species non est ratio cognoscendi, sed medium cognitum, nam tunc non videtur res repræsentata immediate, et in se, sed videtur imperfecte, ac confuse. Hoc tamen sufficit, ut stante hac cognitione naturali Angelus libere velit hac, vel illa specie uti, et consequenter de hac, vel illa re distincte cogitare. Et similiter sufficit, ut postquam de re aliqua cogitavit, libere possit illam cogitationem abjicere, et aliam speciem ad cogitandum assumere pro sua libertate. Ita docuit ex allegatis auctoribus Ægidius, dicta solut., ad 2, dicens, Angelum semper se intueri, et omnes species quas in se habet : *Et hinc posse se libere convertere super hanc speciem, et super illam, quia alias casu uteretur hac specie vel illa*, id est, præter intentionem suam, quod censet inconveniens, etiamsi respectu Dei id casu non fieret, sed ex motione Dei. Eamdem sententiam approbat Ferrariensis 2, contra Gent., cap. 101, dub. 1, ad 2. Et sumitur ex D. Thoma, ibi, quatenus ait : *substantia intellectualis cum sit domina sui actus, in potestate ipsius est, postquam habet speciem intelligibilem, ut ea utatur, intelligendo actu, vel si habet plures, ut ea utatur, quam vult.* Ubi non reducit talem determinationem ad Deum determinantem intellectum ad usum talis speciei, sed ad liberam Angeli volitionem. Unde necessario supponit, illum habere præviam cognitionem specierum, quæ non potest esse nisi naturalis, et non libera.

22. *Probatur ratione.*— Ratio autem hujus sententiæ est, quia natura non deficit in necessariis : sed Angelis ad propriam vitam intellectualem, et liberam convenienti modo exercendam necessarius est aliquis actus naturalis, seu necessarius, quo se plene intueantur, qui possit esse origo, et quasi fundamentum primæ volitionis, et aliarum cogitationum, ergo valde credibile videtur datum esse Angelis a natura hujusmodi actum. Et hoc confirmat dictum Commentariis, lib. de Cœlo, comment. 8, in rebus omnibus oportere omnes motus difformes ad aliquem uniformem reduci, maxime quando illo indigent, ut in eo fundentur. Accedit quod talis necessitas illius actus non est contra perfectionem Angeli, quia esse in actuali cognitione sui, per se est magna perfectio : et posse carere illo actu, ad perfectionem non pertinet. Imo objectum illud, scilicet, carentia talis actus est adeo contrarium ipsi angelicæ naturæ, ut non videatur appetibile ab ipsa, sicut non esse proprii suppositi de se non est appetibile a voluntate ejusdem suppositi. Ergo necessarium non fuit, nec conveniens talem actum subjici voluntati quoad exercitium, sed potius per modum naturalis proprietatis consequi ad substantiam Angeli, intellectui suo simul conjunctam. Non enim repugnat actioni vitali hoc modo consequi ex principio vitæ necessaria dimanatione vitali, sicut motus cordis, et alii motus naturales, seu pulmonum animam sensitivam, aut vegetativam consequuntur. Nam licet hæc necessitas in his viventibus imperfectionem supponat, et

indigentiam se tuendi a contrariis, et conservandi vitam, quæ necessitas in Angelis non invenitur : nihilominus in Angelis est alia imperfectio, scilicet, non esse semper in actu completo intellectuali, et capacitas mutationis ab una intellectione in aliam, ratione cujus necessarium est Angelo habere hunc naturalem actum cognitionis sui, quæ cognitio sit veluti fundamentum aliarum mutationum intellectualium, ut perfecto modo libero, et ab intrinseco exerceri valeant.

23. *Objectio prima contra proximam rationem.*—Sed licet hæc ratio pro materiæ capacitate sit sufficienter efficax, ut solidior sit, aliquibus occurrentibus objectionibus satisfacere necesse est. Prima sit, quia discursus de sola cognitione substantiæ procedit, non tamen de cognitione specierum aliquid probat : ergo vis illius rationis nulla est, quia ad usum aliarum cogitationum parum confert illa cognitio sui. Probatur consequentia, quia ad prædictum finem non sufficit præsentia perpetua solius substantiæ propriæ, nisi species etiam intelligibiles cognoscantur semper in actu, quia hæc cognitio necessaria est, ut voluntas possit libere velle, ut intellectus hac vel illa specie utatur. Primum vero antecedens patet, quia illa cognitio sui, si necessaria est, tantum resultat naturaliter ex intellectu Angeli ut informato in esse intelligibili sua substantia, immediate ergo solum inde sequitur necessaria cognitio sui, non vero specierum. Antecedens probatur, quia intellectus Angeli non informatur, quasi naturaliter, et ab intrinseco, nisi sola substantia sua, species enim adduntur illi ab intrinseco ex providentia auctoris naturæ, ergo ex vi intrinsecæ denominationis ad summum sequitur immediate cognitio propriæ substantiæ. Et hinc ulterius probatur, quod illa cognitio non extendatur ad species, quia illæ species non dimanant intrinsece a substantia, vel intellectu, et in illa tanquam in radice, vel tanquam passio in essentia cognoscatur, ergo ex vi talis cognitionis non cognoscuntur necessario, imo nec cognosci possunt; quia sola potentia receptiva non sufficit, ut in ea forma cognoscatur. Cujus signum est, quia si Deus non infudisset species Angelo, eodem modo se Angelus cognosceret, et nullas species cognosceret : vel si Deus alias res fuisset creaturus, alias species Angelo indidisset, quæ nunc non cognoscuntur ex vi cognitionis substantiæ Angeli, ergo signum est etiam nunc non cognoscere Angelum species, quas habet ex vi cognitionis substantiæ suæ.

24. *Solutio.* — *Angelus non solum se necessario semper cognoscit, sed omnia etiam quæ sibi insunt.* — Ad hoc argumentum concedo imprimis, juxta prædictam rationem et discursum asserendum consequenter esse, non tantum cognitionem propriæ substantiæ, et intellectus esse perpetuam, ac necessariam in Angelo, sed etiam actualem cognitionem specierum, hoc enim convincit objectio facta. Deinde concedo, non cognoscere Angelum species quas in se habet ex vi cognitionis suæ substantiæ, nec per illam solum, ut vicem speciei intelligibilis habentem, nec etiam per illam, ut per causam; nam hoc totum objectione facta efficaciter probatur. Nihilominus tamen addo, Angelum semper se perfecte intueri, non solum quoad substantiam et potentias, sed etiam quoad omnes formas, et perfectiones in illis existentes. Ad quam cognitionem naturaliter determinatur, quia tota est necessaria, tum ad majorem Angeli perfectionem et actualitatem, tum maxime ad usum liberum suarum potentiarum. Vel (ut ita dicam) ut sit in actu primo completo ad utendum sua voluntate, et intellectu in cæteris actibus suis. Nam licet hæc cognitio perfecta sui, in se sit actus secundus, et ultimus in illo ordine naturali, nihilominus in ordine ad subsequentes actus comparatur ut actus primus, quatenus ad illos disponit, et quasi in ultima præparatione Angelum constituit. In hac vero cognitione prout terminatur ad species, et ad objectum cognitum, principium cognoscendi proximum non est essentia, sed ipsæmet species, et terminus directus, ac proximus, simul sunt ipsæ species : nam sunt objecta actu intelligibilia, et per se unita intellectui, non impedito, neque dependente a phantasmatibus. Et ideo sicut essentia determinat potentiam ad sui cognitionem, ita et species : vel certe ipse intellectus determinatus est a natura ad se, et omnia, quæ in se habet, semper intuendum, ut se etiam cum omnibus suis actibus seu speciebus convenienter, et modo naturæ, ac perfectioni suæ accommodato postea uti possit.

25. *Objectio secunda.* — Sed objicitur secundo; nam vel hæc omnia intelligit Angelus naturaliter uno simplici actu, vel multis : non uno, tum quia illa cognitio immediate est a multis speciebus, et ab essentia per modum speciei; tum quia illa cognitio potest mutari, saltem per augmentum : nam species intelligibiles possunt in Angelo multiplicari, maxime secundum nostram sententiam supra positam de locutione Angelorum, et de cognitione re-

rum præteritarum per species ex actibus relictas : nam oportebit, sicut species augentur, ita illarum perpetuam cognitionem augeri propter eumdem usum : non potest autem idem simplex actus secundum extensionem augeri. Nec etiam videntur tot actus posse simul multiplicari, quia alias in infinitum multiplicabuntur multiplicatis cogitationibus, et locutionibus inter Angelos per totam æternitatem, quia semper addentur novæ species, et consequenter novi actus, quibus semper cognoscantur : hoc autem videtur incredibile, imo absolute difficile creditu est, tot actus simul fieri ab Angelo, quot habet species intelligibiles præter cognitionem suæ substantiæ, et aliarum rerum.

26. *Responsio.—Angelus ex multis speciebus intelligibilibus potest actum unum elicere. — Idem actus an possit per solum novum modum extendi ad nova objecta.* — Respondeo cum seipsum cum omnibus suis accidentibus per modum unius objecti adæquati Angelus intueatur, non esse necessariam ad illam cognitionem tantam virtutem, vel attentionem, quæ capacitatem intellectus angelici excedere videatur. Hoc autem posito non multum refert, quod uno, vel pluribus actibus quasi partialibus se complete cognoscat : utrumque enim potest probabiliter cogitari, licet neutrum possit cum certitudine diffiniri. Nam imprimis etiamsi species distinctæ sint, nihilominus unum objectum actu intelligibile cum intellectu et substantia Angeli componunt, et ideo possunt omnes illæ formæ seu entitates per modum unius principii proximi ad unum actum eliciendum simul partialiter concurrere. Postea vero si Angelus novas species ejusdem ordinis, quasi contingenter acquirat, credibile quidem est illas semel acquisitas semper videri, id enim valde consequens est ad cætera quæ diximus : tamen illa cognitio fortasse haberi potest sine novo actu distincto per aliquem novum modum priori actui naturaliter additum, et hoc forte voluit Ægidius supra dicens : *Posse Angelum habere hunc actum cognitionis sui plenum, et remissum, nunquam tamen ab eo simpliciter cadere.* Non enim video aliam plenitudinem, vel remissionem, quam ille actus habere possit. Nam in propria intensione, quæ sumitur ex conatu potentiæ, non videtur suscipere actus ille magis, et minus, cum ille actus sit naturalis, et ideo semper fiat toto naturali conatu, quo fieri potest, vel qui necessarius sit, et sufficiat : videtur ergo intelligendum de plenitudine ex parte objecti, quæ potest prius esse minor, et postea aliqualiter augeri modo prædicto, licet post augmentum in eo non possit postea diminui. Deinde non est impossibile ibi conjungi plures actus unum quasi fundamentalem, et primarium, qui est cognitio quidditativa ipsius Angeli, quoad substantiam, et potentias ejus, et actus secundarios, quibus suas species intuetur, et maxime illas, quæ contingenter adveniunt : quia illud augmentum ejusdem indivisibilis actus per extensionem ad nova objecta, et per novum modum illi additum, difficile intelligitur. Et illa distinctio actuum parum vel nihil auget difficultatem, quia cum ordinentur ad unum, non est major attentio potentiæ, nec major virtus necessaria, imo difficilius est, et majoris virtutis per unum actum simplicem tam multa, et tam varia concipere.

27. *Objectio tertia. — Dissolvitur.* — Tertia objectio est, quia hinc sequitur vel Angelum cognoscere simul omnia, quorum species habet, vel inutilem esse illam cognitionem specierum ad liberum earum usum. Probatur, quia vel Angelus cognoscendo suas species intelligibiles, cognoscit quam rem unaquæque repræsentet, et sic cognoscet simul omnia, quorum species habet : vel tantum cognoscit species quasi materialiter, quoad illam qualitatem : et sic non poterit postea ex vi talis cognitionis libere uti tali, vel tali specie, ad talem, vel talem rem cognoscendam, quia nescit quam rem unaquæque repræsentet. Ad hoc vero respondendum est, concedendo, Angelum cognoscere species ipsas perfecte, et quidditative, et consequenter cognoscere aliquo modo quid unaquæque repræsentet, et ita aliquo modo cognoscere simul omnia, ut sunt termini illius repræsentationis ; nihilominus tamen per illum actum, vel illos actus non cognoscere res omnes simpliciter, ac distincte et quidditative. Quia, ut supra diximus, licet cognito actu intelligendi, seu verbo mentis ut objecto, cognoscatur aliquo modo res repræsentata per illud, non tamen videtur directe in se, sicut videtur per proprium verbum directe suum objectum repræsentans : idem ergo de specie intelligibili dicendum est, quia etiam intentionaliter repræsentat, et licet per illam, ut per medium non cognitum perfecte res videatur, per eamdem ut medium cognitum solum indirecte, et secundum quid attingitur. Hoc ergo modo potest Angelus simul attingere imperfecte res, quas singulæ species repræsentant : et hoc satis est, ut possit postea

libere uti hac, vel illa specie ad singulas res directe, et perfecte cognoscendas. Nam isto perfecto modo non potest Angelus simul omnia cognoscere, quæ per suas species repræsentantur, de quo modo supra locuti sumus, et ita facile omnia conciliantur.

28. *Objectio ultima.* — Ultimo objici potest, quia si hoc modo reducit se Angelus in actum secundum cognitionis, sequitur etiam primum actum cogitandi aliquid extra se, quem Angelus in sua creatione habuit, fuisse illi liberum, et non ab auctore naturæ. Consequens videtur falsum, ergo. Sequela probatur, quia etiam in illo primo instanti Angelus prius natura cognoscit se naturaliter, quam de aliis rebus cogitet, ergo statim in eodem instanti temporis cum posterioritate naturæ potuit se applicare libere ad hoc vel illud considerandum, quia ad usum libertatis prioritas naturæ sufficit, ut constat. Minor probatur primo, et maxime secundum sententiam D. Thomæ dicentis utique primum actum cogitationis mentis esse ab auctore naturæ, 1 part., quæst. 82, art. 4, ad 3, et 1, 2, q. 9, art. 2, 4 et 5, et q. 109, per totam. Et propter hanc causam dicit etiam in 1 part., quæst. 63, art 5, non potuisse Angelum in primo instanti peccare, quia tribueretur auctori naturæ dirigentis mentem ejus. Ratione item probatur, quia etiam posita illa cognitione naturali sui, et specierum omnium, nihil est quod possit determinare voluntatem Angeli ad volendum magis hujus speciei usum, seu talis rei cognitionem, quam illius, ergo oportet, ut aliquid ab extrinseco ad determinationem juvet.

29. *Solutio.* — Respondeo, in rigore sequelam esse bonam, nullumque incommodum in consequente apparere, imo ad perfectionem angelicam illud pertinere. D. Thomas autem, cum in prioribus locis ad auctorem naturæ primam cogitationem reducit, de nobis loquitur, et non tantum de prima cogitatione vitæ, sed etiam de quacumque prima in die, vel quovis tempore, vel quoties in aliqua serie cogitationum datur aliqua, quæ ex priori sequi non potest. Non tamen dicit talem cogitationem semper esse ab auctore naturæ immediate: nam sæpe prima cogitatio excitatur in nobis ex objectis sensibilibus occurrentibus, tamen quia dispositio illorum ex providentia divina provenit, in eum tandem reducitur. In Angelo vero non habet locum hæc motio per objecta, nisi forte in locutione unius Angeli ad alium, vel Dei, quæ non semper necessaria est, ut Angelus novam cogitationem habere incipiat. Et ideo prima cogitatio in illo est ipsa cogitatio sui, quam habet ab auctore naturæ, et omnis alia est simpliciter secunda, et ideo jam potest esse a seipso libere suis potentiis utente. Fortasse vero in primo instanti creationis auctor naturæ specialem providentiam in hoc habet circa creaturas suas liberas, de quo in libris tertio et septimo hujus tractatus disseremus. Ad rationem vero respondetur, libertatem voluntatis sufficere, ut applicet intellectum quo voluerit, supposita sufficienti cognitione eorum, inter quæ potest eligere. Hoc enim non solum in primo instanti, sed in omni tempore locum habet, ut mox dicemus.

CAPUT XXXVI.

UTRUM ANGELUS EXTRA SE ALIQUID NECESSARIO COGNOSCAT.

1. *Opinio asserens Angelos necessario semper esse in actuali Dei cognitione.*— Sed inquirendum superest quod secundo loco posuimus capite præcedenti, numero quinto, in fine, an aliquid præter seipsum Angelus naturaliter, ac necessario cognoscat, quod potest interrogari tum de Deo, tum de aliquo alio objecto creato. De Deo affirmant Cajetanus et Ferrariensis supra, quos aliqui moderni sequuntur. Fundantur, quia cognitio Dei est quasi ultima beatitudo naturalis Angeli, et illam potest habere Angelus simul cum cognitione sui et alterius rei, quantum conveniens et sufficiens fuerit Angelo, ergo non est verisimile cessare Angelum unquam a cognitione naturali Dei. Probatur consequentia (nam cætera videntur clara, et patebunt magis ex dicendis) quia vel Angelus cessaret a tali cognitione sua voluntate, vel propter extrinsecum impedimentum: hoc posterius cogitari cum probabilitate non potest, et prius non est verisimile. Cur enim Angelus volet se naturali sua beatitudine privare? hoc autem vellet, volendo cessare a naturali Dei cognitione: quia naturalis beatitudo ejus, vel in illa consistit, vel certe sine illa non potest subsistere. Et quidquid sit de beatitudine, saltem illa actualis consideratio est magna perfectio, et nulla utilitas potest Angelo ex ejus carentia provenire, cur ergo non volet illam? Et hinc fit probabilis conjectura, intellectum Angeli quoad illum actum non subesse imperio voluntatis, quia illa subjecto non est conveniens, neque consentanea tali naturæ.

2. *Contraria opinio negans.*—Alii vero doctores, qui negant Angelum semper ac neces-

sario esse in actuali cognitione sui, consequenter negant esse in actuali cognitione Dei. Primo a paritate rationis, vel a fortiori, quia cognitio sui videri poterat magis naturalis, quia ad cæteras Angeli operationes videbatur esse magis necessaria. Secundo, quia substantia propria est objectum magis propinquum, intrinsecum et proportionatum Angelo, ergo si hoc objectum non semper cognoscit intrinseca necessitate, quomodo ad objectum excellentius, et extrinsecum erit determinatus? Tertio et maxime, quia Angelus primario cognoscit Deum per suam substantiam, ergo si suam substantiam non necessario intelligit, nec Deum actu semper et ex necessitate cognoscit.

3. *Vera sententia. — Necessario Angelus semper de Deo cogitat saltem indirecte.*—Resolutio autem vera, juxta superius dicta de cognitione naturali, quam Angeli de Deo habent, tradenda est. Distinximus enim duplicem de Deo cognitionem, unam indirectam, in qua solum cognoscitur Deus ut terminus relationis et dependentiæ Angeli ab ipso: aliam directam et magis absolutam, qua Angelus directe considerat Deum, eumque quantum potest intelligere conatur. De priori cognitione dico imprimis, esse tam naturalem ac necessariam, quam est cognitio propriæ substantiæ. Probatur, tum quia cum Angelus se comprehendat non potest se cognoscere, quin se cognoscat ut opus Dei, et consequenter Deum aliquo modo cognoscat. Tum etiam quia uno et eodem actu se et Deum cognoscit hoc modo, ut supra ostensum est. Imo vero addo, quod licet Angelus suam substantiam in particulari non semper ex necessitate intelligeret, nihilominus si necessario aliquid intelligit in confuso, seu disjunctim hoc vel illud, licet in particulari nullum objectum creatum ex necessitate cognoscat, nihilominus necessario semper habere hanc cognitionem Dei. Quia etiam cognoscendo cœlum aut terram, aut alium Angelum, necessario cognoscit Deum, ideoque licet nihil creatum in particulari ex necessitate cognoscat, semper Deum in particulari cognoscet, quia omnia tendunt ad ipsum, sicut ad centrum, et ab illo æque essentialiter pendent.

4. *Non tamen semper necessario directe.* — De altera vero cognitione Dei, dicimus, non habere illam Angelum ex necessitate, sed libere, ac subinde posse ab illa cessare. Probatur, tum quia nulla potest assignari sufficiens ratio hujusmodi necessitatis, tum etiam quia talis actus cognitionis Dei requirit peculiarem et magnam attentionem, et applicationem virtutis intelligendi, quæ non habet causam necessariam in ipso Angelo, et potest impediri per attentionem ad res alias creatas considerandas: sicut e contrario etiam illa impediet, ne possit Angelus res alias tam plene ac libere considerare: tum etiam quia verisimile videtur, dæmones non versari in hujusmodi consideratione DEI, quia depravatum habent affectum ratione ejus, nec propter honestatem illam amant, nec in ea delectationem aut commoditatem inveniunt: nec propter beatitudinem naturalem, illam appetunt, quia etiam illa beatitudine carent, ut postea dicemus. Nec amplius ad argumenta utriusque partis respondere necesse est.

5. *Angelus nec directe, nec in obliquo cognoscit necessario determinatum aliquod objectum creatum præter seipsum.*—De objectis vero creatis supposita 34 capitis resolutione, contra Durandum et alios, videtur clarum, Angelum nullius objecti creati determinati, et in particulari habere actualem considerationem ex necessitate. Probatur, quia non considerant ex necessitate omnia simul, ut diximus, ergo nullum determinate. Probatur consequentia, tum quia non est major ratio de uno quam de alio, tum etiam quia eadem ratione dici posset, illud esse objectum adæquatum actualis considerationis, et consequenter nihil aliud posse cognoscere præter illud, quod naturaliter cognoscit.

6. *Qui senserint contrarium.*—*Refelluntur.* —Nihilominus aliqui dicunt cum substantia sua naturaliter Angelum cognoscere omnia, quæ ad se pertinent: imo et per substantiam suam. Sic videtur docere D. Thomas, in 2, dist. 11, quæst. 2, art. 3, ad 4, ubi ex hoc principio docet, Angelum per suam substantiam cognoscere locutionem alterius. Idem tradit Ferrariensis 2, contra Gentes, cap. 101, circa finem, ad quoddam, 2 dub., et ex eodem principio infert, Angelum moventem cœlum, per suam substantiam illud, ejusque motum cognoscere, semperque de illo cogitare. Citatur etiam Ægidius, tract. de cognit. Angeli, quæst. 5 et 9, et Hervæus, in 2, dist. 3, quæst. 4. Sed mihi verisimile non est, Angelum cognoscere ista omnia per suam substantiam, quia non pertinent ad ipsum ut ab intrinseco connexa cum essentia ipsius, sed ut extrinsecus commendata, vel advenientia, et ita de locutione supra dixi. Et idem est de cœlo: nullo enim modo continetur in substantia Angeli, ut per illam cognoscatur. Et hoc a fortiori confirmant, quæ de cognitione specierum diximus. Unde conse-

quenter assero, ista non cognosci naturaliter, sed libere, quia non pertinent ad cognitionem propriæ naturæ, et sunt extrinsecus ordinata, vel commissa, et libere etiam adimplenda sunt.

7. *An saltem aliquid indeterminate Angelus extra se necessario noscat.* — Difficultas ergo superest, utrum Angelus confuse saltem, seu indefinite semper aliquid consideret, utendo aliqua specie, ita ut nunquam moveatur ab actu ad non actum, neque a non intelligente in intelligentem, sed ab uno actu ad alium transeat. Aliqui negant absolute, necessitari Angelum ad aliquem actum extra sui cognitionem, seu ad utendum aliqua specie indita, sive determinate, sive confuse; quia est simpliciter liber, et nulla est causa necessitans, sive ad unum singularem actum, sive ad hunc, vel illum, aut alium indefinite, seu confuse. Quæ sententia potest defendi facile, quia oppositum non potest ratione omnino cogente improbari. Et ad hoc possent induci argumenta, quibus Gregorius, 2, distinct. 11, quæst. 1, art. 2, probat, quod licet Angelus possit omnia simul intelligere, omnibus suis speciebus simul utendo, non necessario omnia semper considerat, sed potest pro sua libertate suspendere quos voluerit actus, etiamsi ad alios intellectum non applicet. Nam eadem ratio est de quolibet actu, etiamsi solum unum posit Angelus habere.

8. *Affirmatio.* — Nihilominus D. Thomas ubique videtur sentire, Angelum semper esse in actu adæquato suæ virtuti intelligendi, ideoque semper moveri ab actu ad actum, et non a privatione ad actum, neque e converso. Unde 1 part., quæst. 50, art. 1, ad 1, exponendo Damascenum, lib. 2, cap. 3, dicentem Angelum esse in perpetuo motu, ait : *Angelus dicitur substantia semper mobilis, quia semper est actu intelligens, et non quandoque actu, quandoque in potentia, sicut nos.* Et quæst. 56, art. 1, ad 3, ait : *Intellectum Angeli non esse in potentia, maxime quantum ad hoc, quod intelligit seipsum.* Ubi expendo particulam *maxime,* significat enim etiam in aliis non esse in potentia, sed maxime circa se, quia circa se est semper in eodem actu, circa alia autem vage. Et 2, contr. Gent., cap. 97, absolute docet, substantiam separatam semper actu intelligere, et cap. 101, declarat, etiam per species semper actu intelligere utendo una, quam vult, non tamen omnibus simul ; *et ideo esse in eo quamdam intelligentiarum successionem, in qua non succedit actus potentiæ, sed actus actui.* Et in 2, distin. 3, quæst. 2, art. 4, ad 4, in fine, ait : intellectum Angeli semper in actu esse, quia incessanter ad aliquid actu considerandum lucet, quamvis non semper eadem specie utatur, ut unum in actu intelligat.

9. *Auctoris judicium.* — Et hæc positio videtur mihi valde consentanea rationi, et perfectioni angelicæ naturæ : nam semper esse in actu completo intelligendi per se ad perfectionem spectat, et Angelus potest id facere sine impedimento, vel fatigatione. Cur ergo ab eo actu omnino desistet, et quasi dormiens manebit ? Posse enim transire de uno actu in alium, supposita limitatione, et impotentia cognoscendi simul omnia, necessarium fuit tali naturæ ad perfectionem suam : tamen desistere ab omni usu specierum nullam utilitatem affert tali naturæ, ergo valde verisimile est, vel intellectum angelicum natura sua non esse subordinatum voluntati, quoad puram suspensionem actus, sed in tantum posse cogi ad relinquendum unum actum, in quantum applicatur ad alium, quem simul cum alio habere non potest : vel voluntatem ipsam esse natura sua determinatam ad intellectum tali modo, et non alio movendum, quia perfectio naturalis hunc modum existendi in ultimo actu connaturaliter postulat. Denique etiamsi Angelus non necessario se intelligeret, non posset omnem actum suspendere, ut supra probatum est, ergo pari modo licet per substantiam suam se necessario intelligat, non poterit ab omni usu suarum specierum suum intellectum continere : nam est eadem proportio et ratio. Et e contrario si Angelus posset simul uti adæquate omnibus speciebus, semper in eo statu permaneret, ut ex supra dictis videtur valde probabile, ergo intra latitudinem potestatis suæ valde probabile est, semper esse in aliquo actu sibi adæquato, licet ipsi liberum sit hunc vel illum actum elicere, et ab uno ad alium se transferre.

CAPUT XXXVII.

UTRUM ANGELUS SIMUL POSSIT PLURA PER UNUM, VEL PLURES ACTUS INTELLIGERE.

1. Diximus, Angelum nec posse simul cognoscere omnia, quæ ab illo intelligibilia sunt, nec etiam posse carere omni actu, omnique consideratione rerum, quas per species suas cognoscere potest : nunc explicandum superest, quanta sit hæc virtus angelica circa ea, quæ simul considerare potest, vel circa actus dis-

tinctos, quos simul habere potest, vel circa multitudinem specierum quibus simul uti possit. In quo puncto supponendum est, sermonem esse de actibus, quos per naturæ suæ vires Angelus elicere potest. Nam de supernaturalibus, quos potest efficere per vires gratiæ, in libris quinto et sexto dicturi sumus, et ibi explicabimus, an possit illos simul cum naturalibus elicere, vel an ipso supernaturali ordine plures simul habere possit. Nunc vero solas vires naturales Angeli expendimus.

2. *Actum naturalem et liberum simul posse Angelum habere, certum.* — Deinde non est quæstio de actibus intellectus, uno libero, et altero naturali, seu necessario quoad exercitium. Nam actus naturalis tantum est unus, vel per modum unius, scilicet cognitio sui, quæ ad Deum, et species quas in se habet, extenditur. Quo supposito certum est, præter illum habere posse actum liberum, qui sit simul cum illo. Quia cum non possit Angelus a cognitione sui cessare, si cum illo actu non posset habere simul alium actum liberum, nunquam posset aliud a se, et a suis speciebus directe, ac perfecte cognoscere, quod dici non potest. Itaque supposita dicta sententia, ut certum etiam supponimus, posse Angelum habere plures actus intelligendi simul, unum necessarium, et alium liberum. Et ita supponunt D. Thomas, et omnes. Rationem autem reddit D. Thomas, quæst. 1, de Verit., art. 14, ad 6, quia quando Angelus se, et aliquid aliud simul cognoscit, illa cognoscit per modum unius, quia sua essentia est ratio cognoscendi se, et alia, licet non æque perfecte, quia est per se sufficiens ratio cognoscendi se, non tamen alia sine specie superaddita.

3. *Expenditur D. Thomæ ratio.* — Sed est difficilis ratio : nam cum dicitur essentia Angeli esse ratio cognoscendi se, et alia, interrogo de qua ratione cognoscendi sit sermo. Nam potest dici esse ratio cognoscendi ex parte cognoscentis, quia est principium principale cognoscendi omnia, et hoc non sufficit, quia hoc habet essentia etiam respectu omnium cognoscibilium per omnes species suas, et sic omnia cognosceret per modum unius. Unde si hoc sufficeret, posset omnia cognoscere simul. Vel potest dici ratio cognoscendi eo modo, quo species est medium cognoscendi non cognitum. Et sic non est verum, substantiam Angeli esse rationem cognoscendi se, et alia, quæ per species cognoscuntur, quia respectu aliorum, nullo modo concurrit, ut species, sed tantum, ut potentia, vel principale principium. Vel tertio dici potest ratio cognoscendi, eo quod est medium cognitum conducens ad cognoscendum aliud. Et sic vel propositio etiam est falsa, vel non recte applicatur. Nam dupliciter cognoscitur ab Angelo res per speciem repræsentata, scilicet vel imperfecte, cognoscendo speciem objective, et per illam tanquam per medium cognitum, attingendo aliquo modo rem per speciem repræsentatam. Et sic vere dicitur substantia Angeli esse ratio cognoscendi alia imperfecte, sub Angeli substantia species comprehendendo. Sic autem non est propositio ad propositum, quia illa cognitio imperfecta alterius rei, non est alia a naturali, qua Angelus se, et sua species cognoscit, et de illa non tractamus. Alia ergo est cognitio perfecta rei repræsentata per speciem, qua in se directe cognoscitur : et ad illam neque substantia, nec species se habet, ut ratio cognoscendi, tanquam medium cognitum, ergo respectu hujus cognitionis perfectæ, de qua tractamus, non videtur substantia Angeli esse talis ratio cognoscendi, quæ ad cognoscendum plura per modum unius sufficiat.

4. *Ratio auctoris probatior.*— Unde probabiliter dici potest, cognoscere Angelum illa simul, etiamsi illa cognoscat per modum plurium. Et ratio reddi potest, quia isti actus sunt diversi ordinis, naturalis, et liberi, et ideo non se impediunt. Vel clarius, quia virtus Angeli ad attendendum, et efficiendum non exhauritur in uno actu naturali vel solo, vel cum aliis, si quos habet quasi accessorios, quia præter id totum, quod circa se operatur ex necessitate naturæ, habet virtutem ad aliquem liberum usum specierum, quia hoc non involvit repugnantiam, imo nec difficultatem, et est consentaneum, vel potius necessarium ad perfectionem talis naturæ.

5. *Quo modo possint cognitio libera, et naturalis Angeli censeri elicitæ per modum unius, ac adeo ratio D. Thomæ subsistere.*—Denique, ut tollatur quæstio de modo loquendi, certum est, quando Angelus cognoscit se per suam substantiam, et alium Angelum, verbi gratia, per speciem ejus, duos actus distinctos intellectus elicere, et ex illis non componere unum, nec unum ad alium referre: vel objectum unius ad actum alterius. Et in hoc sensu posse dici cognoscere illa simul, ut plura. Nam quod illi actus sint distincti, nemo negat, præsertim cum unus dicatur esse necessarius, et alter liber, et fiant per diversas species, vel, quod plus est, unus per speciem, et alius per substantiam, ut proximum cognoscendi princi-

pium, et præterea habeant objecta omnino distincta, quæ cognoscuntur perfecte prout in se sunt, et ideo sicut in se sunt omnino absoluta, et unum non componunt, ita etiam actus quibus cognoscuntur, non uniuntur, vel referuntur aliquo modo inter se, sed tantum sunt simul in eodem intellectu. In hoc ergo sensu vere dicuntur illa cognosci, ut plura, seu simul per modum plurium. Nihilominus tamen dici possunt illi actus habere inter se quemdam naturalem ordinem, quia in Angelo cognitio alterius supponit ordine naturæ cognitionem sui, et in illa aliquo modo fundatur, ut supra declaravi: et in hoc sensu dici potest substantia Angeli aliquo modo ratio cognoscendi alia a se, unde si hac ratione dicatur illa cognitio per modum unius, de nomine non contendo.

6. *Angelum cognoscere omnia per modum substantiæ suæ, quid?*—Et ita etiam ut hoc obiter notetur, est sano modo intelligenda illa propositio, quam D. Thomas in dicta solutione ad 6, ex libro de causis adducit, quod *intelligentia omnia cognoscit per modum substantiæ suæ*: non enim putandum est, intelligere omnia ad instar suæ substantiæ, ita ut ex parte objecti improprio, et quasi connotativo conceptu illa concipiat, sicut nos spiritualia cognoscimus per modum materialium: in Angelis enim non ita est, sed perfecte alia creata cognoscit prout in se sunt, et per proprias species. Dicuntur ergo cognoscere omnia per modum suæ substantiæ, quoad perfectionem, et qualitatem actus, quo illa cognoscunt, quod melius explicatur verbis Dionysii, quæ idem D. Thomas adducit ex c. 7, de div. Nom., quod *Angelus cognoscit omnia secundum propriam virtutem, et naturam.* Quæ verba non inveniuntur formaliter, seu in actu signato (ut esse dicam) apud Dionysium, sed in actu exercito, dum declarat modum cognoscendi angelicum juxta ejusdem proprietatem, et naturam. Et hactenus de cognitione naturali, et libera.

7. *Quæstio superest de actibus liberis.—Prima sententia. — Secunda sententia. — Tertia sententia.* —Difficultas ergo superest de his, quæ Angelus libere considerat, an possit simul plura simpliciter, et ut plura sunt, cognoscere. Partem affirmantem defendunt plures, præsertim vero Gregorius et Durandus supra citati, qui non solum plurium, sed etiam omnium cognitionem simul Angelo tribuunt. At vero D. Thomas in alio extremo sentit, Angelum non posse cognoscere plura simul formaliter, ut sic dicam, id est, ut plura sunt, sed tantum unum, vel plura per modum unius. Ita docet, dicta quæst. 58, art. 1, et de Anima, quæst. 58, art. 4, et 1, contr. Gent., cap. 55, et l. 2, cap. 101, quæst. 8, de Veritate, art. 14, et quodl. 7, art. 2, Capreolus 2, disp. 3, quæst. 9, concl. 9, et ad argumenta contra illam, et ibi Ægidius, p. 2, quæst. 2, art. 3, et tract. de Angelor. cognitione, quæst. 7, Cajetanus, Ferrariensis et alii Thomistæ. Citatur etiam Hervæus, tract. de motu Angel., quæst. 1, ad 3 difficultatem, et in 2, dist. 11, quæst. 2. Concordat cum hac sententia Scotus, 2 dist. 3, quæst. 9, *Dico igitur*, vers. *Responsio*, et notat, ac sequitur Herrera 2, disp. 12, quæst. 1. Tertia vero sententia inter has media esse potest, Angelum non posse cognoscere omnia simul, nec limitari ad unum objectum, nec ad plura per modum plurium. Ita sentiunt multi moderni, Molina, Vasquez, Valentina et Sotus, lib. 1, poster. q. 1, ad 4, et idem videtur sentire Major, in 2, dist. 3, q. 5, disputans contra Gregorium.

8. *Controversia præsens magna ex parte de modo loquendi.*—Potest tamen magna ex parte controversia hæc esse de modo loquendi, quia omnes fatentur posse Angelum, imo et hominem plura simul cognoscere? differentia vero illa, an tantum per modum unius, vel per modum plurium, adeo est æquivoca, ut Durandus, in dict. quæst. 8, num. 7, dicat, Angelum cognoscere omnia naturalia simul, tamen per modum unius, imo et per unum actum, D. Thomas etiam (ut paulo antea dicebam), ait, Angelum cognoscere se, et alia simul, et per plures actus, et nihilominus per modum unius. Imo et quodl. 9, art. 7, dicit Angelum beatum simul videre DEUM, et cognoscere aliquid per speciem innatam in proprio genere, tamen per modum unius, quia ipsa Dei visio est aliquo modo ratio cognoscendi omnia alia. Ut ergo tollatur quæstio de vocabulo, quæ certa, vel probabiliora nobis videntur, prius proponemus, et inde quid de dissensione opinionum dicendum sit, concludemus.

9. *Prima conclusio.*—Primo itaque dicimus, posse Angelum simul cognoscere omnia quæ per unam speciem repræsentantur, et omnia, et singula illorum perfecte cognoscere quantum potest, et ita distincte, et absolute, ac si per plures actus illa cognosceret, ac subinde illa cognoscere, ut plura ex parte materialium objectorum, etiamsi ex parte speciei, et actus, et consequenter sub aliqua ratione unius objecti formalis, per modum unius ille cognoscat. Hæc assertio est sine dubio intenta a D. Thoma, et ita in illa conveniunt

Capreolus, Cajetanus, Ferrariensis et omnes moderni in 1 p., qui species universales admittunt. Et ratio ex supra dictis est clara, quia ideo dantur Angeli species magis, vel minus universales, quia dantur proportionatæ lumini, ejusque efficacitati, quam in usu libero suarum specierum habere potest, ergo Angelus potest uti una specie secundum totam suam universalitatem, et activitatem adæquate, et plene. Ergo potest cognoscere perfecte omnia, et singula, quæ per illam repræsentantur. Ac proinde si res illæ repræsentatæ per unam speciem sint entia absoluta omnino inter se, id est, non componentia unum, nec aliam habitudinem præter transcendentalem (ut sic dicam) inter se habentia: cognoscit unamquamque absoluto conceptu, ac si solam illam cognosceret. Quia vero illa simul cognoscit perfecte, consequenter etiam videbit, vel similitudinem, vel differentiam inter illa, quam habitudinem transcendentalem voco. Et hinc fiet, ut etiam cognoscat res illas per modum unius ratione alicujus convenientiæ, quam inter se habent, juxta supra dicta de speciebus.

10. *Confirmatur.* — Et confirmatur primo, quia non magis repugnat repræsentari plura per unam speciem expressam, seu verbum, quam per impressam, ergo admissa dicta universalitate in specie, admittenda etiam est in actu, quia ex parte intellectus angelici (ut dixi) non potest esse defectus virtutis ad attendendum, cum species juxta mensuram luminis indita sit, alioqui superflua esset species universalis impressa, si expressa non possit illi correspondere. Confirmatur denique ex visione beata, nam per illam videntur plura in Deo, quia juxta mensuram luminis illius ordinis, una species, vel essentia divina per modum unius speciei unitur intellectui beato, ergo idem est in Angelo, servata in suo ordine proportione.

11. *Objectiones solvuntur.* — Sed objici potest, quia sequitur posse Angelum simul cognoscere distincte, et clare infinita individua, quia species universalis unius naturæ de se repræsentat omnia individua illius naturæ, etiamsi infinite futura sint, et successive possint cognosci ut præsentia : nam per adæquatum objectum illi speciei cognoscuntur simul omnia illa, saltem ut possibilia. Ad hoc responderi potest hunc progressum in infinitum in substantiis non inveniri, quia generationes non durabunt in infinitum. In accidentibus autem non esse inconveniens, ut Angelus simul infinita syncathegorematice concipiat. Sed facilius dicitur non esse necessarium, ut omnia individua futura unius naturæ per unam speciem ab Angelo intelligantur, nedum omnia possibilia, ut in superioribus dictum est Et ita non opus est limitare conclusionem. Nam ratio facta, vel absolute, et simpliciter illam probat, vel nihil probat.

12. Secundo objicitur, quia sequitur non posse Angelum habere adæquatos actus suarum specierum, quoties habet alia objecta, de quibus semper considerat. Ut Angelus movens cœlum semper est in consideratione ejus, quia semper est in voluntate movendi cœlum, quam sine actuali consideratione cœli habere non potest, ut docet D. Thomas 2, contra Gent., cap. 97. Item Angelus custos semper attendit ad personam sibi commissam, et dæmon semper cogitat de igne inferni, et sic de aliis. Ad hoc respondent aliqui, hæc omnia cognoscere Angelum per suam substantiam, quia ad ipsum pertinent, et ita contineri sub naturali cognitione, quæ liberam non impedit. Ita Ferrariensis 2, contr. Gent., capit. 101, sed hoc in capite præcedenti a nobis rejectum est. Et ideo breviter respondeo primo, data sequela, consequens non esse inconveniens, quia species dantur Angelo secundum naturæ capacitatem : accidentiarum autem est, quod propter specialem occupationem mentis (ut sic dicam) non possit Angelus libere uti aliis speciebus adæquate. Secundo dicitur, fortasse id nunquam contingere. Nam in primo exemplo de motoribus cœlorum forte sufficit illa imperfecta consideratio, quam de cœlis habent in suis speciebus intelligibilibus objective cognitis, ut eos movere possint, vel certe tam parum distrahuntur illa cognitione, ut non impediantur, quominus omnia repræsentata per unam speciem possint cognoscere, licet fortasse cum minori aliquo conatu quoad attentionem. De Angelis vero custodibus dicitur, per visionem beatam, vel supernaturalem esse semper in illa vigilia sine impedimento naturalis cognitis. De dæmonibus judico nullum esse inconveniens, quod impediantur : quanquam poterit Deus necessitate illos, si velit, ad illam actualem considerationem sui status, et relinquere illos expeditos ad alia intelligenda.

13. *Secunda conclusio.*—Secundo dicendum est, si Angelus habeat unum actum adæquatum in attentione, ex extensione uni speciei universali, et sibi inditæ, non posse aliquid aliud simul actu cognoscere. In hoc etiam omnes conveniunt. Et probatur ex eodem prin-

cipio, quia una species universalis est adæquata virtuti, et lumini intellectus angelici, cui naturaliter indita est. Ergo si secundum illam adæquate operetur, absolute habet actionem suæ activitati adæquatam, ergo non potest simul aliam actionem elicere. Antecedens supponimus ex commensuratione speciei ad lumen angelici intellectus, ut explicuimus. Et prima consequentia est nota ex terminis, quia si duo sunt adæquata uni tertio, etiam sunt adæquata inter se, ergo si intellectio est adæquata speciei, et lumen intellectus est suæ speciei universali adæquatum, etiam intellectus, et intellectio sunt adæquata inter se. Unde facile probatur secunda consequentia, quia quod plenum est, augeri non potest, nec Angelus existens in adæquato loco potest simul esse in alio, vel in majori nec potentia potest extra objectum adæquatum extendi. In præsenti enim licet objectum ædæquatum unius speciei non sit simpliciter adæquatum potentiæ, nihilominus est adæquatum potentiæ, ut actualiter operanti : utique ultra intellectionem, quasi resultantem ex natura, ut jam explicatum est. Nec in hac assertione invenio difficultatem, vel aliquem formaliter contradicentem. Nam etiam Scotus, qui putat unamquamque speciem Angeli, etiamsi particulares sint, adæquari virtuti angelici intellectus, consequenter dicit, non posse habere simul nisi unum actum, etiam sit circa unam rem tantum per unam speciem repræsentatam. Qui consequenter loquitur, licet coarctet nimis, et limitet virtutem simul attendendi, et actualiter intelligendi Angelorum.

14. *Tertia conclusio procedens ex suppositione. — Objectio contra suppositionem. — Responsio.* — Tertio dicendum est, si Angelus velit uti inadæquate suis speciebus universalibus, optime potest simul intelligere multa, pluribus, et distinctis actibus, per plures, ac distinctas species elicitos. Hæc assertio supponit posse Angelum uti inadæquate specie universali. Quod docuit Ferrariensis 2, contra Gent., cap. 101, et allegat D. Thomam, q. 8, de Verit., artic. 13, ad 2, et 8, ubi dicit ab una specie habituali posse varias cogitationes prodire. Et quamvis D. Thomas ibi de intellectu humano loquatur, tamen inde sumit ipse argumentum : quia si homo potest non habere actum adæquatum suæ speciei, sed per speciem hominis, verbi gratia, nunc considerare, quod sit animal, nunc quod sit rationalis : cur non potest Angelus in suo ordine per speciem repræsentantem plura, quædam illorum, vel etiam unum tantum actu considerare ? Hanc ergo suppositionem veram existimo, quia (ut supra dicebam) species non est per se determinata ad agendum per modum formæ naturalis, sed est subordinata potentiæ, cui inest, ut juxta modum suum illa utatur. Intellectus item Angeli non fertur naturaliter ad considerandа objecta intelligibilia, sive per plures, sive per unam speciem repræsententur, sed motioni voluntatis subditur. Ergo potest voluntas pro sua libertate applicare intellectum ad considerandum de hac, vel alia per eamdem speciem, nec est cur ad adæquatum usum talis speciei necessitetur, etiamsi illa uti velit. Et confirmatur, quia eadem est ratio partis, et totius ; ergo, si totus usus speciei est liber, etiam liberum erit, uti ex parte tali specie, et non integre. Sicut etiam liberum est Angelo se applicare ad locum adæquatum, vel inadæquatum, vel se, aut aliam rem majori, aut minori velocitate movere : ita etiam hic usus inadæquatus speciei intelligibilis Angelo possibilis est. Adverto tamen ad illum maxime necessarium esse illum prævium actum naturalem, quo intellectus suas species intuetur, et earum objecta aliquo saltem imperfecto modo attingit : alioqui intelligi non potest, quomodo voluntarie possit uti specie ad hanc, vel illam rem considerandam, et non adæquate ad totum objectum, etc. Sed objici potest, quia actus inadæquatus non erit ejusdem speciei cum adæquato : virtus autem Angeli videtur determinata ad eliciendos actus talis speciei. Respondetur, fortasse illos actus solum differre, ut magis vel minus perfectos in eadem specie. Vel non esse inconveniens, quod eadem potentia eliciat actus specie diversos, per idem principium eminens, quando illo inadæquate pro sua libertate utitur.

15. *Probatur jam conclusio quoad pluralitatem intellectionum.* — Hoc ergo supposito probatur assertio, scilicet, posse Angelum simul uti duabus speciebus eliciendo duos actus illis inadæquatos, per quos plura simul cognoscat, et perfecte unumquodque illorum, quantum ab illo Angelo cognosci potest. Primo quidem, quia cognoscere simul tot res non excedit virtutem talis Angeli, ergo ex hac parte non repugnat habere simul illos actus. Consequentia clara est, et antecedens patet, quia idem Angelus utendo adæquate una ex illis speciebus, plures rerum quidditates posset cognoscere, ut supponitur. Sed multitudo rerum repræsentatarum per duas species inadæquate, id est, partim per unam, et partim per aliam

potest esse æqualis intelligibilitatis (ut sic dicam) tam in multitudine rerum, quam in perfectione, facilitate, aut difficultate objecti intelligibilis, ut facile considerari et cum debita proportione comparari potest, ergo ex parte rerum cognitarum non erit difficilius illam multitudinem rerum simul cognoscere per duas species inadæquate sumptas, quam aliam multitudinem per unam speciem adæquate sumptam. Hoc autem supposito, distinctio specierum non potest impedire, imo nec difficiliorem reddere attentionem ad omnia illa objecta, quia tunc specierum distinctio quasi materialiter se habet, et intellectus per neutram earum totam suam virtutem applicat, et utraque simul informatur, ergo æque potest simul utraque uti partialiter, ac postea una earum uti totaliter. Et dato, ac non concesso, quod ex illa divisione specierum aliqua difficultas attendendi, vel operandi simul, oriretur, inde solum fieret fortasse non posse tot res cum omnimoda æqualitate intelligere per plures species partialiter, ac per unam totaliter, nihilominus tamen posset simpliciter cognoscere plures, aliquid (si opus esset) de numero rerum cognitarum, vel de perfectione illarum diminuendo, quantum ad illam difficultatem compensandam necessarium esset. Sed re vera ex sola distinctione specierum parva, aut nulla difficultas nasci videtur.

16. *Deinde quoad perfectionem earum, tum ex parte objecti. — Tum ex parte actuum.* — Unde etiam concluditur, res illas omnes, et earum singulas ex parte ipsarum perfecte cognosci, et objective (ut sic dicam) per modum plurium, quia non est necesse cognosci cum habitudine unius ad aliam, nec cum aliqua diminutione, sed æque perfecte, ac si per unam speciem cognoscerentur, vel ac si quædam illarum tantum sine aliis considerarentur. Probatur ex dictis, tum quia non minus perfecte cognoscuntur, quam si per unam speciem cognoscerentur: res autem cognitæ per unam speciem, aut actum ejus adæquatum cum dicta perfectione cognoscuntur. Tum etiam quia ex parte intellectus est sufficiens virtus, et capacitas, ut ostensum est, et ex parte specierum unaquæque est proportionata parti illius objecti adæquati, et sola distinctio inter ipsas materialiter se habet, et impedire non potest, ut probatum est, quia parum, vel nihil distrahit mentem, aut virtutem agendi, ergo. Ex quo fit, ut ex parte actuum etiam cognoscantur illæ res per modum plurium, quia per plures cognoscuntur, in quo distinguitur cognitio plurium per usum inadæquatum plurium specierum, a cognitione plurium rerum per usum adæquatum unius speciei. Nam per unam speciem omnia uno actu cognoscuntur, per plures autem species actibus distinctis, ut videtur verisimilius. Primo quia principia proxima cognoscendi sunt distincta, ut supponitur, et licet potentia simul illis utatur, semper utitur illis ut distinctis, quia non conjungit illa in agendo, ea, scilicet, ad aliquid unum ordinando, ut supponimus, ergo elicit duos actus, ut plures. Nam sola concomitantia, seu simultas durationis in agendo, non sufficit, ut actus sit unus.

17. Secundo hic maxime habet locum ratio D. Thomæ, quia unicus actus requirit aliquam unitatem objecti. At vero illa, quæ cognoscuntur per plures species præcise, et sine compositione unius cum alia, non cognoscuntur sub aliqua ratione unius objecti, sed prorsus, ut disparata, et distincta, ergo cognoscuntur per plures actus, et alioqui inter se non componuntur, nec aliquem ordinem inter se habent, ergo fiunt etiam ut plures. Tertio quia si illi actus inchoarentur, non simul, sed unus post alium, sine dubio essent distincti: ut si Angelus habens unam speciem omnium animalium, et aliam omnium vegetabilium, prius per priorem consideraret, solum naturalem leonis, verbi gratia, et postea per alteram naturam aliquarum plantarum, sine dubio hic actus esset distinctus a primo, nec posset prior extendi per efficaciam alterius speciei, ergo licet simul fiant, erunt distincti. De cujus rationis efficacia inferius aliquid dicam, priores enim nunc sufficiunt, et possunt confirmari, quia Angelus potest simul audire plures loquentes, et plures cogitationes aliorum ipsis volentibus simul intueri, quia in nullo illorum actuum exhauritur tota virtus intelligendi Angeli. Unde si Angeli habentes species universales rerum naturalium, circa plures actus singulares novas species particulares recipiant: sine dubio possunt simul uti talibus speciebus, etiam adæquate quoad res per illas species repræsentatas, quia nulla illarum est adæquata virtuti intellectivæ talis Angeli. Nam solum fuit particularis, quia ab objecto particulari impressa est, ut de actibus internis supponimus, in quibus solum hoc locum habet.

18. *Prima objectio ab auctoritate Aristotelis. — Declarantur testimonia Aristotelis.* — Ut hæc tamen res magis declaretur, et quæstio de nomine tollatur, nonnullis objectionibus oc-

currere necesse est. Prior sit ab auctoritate Aristotelis 2 Topicor., cap. 4, ubi in hoc distinguit scire, et cogitare, quia, *contingit*, ait, *plura scire, cogitare autem non*, id est, non contingit cogitare plura, et ideo communiter refertur quod dixerit, *cogitare non nisi unum*. Item allegatur 4, Metaphysicæ, cap. 4, text. 10, in fine, dicens, *nihil contingit intelligere, nisi intelligenti unum*. Quibus verbis significare videtur, omnem intelligentem, unum semper intelligere, vel saltem per modum unius. Sed primum testimonium parum in præsenti probat, tum quia Aristoteles de hominibus loquitur, non de Angelis: tum quia ibi solum id ponit per modum exempli, et exemplorum non semper requiritur exacta veritas, tum maxime quia non dicit, *non contingit cogitare nisi unum*, sed dicit, *contingere, ut is, qui plura scit, unum tantum cogitet*, quod tam est diversum, quantum affirmatio a negatione differt. Unde affirmatio illa est particularis, et per se nota, altera vero negativa est universalis, et in rigore falsa, etiam in nobis. Et prior sensus affirmativus intentioni Aristotelis sufficit. Probat enim hanc propositionem esse falsam, multa scire est multa cogitare. Quod optime probat, quia contingit multa scire, et non cogitare multa. Aliud vero testimonium magis est ab instituto alienum, quia Aristoteles ibi non dicit, oportere eum qui intelligit, unum, vel per modum unius concipere. Non enim de hac re agebat, sed de nominum significatione tractabat, dixeratque necessarium esse, ut nomen unum tantum significet, vel si sit multiplex, ut pro re certa accipiatur. Quia (ut ait) *non unum significare, nihil est significare, nominibus autem non significantibus perit disputatio*, et tunc subdit rationem per cita verba, quorum sensus est, quia nisi disputans unum aliquid certum per verba concipiat, nihil de tota disputatione intelligit. Quod optime dictum, multumque in disputationis observandum est.

19. Secundo objicitur auctoritas S. Thomæ, nam in locis super allegatis videtur sentire non posse Angelum per suas species simul intelligere plura, ut plura. Et quoniam (ut dixi) in illa reduplicatione, *ut plura*, potest esse magna æquivocatio, et varietas, videtur profecto D. Thomas intelligere, tunc cognosci plura, ut plura, quando pluribus actibus cognoscitur, tunc vero ut unum, quando cognoscuntur uno actu. Et ita videtur contrarium nostræ assertionis sentire. Quod autem ille sit sensus ejus, probatur ex ipsiusmet ratione. Nam in prima parte, quæst. 85, art. 4, inde probat non posse intellectum creatum cognoscere simul per plures species, quia non potest perfici simul pluribus formis ejusdem generis, et diversarum specierum, id est, pluribus actibus, seu (quod idem est) pluribus speciebus intelligibilibus in actum reductis. Et 1 part., quæst. 12, art. 10, et quæst. 58, art. 2, absolute negat posse Angelum simul per plures species cognoscere, quia ea, quæ per diversas species repræsentantur, habent rationem diversorum intelligibilium, et ita non possunt uno actu cognosci, et consequenter nec simul. In quo discursu videtur supponere, non posse Angelum simul multa cognoscere, nisi per unum actum. Et ita Cajetanus fatetur pro eodem reputari, plura non posse cognosci simul, et non posse cognosci per unum actum, quia si cognoscantur per unum actum, jam non cognoscuntur, ut plura, et si debent cognosci per plures actus, non poterunt simul cognosci. Unde idem D. Thomas, 1 part., quæst. 62, art. 7, ad 3, absolute dicit: *unam potentiam non posse simul habere duas operationes, nisi una ad aliam ordinetur*.

20. *Prima expositio effati D. Thomæ.* — Ad hanc objectionem respondeo incertum esse, in quo sensu D. Thomas usus fuerit verbis illis *per modum unius, vel per modum plurium*. Tribus enim modis possunt exponi: primo ut per modum unius idem sit, quod per unam speciem simplicem, et proprie sumptam, et per modum plurium idem sit quod per plures species. Et hunc sensum videtur indicare D. Thomas, in dicto art. 2, in corp., et ad 2, et in dicta quæst. 12, art. 10. Quod non solum in Angelis, sed etiam in nobis adeo affirmat D. Thomas, ut etiam quando cognoscimus diversa simul affirmando, vel negando unum de alio, sentiat id fieri una simplici specie, et uno actu, ut patet, ex 1 part., quæst. 85, art. 4, ad 4, et primo contra Gent., cap. 55, ratione 1. Ubi Ferrariensis ita explicat sententiam D. Thomæ, dicens, quoties plura cognoscuntur ut unum, scilicet, cognoscendo differentiam, vel aliam habitudinem eorum inter se, cognosci per unam speciem, quam intellectus ex similibus speciebus singulorum abstrahit.

21. *Rejicitur proxima expositio.* — Sed hæc sententia sic explicata nec potest universaliter defendi, neque D. Thomæ attribui. Prior pars in nobis constat, quia sine dubio diversis speciebus simul utimur ad componendum, et dividendum, et syllogizandum: et hos actus facimus, non per simplices et unicos actus, sed per plures, componendo ali-

quo modo illos. Alias nunquam esset vera compositio, in secunda, vel tertia operatione nostri intellectus, sed omnia per simplices actus cognosceremus, quod falsum esse constat. Deinde in Angelis supra ostensum est, aliquando necessario uti simul multis speciebus ad differentiam aliquarum rerum, vel etiam unionem cognoscendam. Et licet illo modo sæpe cognoscant per simplices actus, tamen ibi etiam ostendimus, posse aliquando id facere componendo plures. Præterea, quod D. Thomas non intenderit hoc negare, docent omnes Thomistæ locis allegatis, qui dicunt D. Thomam sub una specie usum plurium comprehendisse, etiamsi sit cum multis actibus inter se ordinatis. Nam quod hoc modo possit intellectus angelicus habere illos, docet D. Thomas, dicta quæstione 58, 1 part., artic. 7, ad 2, et dicta quæstione 62, artic. 7, ad 3, et quæst. 8, de Verit., artic. 14, ad 6.

22. *Secunda expositio.* — Secunda ergo explicatio est, ut cognoscere plura per modum unius, sit cognoscere plura per unum actum, vel compositum in nobis, vel simplicem in Angelo, vel saltem per plures aliquo modo inter se ordinatos, ut sunt cognitio sui per suam substantiam, et aliorum per species. Cognoscere plura per plures actus inter se nullo modo unitos, vel ordinatos. Unde quia in Angelis, secundum D. Thomam, non invenitur compositio inter actus simplices intellectus : ideo ordinarie loquendo, et de cognitione per proprias species, dicendum erit Angelum tunc cognoscere plura per modum plurium, quando per plures actus illa cognoscuntur : tunc vero per modum unius, quoties per unum actum ea cognoscit, etiamsi ad talem actum plures species concurrant. Et quia iste concursus non contingit, nisi quando res repræsentatæ per illas species cognoscuntur cum aliqua habitudine inter se, id est, ut differentes, vel ut similes, vel ut unitæ aliquo modo, ideo etiam illa dicentur cognosci per modum unius, quæ sub aliqua simili habitudine cognoscuntur, nam sub illa objectum intelligibile aliquo modo, ut unum componunt. Et hæc expositio est ipsis terminis satis accommodata, et multum a D. Thoma in dictis locis insinuatur. Dixi autem, *ordinarie loquendo, et de cognitione per proprias species* : quia solum in cognitione sui per suam substantiam, et alterius objecti per propriam speciem, videtur D. Thomas admittere plures actus ordinis naturalis, quia simul sint in intellectu Angeli, inter quos ponit alium ordinem (ut supra visum est) quibus addit cognitionem Dei per ejus essentiam, quæ supernaturalis est. Et ita etiam videtur sentire Ferrariensis, dicto c. 55, et alii.

23. *Non probatur.* — Nihilominus tamen nos non possumus universaliter eam doctrinam approbare. Credimus enim, posse Angelum simul plura cognoscere per plures actus, et species, et consequenter per modum plurium in directo sensu, id est, ut nec species conjungantur ad producendum unum actum, nec actus ipsi inter se componantur, aut objecta illorum cum aliqua habitudine inter se conferantur, nec etiam ut unus actus sit sub aliqua consideratione ratio alterius, sed solum comitanter se habeant, ex libera Angeli voluntate. Hoc probatum sufficienter est tertiam assertionem confirmando. Item in nostro intellectu id posse contingere aliquo modo, imo etiam in sensibus, infra in proprio tractatu de Anima ostendemus. Unde non solum modo explicato in assertione, sed etiam alio potest Angelus plura per plures species, et actus, nullo modo inter se compositos, aut relatos simul cognoscere. Nimirum utendo adæquate una specie quoad omnia, quæ per illam repræsentantur, non vero quoad attentionem, et conatum potentiæ, aut intentionem actus, tunc enim actus ille non erit ædequatus activitati potentiæ, et ideo poterit simul illa potentia per aliam speciem operari intelligendo aliquid, vel aliqua imperfecto modo, vel quantum ad numerum cognitorum, vel quantum ad modum attentionis potentiæ et intentionis actus. Probatur, quia sicut Angelus est liber ad utendum specie adæquate, vel inadæquate, quoad universalitatem objecti, ita etiam est liber ad applicandum intellectum cum majori, vel minori conatu, ergo sicut utendo specie inadæquate priori modo, potest simul uti alia specie, et elicere alium actum omnino distinctum, ita utendo una specie imperfecte ex parte objecti, poterit quod residuum est activitatis (ut sic dicam) ad alium actum, et objectum applicare. Et confirmatur, nam si noster intellectus, vel sensus, potest hoc modo habere plures actus simul, non est ex inadæquatione actus ad speciem in ordine ad extensionem objecti, quia species nostræ non repræsentant plura, sed est ex inadæquatione in modo attendendi, ergo idem poterit in Angelis reperiri.

24. *Tertia expositio qua recte satisfit secundæ objectioni si illam patiatur D. Thomas.* — Nihilominus tamen etiam in his casibus poterit dici Angelum cognoscere plura, aliquo

modo per modum unius, non quidem ex parte objecti, vel ex compositione aut subordinatione actuum, sed ex parte potentiæ, quatenus omnes illos actus efficit, tanquam æquivalentes uni actui sibi adæquato, vel tanquam unum effectum adæquatum suæ virtuti, sicut ignis calefaciens simul plura ligna, vel corpora intra suam sphæram existentia, dici potest omnia illa calefacere per modum unius effectus sibi adæquati. Unde a contrario tunc solum diceretur Angelus cognoscere plura per modum plurium, si efficeret plures actus, quorum singuli essent suæ virtuti adæquati, vel si ultra unum actum adæquatum, alium simul habere possent. Et juxta hunc sensum terminorum optime salvatur universaliter doctrina D. Thomæ, quod non possit Angelus plura ut plura cognoscere. Sed non audeo dicere, divum Thomam in hoc sensu fuisse locutum : quia illa explicatio illorum terminorum : *Per modum unius, et per modum plurium*, non videtur communiter visitata. Nihilominus tamen res ipsa vera est, et ex dictis patet. Et potest exemplo loci Angeli declarari : quia in multis locis per modum plurium esse non potest, quia non potest esse nisi in uno loco adæquato, et tamen per modum unius esse potest totus in pluribus locis partialibus. Sed hinc objici potest, quia Angelus non potest esse simul in pluribus locis inadæquatis per modum plurium, id est, divisis omnino inter se : ergo similiter non potest simul per intellectum attendere etiam inadæquate, ad plura omnino divisa inter se, id est, nullo modo ordinata, nec connexa. Respondetur dato antecedenti non certo, et negando consequentiam, quia in loco constituitur ipsa substantia Angeli, quæ non potest quasi a se dividi, in locis distantibus se constituendo, intelligendo autem cognoscit Angelus res quasi in seipso, et in se recipit actus quibus illa cognoscit, et ita in se non dividitur ex eo quod attentionem suam adæquatam per plures actus applicet, sicut Angelus potest etiam simul esse in pluribus corporibus intra suam sphæram contentis, et in omnibus operari simul, etiamsi inter se unita vel connexa non sint.

25. *Tertia objectio. — Ab exemplo figurarum, motuum et colorum.* — Ultima superest objectio in hac materia vulgaris, quia non potest idem corpus pluribus figuris simul affici, nec pluribus motibus localiter moveri, nec pluribus coloribus specie diversis informari, ergo nec pluribus actibus intellectus simul intelligere. Probatur consequentia, quia ex illis exemplis fit inductio, quod duæ formæ ejusdem generis non possunt simul eamdem potentiam informare. Sed actus intelligendi sunt formæ ejusdem generis : ergo. Confirmatur, quia idem motus non potest ad duos terminos simul tendere, ergo nec potest idem intellectus ad duo objecta omnino distincta, nam sunt veluti termini tendentiæ intellectus ad ipsa.

26. *Responsio ad exemplum figurarum.* — Sed imprimis materialia exempla per se parum probant. Nam illud de figuris, non male instatur a Gregorio exemplo plurium specierum, et habituum informantium simul intellectum. Nam communis responsio, quod non plene informant, quia non simul actu operantur, non satisfacit, quia operari aliud est ab inhærentia, et informatione, at vero repugnantia formarum, ut in eodem subjecto simul esse non possint, in informatione, seu inhærentia spectanda est, non in efficientia. Unde species in aere existentes, cum in illum operari non possint, plene illum informant, sicut et speculum. Deinde illud exemplum est valde extrinsecum, et quasi metaphoricum (ut sic dicam) : unde posset negari consequentia, sine alia ratione differentiæ, solum quia nulla est connexio, inter antecedens, et consequens. Addo vero, in figuris diversis respective ejusdem subjecti, non solum diversitatem, sed etiam repugnantiam inveniri, quia plures figuræ esse non possunt simul in eodem corpore, nisi partes ejus simul in distinctis locis, seu sitibus partialibus constituantur, quod naturaliter repugnat : actus vero intellectus non habent inter se specialem repugnantiam, de illis enim loquimur. Addere etiam possumus in uno corpore toto tantum esse posse unam figuram adæquatam, in partibus vero esse posse plures partiales, ita ergo in uno intellectu unus tantum est actus adæquatus secundum talem modum operandi, et quando ille non est, esse poterunt plures inadæquati, et quasi partiales, non tamen erunt in diversis partibus subjecti, sicut sunt plures figuræ partiales, quia figuræ integrum subjectum est divisibile, specierum autem indivisibile est, et totum potest pluribus inadæquatis formis actuari, quia nulla illarum totaliter (ut sic dicam) actuatur : sicut Angelus potest esse totus in toto, et totus in qualibet parte, licet in nulla parte sit totaliter.

27. *Ad exemplum motuum.* — *Ad exemplum colorum.* — Atque idem fere est de exemplo plurium motuum, nam si non includant specialem repugnantiam, possunt esse simul in eodem subjecto, imo in eadem parte, ut latio,

et alteratio, imo et augmentatio, et plures alterationes simul, imo et plures motus locales, si unus sit per accidens, alius per se, vel per spatia non opposita fiant. Denique etiam de coloribus idem dici potest, quia semper inter se habent aliquam repugnantiam, vel tanquam extrema contraria, ut albedo, et nigredo, vel tanquam magis et minus, ad alterum extremum accedentia. Addi etiam potest interdum fieri posse, ut capacitas passiva subjecti per unam formam perfectam unius generis repleatur, et ideo non possit simul cum una aliam recipere, ut contingit in materia respectu formæ substantialis, et quantitatis, et fortasse respectu aliquarum qualitatum. Inde tamen inferri non potest universalis regula, quod plures formæ ejusdem generis non possint simul esse in eodem subjecto, sed ad summum habebit locum in formis adæquate actuantibus potentiam, ut in Metaphysica dixi, disp. 5, sect. 8, in quo sensu principium illud in præsenti non procedit, quia loquimur de actibus incompletis, qui non plene intellectum actuant.

28. *Ad confirmationem superioris objectionis. — Cur non possit esse motus unus ad plures terminos.* — Ad confirmationem illius objectionis ex dictis facilis est responsio. Nam si quid probaret, etiam concluderet, unam speciem, vel unum actum intelligendi non posse plura repræsentare, ut plura sunt, et distincta in genere entis, quia nec unus motus potest isto modo tendere ad plures terminos: non est ergo exemplum simile, sed ex illo ad summum posset inferri, unam actionem intelligendi non posse nisi ad unum terminum intrinsecum, id est, ad unum verbum terminari. Non vero quod non possit idem verbum ad plura objecta, saltem in esse rei distincta terminari, licet idem motus non possit hoc modo ad terminos plures terminari. Est enim longe diversa ratio, quia motus nihil aliud est, quam ipse terminus in fieri, et ideo si fieri est unum, non possunt res per se primo per illud factæ esse plures. Verbum autem, seu actus intelligendi (et idem est suo modo de specie intelligibili), sunt qualitates distinctæ a rebus, quas repræsentant, et non per formalem convenientiam, seu assimilationem, sed altiori modo intelligibili eas repræsentant, ideoque potest una species expressa plura repræsentare, sicut de impressis supra diximus. Unde fit, argumentum illud ad intellectum ipsum applicatum multo minoris esse momenti, nam intellectus non est ipsa tendentia ad objectum: unde melius cum mobili, quam cum motu comparatur; et ideo licet idem motus non terminetur, nisi ad unum terminum, intellectus potest simul tendere ad plura objecta, non solum ut plures res sunt, quod per unum actum facere potest, sed etiam ut plura objecta sunt, quando illa diversis actibus attingit, quæ virtuti potentiæ adæquari non sunt.

29. *Uberior resolutio de pluribus simul intellectionibus. — Quoad receptionem non repugnat pluralitas simultanea intellectionum.* — Quocirca ad majorem hujus puncti comprehensionem applicari hic potest distinctio, quia Gregorius, in 2, dist. 11, quæst. 1, art. 1, utitur. Nam intellectus dupliciter comparatur ad actus suos, scilicet per modum potentiæ passivæ et activæ. Priori ergo modo spectatus, non repugnat illi informari pluribus actibus intelligendi, ex eo solum quod plures sunt: quod addo, quia poterunt esse alias inter se contrarii, vel repugnantes, et ob eam rem simul esse non poterunt: per se autem ex sola pluralitate non repugnant, si ad intellectum solum ut recipientem comparentur. Quia in sola receptione nulla apparet repugnantia, sicut non est in recipiendis speciebus, vel habitibus, quia si activitas non esset necessaria, nulla major repugnantia in actibus assignari posset. Et ideo de actibus etiam intensis, et universalibus, seu æqualibus in repræsentando speciebus universalibus, id facile admitti posset, si sola potentia recipiendi spectaretur, sicut id concedit Gregorius supra, et in 2, dist. 7, q. 2, art. 1, in finem, et in 1, dist. 1, quæst. 1, art. 3. Et quoad hoc illi non repugnat Vasquez, disp. 221, cap. 3. Quapropter rationes, quæ probare contendunt Angelum non posse intelligere plura, ut plura, vel plures actus simul, solum quia plura accidentia non possunt informare eamdem potentiam receptivam, debiles sunt.

30. *Nec item repugnat semper quoad effectionem earum. — Datur certus terminus in multitudine actuum, quos intellectus potest simul elicere naturaliter.* — At vero si intellectus consideretur, ut potentia activa definitæ virtutis, ex ea parte repugnat illi habere plusquam unum actum adæquatum: plures autem inadæquatos efficere illi non repugnat, etiamsi nullam specialem unionem habeant, vel in objecto, vel in principio, vel in habitudine alia, quam inter se habeant, sed ex eo solum, quod non excedunt virtutem adæquatam potentiæ, et plures simul uni adæquato æquivalent, ut explicui. Crediderim tamen in hoc etiam habere potentiam aliquem terminum

multitudinis actuum. Nam argui posset, multitudinem actuum augeri posse in infinitum, si singuli eorum semper remissiores sint, in qua remissione potest semper in infinitum procedi. Dico vero non esse hunc processum admittendum. Tum quia ipsa determinatio virtutis, et attentio potentiæ ad plura, ut plura, auget difficultatem in intelligendo, et ideo potest difficultas adeo crescere ex multitudine objectorum omnino distinctorum, ut virtutem potentiæ excedat. Tum etiam, quia verisimilius est ad unamquamque rem intelligendam absolute, et simpliciter, abstrahendoque ab omni intentione, vel remissione actus, requiri determinatum gradum virtutis, ac subinde dari certum terminum in multitudine actuum, quos intellectus etiam angelicus potest simul elicere.

31. *Suborta dubitatio ex dictis.* — Una tandem superest objectio, vel dubitatio circa dicta. Nam videtur ex dictis sequi, posse Angelum etiam per unam speciem plures actus intelligendi distinctos circa diversas res per talem speciem repræsentatas simul elicere : consequens autem non videtur admittendum. Sequela probatur, quia Angelus potest per unam speciem inadæquatam elicere unum actum, ergo etiam poterit simul elicere plures, quia nec ex parte receptionis, nec ex parte virtutis activæ repugnat. Item quia Angelus potest per plures species elicere plures actus inadæquatos, et per plures etiam aliquo modo inter se unitas potest elicere unum actum simplicem inadæquatum, respectu singularum specierum, et forte adæquatum respectu amborum simul, ergo etiam poterit elicere per unam speciem universalem plures actus particulares, utendo illa, ut virtute pluribus æquivalet. Hoc autem non esse admittendum probatur, quia omnia, quæ per unam speciem universalem Angeli repræsentantur, sub aliqua ratione unius objecti repræsentantur, et sub eadem intelliguntur per eamdem speciem, per modum unius, ergo non possunt per plures actus intelligi. Hæc ergo objectio petit, an possit Angelus simul, et per eamdem speciem cognoscere plura, ut plura, ex parte objectorum, et actuum, id est, per plures actus re distinctos, et terminatos ad res absolute, ut distinctas, et sine ullo ordine inter se. Partem negantem docet Pater Vasquez, dict. disp. 221, cap. 3, in fine, solum ex hoc principio, quod unitas intellectionis, ex unitate principii sumi debet. Et hæc opinio mihi placuit, cum juvenis, ab annis circiter quadraginta primum materiam hanc publice docerem. Et eam secutus est Cumelius, dicto art. 2, quæst. 3, concl. 5, estque valde probabilis.

32. *Pars affirmans magis probatur.—Eumdem actum non posse extendi ad nova objecta probabilius est.* — Nunc autem censeo, probabiliter defendi posse oppositam, propter quoddam argumentum, supra, n. 17, tactum, quod mihi difficile apparet. Nam supponendo, posse Angelum specie universali inadæquate uti, ut omnes convenimus, potuit successive elicere per eamdem speciem, actus intelligendi distinctos, ut, verbi gratia, per speciem repræsentantem omnia quadrupedia poterit elicere nunc cognitionem leonis, postea equi, postmodum tauri, qui actus erunt inter se distincti fortasse non tantum numero, sed etiam specie per adæquationem ad talem, vel talem rem specie distinctam ; ergo ex parte distinctionis actuum non repugnabit, illos actus esse simul. Et ita cessat ratio sumpta ex unitate principii, quasi principium sit eminens, et usus ejus sit particularis, poterunt ab eodem principio distincti effectus, et actiones prodire. Imo etiamsi distinctio illorum actuum tantum numerica sit, in Angelo non repugnabit esse simul in eodem subjecto, eo quod ad diversos terminos, seu objecta tendat. Ergo non est, cur Angelus, si velit, non possit illos actus simul elicere, quia est liberum illi uti sua specie, prout voluerit, si in specie est virtus ad talem usum : sed in specie est virtus sufficiens ad talem usum, quia potest successive illos actus distinctos elicere, et virtus ad attendendum ad utrumque simul non deest, ut constat, nec capacitas ad recipiendos illos, quid ergo obstabit ? Deinde ponamus Angelum considerantem tantum per illam speciem equum, ille potest velle considerare leonem, non relicta consideratione de equo, ut per se notum videtur, ergo eliciet novum conceptum leonis, et simul habebit utrumque. Respondebitur, non elicere novum actum, sed extendere priorem. Sed hæc actuum extensio mihi difficilis visa est, quia non potest esse sine additione novæ entitatis, quæ non intelligitur, quomodo uniatur præexistenti, et ideo facilius est concedere illos esse duos actus inadæquatos distinctos. Unde melius responderetur, etiamsi in illo casu Angelus nolit desistere a consideratione equi, relicturum esse necessario priorem actum, et novum indivisibilem, et eminentiorem elicere, simul leonem et equum repræsentantem, quando per eamdem speciem de utroque simul considerare vult. Sed licet hoc sit possibile,

et fortasse ita fiat, quia est perfectius, difficile est ostendere in Angelo necessitatem ita intelligendi, et non posse simul facere actus, quos potest successive facere, quando suæ virtuti inadæquati sunt. Ideoque hanc partem censeo probabilem. Eligat vero lector quod placuerit magis.

CAPUT XXXVIII.

UTRUM IN ANGELIS SINT HABITUS INTELLECTUALES, VEL NATURALES, VEL ACQUISITI?

1. *Habitus communissime dividitur, et alia, atque alia subdivisio traditur.* — Diximus de potentia, et actibus intellectus angelici, superest ut de habitibus verbum unum adjiciamus. Solent autem distingui duplices habitus, quidam disponentes subjectum in ordine ad se, et ad suam naturam, et suum esse, alii disponentes subjectum in ordine ad operationes, ut videri potest in D. Thoma 1, 2, q. 49, art. 1 et 3. Priores non habent locum in Angelis, ut idem D. Thomas adjunxit 1, 2, q. 50, art. 6, in fine corporis. Quia Angelorum substantia immaterialis est, simplex et incorruptibilis, et ideo secundum se nullo naturali habitu indigere potest : de posterioribus vero habitibus, qui immediate sunt in potentiis, potest esse aliqua dubitatio , quam nunc de intellectu tractamus, nam de voluntate postea dicemus. Deinde adverto, aliquando solere species intelligibiles (ut in superioribus dixi) inter habitus intellectus computari, quatenus adduntur potentia, et in solo actu primo in illa permanere possunt, et habens illas eis utitur , cum vult. Unde distingui solet duplex habitus, unus tenens se ex parte objecti, ut est species, alius tenens se ex parte potentiæ, quam confortat, inclinat, et faciliorem ad operandum reddit : qualis est in nobis scientia, fides, vel opinio. De prioribus ergo habitibus jam diximus propter connexionem, quam cum objectis habent , quorum vicem subeunt, de altero vero genere habituum in præsenti tractamus. Potest item hic habitus esse duplex, scilicet, ordinis naturalis, vel supernaturalis, de hoc posteriori genere habituum, qui per antonomasiam infusi dicuntur, nunc non agimus, sed in libro quinto et sequentes id reservamus. Agimus ergo de habitibus ordinis naturalis, qui acquisiti vere, ac proprie dicuntur, tamen quia illud ipsum potest in quæstionem venire, communiori voce utimur. Tribus enim modis potest hujusmodi habitus in Angelis, sicut etiam in hominibus, cogitari. Primo quod sit naturalis, non tantum quoad entitatem, sed etiam quoad modum suæ productionis, scilicet quia est manans a natura, vel a lumine angelico per modum proprietatis intrinsecæ, sicut calor, vel siccitas dicitur naturalis igni. Secundo, ut sit naturalis, et additus naturæ, sit tamen ab ipso auctore naturæ a principio inditus, sicut de speciebus intelligibilibus Angelorum diximus. Tertio, ut sit propriis actibus acquisitus.

2. *Prima conclusio.—In Angelis nullus est habitus emanans ab essentia. — Rejicitur opinio contraria Medinæ.* — Ut ergo certa ab incertis separemus, statuimus in Angelis nullum esse hujusmodi habitum intellectualem per modum naturalis proprietatis emanantis ab essentia Angeli, vel immediate, vel mediante lumine angelico. Est communis assertio ; et fere extra controversiam. Et ratio sufficiens est, quia est superfluum fingere in Angelo talem habitum, qui sit qualitas distincta ab intellectu ejus, et naturaliter ab illo profluens ut ipsum habiliorem, vel potentiorem, aut faciliorem ad operandum reddat. Quia si hæc perfectio naturalis est, et intrinseca intellectui angelico, melius intelligitur convenire lumini intellectus angelici per seipsum, et per suam simplicem qualitatem, ita ut intellectus Angeli totam illam perfectionem habeat sibi essentialem, et cum tota illa a substantia Angeli in sua simplici entitate dimanet. Ergo talis est intellectus angelicus, et alia multiplicatio entitatum, et compositio superflua esset, et consequenter gratis ficta. Unde etiam theologi recte sentientes negant habitum principiorum in nobis esse qualitatem distinctam a nostro intellectu, et connaturalem illi, tanquam proprietatem ab ipso, vel ab anima manentem, quia intellectus per seipsum totam perfectionem naturalem ad judicandum de illis principiis, quam intrinsece natura hominis postulat, secum afferre potest. Denique qua ratione fingatur lumen intellectus angelicum, non habere per seipsum totam perfectionem naturalem, quam talis natura connaturaliter postulat in proxima potentia intelligendi, sed illam coalescere ex duabus, posset quis dicere, etiam secundam qualitatem non sufficere, sed illam debere per aliam perfici, et sic procederetur in infinitum, vel ad libitum in aliquo certo numero sisteretur, ergo sistendum est in simplici entitate potentiæ, et omnis alia qualitas naturalis abjicienda est. Contra hanc assertionem videtur sentire Medina 1, 2, q. 51,

art. 1, circa ult. concl., dicens, cunctos theologos constituere in Angelis habitus scientiæ naturaliter indito : sed non video, qui sint isti theologi, nisi fortasse habitum vocet ipsum lumen intellectus, quod ab speciebus distinctum quidem est, non tamen ab intellectu, et ideo improprie habitus appellatur.

3. *Secunda conclusio.* — *Angelis non insunt habitus ab auctore naturæ inditi.* — *Probatur primo de habitibus ad substantiam actus.* — Secundo eadem ratione certum est, non habere Angelos aliquem habitum proprium ab auctore naturæ inditum et intellectui superadditum. Probatur, quia vel talis habitus est necessarius ad substantiam actus, vel ad facilius operandum: neutrum dici potest, ergo. Probatur minor, quoad priorem partem discursu fere jam facto. Quia si talis habitus esset necessarius ad substantiam actus, esset necessarius, ut Angelus posset elicere actum intelligendi, quia sine illo simpliciter non posset actum elicere, etiamsi haberet speciem, quia hujusmodi est necessitas habitus ad substantiam actus, ut ex usu terminorum supponimus. Consequens autem est plane falsum, quia fieret inde, intellectum Angeli non esse integram potentiam intellectivam ex parte Angeli, sed esse tantum dimidiatam et inchoatam in illo genere, quod est contra perfectionem intellectus angelici et humani. Unde in hoc est notanda magna differentia inter speciem intelligibilem et alium habitum se tenentem ex parte potentiæ. Nam species sunt requisitæ ex parte objectorum, et ideo adduntur potentiæ, etiamsi activitas potentiæ completa sit, quantum ex parte ipsius esse potest. Est enim hæc natura intellectus, vel potius omnis cognoscitivæ facultatis, ut non sit sola principium integrum sui actus, sed indigeat semper cooperatione objecti, cujus vicem supplet species, et ideo licet sint necessariæ ad substantiam actus, distinguuntur a potentia, et Angelis a principio inditæ sunt, ut essent perfecte constituti in actu primo ad intelligendum. At vero proprii habitus, de quibus nunc loquimur, adduntur potentiis, veluti ad augendam virtutem agendi ex parte ipsarum, et ideo ad actus ordinis naturalis non sunt necessarii tales habitus ad substantiam actus, quoniam habent potentiam ex parte sua sufficientem ad hujusmodi actus.

4. *Probatur deinde de habitibus ad facilitatem actus.*—Et hinc facile probatur altera pars minoris, quia lumen angelicum est perfectum, et sine impedimento veritates naturales cognoscit, et ideo non indiget respectu illarum habitu facilitante potentiam, ut statim probabimus. Et quamvis illius esset capax, non haberet illum infusum a principio, quia talis habitus acquiri posset per proprios actus: et ideo non infunderetur per accidens: nam ille modus supernaturalis est et extraordinarius in habitibus acquisitis: maxime in natura angelica, quæ summa velocitate illos acquirere posset, si illis indigeret. Nec ab his duabus conclusionibus dissentit divus Thomas, 1, 2, quæst. 50, a. 5, ubi habitus in Angelis ponit, quos non in potentia tantum, sed in actu primo semper habent. Nam ibi aperte loquitur de speciebus intelligibilibus, ut patet ex illis verbis, *Angelus indiget perfici habitualiter per aliquas species ad operationem propriam.* Et idem repetit in solutione ad 2. Et simili modo Henricus, quodlib. 4, q. 7, et quodl. 5, q. 14, ponens in Angelis habitum scientialem innatum, seu naturalem, per modum universalis speciei illum ponere videtur, ut supra diximus. Ferrariensis vero 1, contra Gent., c. 56, in fine rationis 5, dicit, in Angelis habitum esse quamdam habilitatem distinctam ab speciebus, statim vero addit, *sive illa sit aliquid distinctum ab intellectu, sive sit ipsum lumen angelici intellectus;* sed sine dubio hoc posterius verum est, nisi ponendus sit in Angelis aliquis habitus acquisitus, quod videndum superest.

6. *Contra præcedentes duas conclusiones opinantur Bannez et Cumelius.* — Contra hanc conclusionem et præcedentem videtur opinari Bannez, et clarius Cumelius, dicta quæst. 58, art. 1, ponens in Angelis unum habitum naturalem distinctum ab speciebus ad recte judicandum de omnibus scibilibus. Consentit Medina, multiplicando tamen illos habitus, ut patet 1, 2, quæst. 51, art. 1, in ultima conclusione, ubi ait cunctos theologos constituere in Angelis habitus scientiæ naturaliter inditos. Et quæst. 54, art. 4, improbandum Cajetanum contrarium docentem, ait, in Angelis in primordio creationis præter species intelligibiles infusos fuisse habitus scientiæ ad recte judicandum. Ducuntur, quia secundum D. Thomam (ut ipsi putant) habitus principiorum in nobis est a natura inditus distinctus ab speciebus. Nam perinde putant, se habere Angelum ad omnia naturaliter scibilia, ac nos ad prima principia. Sed fundamentum hoc imprimis in illatione peccat. Nam licet in anima nostra illa imperfectio distinctionis intellectus a lumine naturali admitteretur, non ideo esset tanta imperfectio Angelis tribuenda, cum perfectio-

res et simpliciores sint. Deinde falsum sumitur, quia habitus principiorum in nobis, vel non est distinctus ab intellectu, vel non est a natura datus, sed acquisitus, ut dixi etiam ex mente D. Thomæ, in disp. 1, Metaphysicæ, sect. 4, num. 14, et disp. 44, sect. 13, num. 7, ubi consequenter de Angelis docui, non habere habitus naturales scientiarum præter species, et hanc censeo esse communem sententiam theologorum, quos statim referam.

6. *De habitibus acquisitis prima opinio negans.*—Superest ergo dicendum, de habitibus acquisitis intellectus : de quibus in Angelis auctores varie loquuntur. Quidam absolute et sine distinctione negant dari habitus in Angelo. Ita Durandus, in 3, dist. 23, quæst. 1, ad 1, ubi ait, naturam intellectualem non conjunctam sensitivæ non indigere habitibus, et ideo in Angelis non esse habitus acquisitos. Idem sentit Scotus, in d. 3, quæst. 11, § *Contra istam, vers. Ad aliud dicendum*, dicens, si habitus sumatur pro habilitate potentiæ, sic non est opus ponere in intellectu Angeli aliquem habitum, eo quod natura sua satis habilis sit. Et sequitur Maironius, in 3, dist. 33, quæst. 1, art. 5, in fine. Tribuitur etiam Cajetanus, 1, 2, q. 54, art. 4, et quæst. 63, art. 1. Et sequitur Malonius 2, dist. 3, disp. 12. Distinctius eam docuit Vasquez, dicens, Angelum non acquirere habitum, neque per assensus evidentes, nec per probabiles fidei naturalis vel opinionis. Fundamentum est, quia sufficiunt species, supposita facilitate intelligendi, quam Angelus ad assentiendum et judicandum habet, sine impedimento, vel in cognoscendis omnibus rationibus assentiendi, quas per species potest cognoscere, vel in præbendo assensu juxta exigentiam et meritum talis medii.

7. *Secunda opinio omnino affirmans.*—Contrariam sententiam absolute et generaliter, tam in rebus evidentibus, quam in non evidentibus, problematice saltem, affirmat Ferrariensis, supra, et sequitur ex opinione Medinæ, saltem quoad assensus non evidentes et quoad evidentes, si fortasse non ad omnes dantur Angelis habitus a principio infusi. Et pressius tenet hanc sententiam P. Molina, dicta q. 58, art. 1. Fundatur quia in Angelis est apprehensio et judicium, et per species complentur et perficiuntur in ordine ad apprehensionem, ideoque indigent alio habitu, quoad judicium inclinentur et determinentur. Maxime vero id confirmant exemplo habitus primorum principiorum, quem ponunt in nobis acquisitum, nam intellectus noster, tam propensus est ad prima principia, sicut intellectus angelicus ad omnes evidentes veritates, sed non obstante illa naturali inclinatione, nos acquirimus habitum circa prima principia, ergo et Angeli acquirent circa evidentia omnia.

8. *Vera sententia. — Disp.* 35, *sect.* 4, *n.* 23 *et* 24. *disp.* 44, *sect. . . num.* 8.—*Prima conclusio. — Angelus circa evidentia non acquirit habitum.* — Ego vero in Metaphysica distinctione usus sum, quæ nunc etiam mihi probatur. Est autem distinctio, inter ea quæ Angelus evidenter cognoscit, et quæ tantum per conjecturam, vel creatam auctoritatem assequitur, eisque fidei, vel opinionis assensum præbet. Dico ergo, primo, circa evidentia non acquirit Angelus habitum. Hanc conclusionem tantum docet in rigore Cajetanus supra, solum enim tractat de scientia Angelorum et de rebus evidenter cognitis. Et eodem modo ego locutus sum in 1 tom., 3 p., disp. 29, sect. 2, in fine. Et fortasse Durandus et Scotus non plus intendunt. Probatur autem, quia Angelus circa talia objecta acquisito habitu non indiget : et consequenter nec habet capacitatem naturalem ad illum. Probatur, quia vel indiget illo ad substantiam actus, seu ad potestatem simpliciter eliciendi actus, vel ad facilitatem. Neutrum dici potest, ergo. Prior pars minoris est clara, tum ex prima et secunda assertione, quia si talis habitus compleret potentiam ad eliciendum actum, esset naturalis ab intrinseco, vel saltem cum natura inditus, quia potentia intelligendi integra ex parte intelligentis naturalis est, præsertim in Angelis : tum præcipue quia repugnat habitum esse necessarium, ad posse, et esse acquisitum, quia habitus acquisitus per actus acquiritur, ergo prius fit actus, quam habitus acquiratur, sed actus supponit potestatem simpliciter, ergo et talis habitus, ergo non potest esse necessarius propter potestatem. Altera vero pars de facilitate probatur, quia lumen intellectus Angeli de se est sufficiens, et omnino propensum ad assensus earum rerum, quas evidenter assequitur, et aliunde non habet, unde moram, vel difficultatem in tali assensu patiatur, ergo neque ad facilitatem tali habitu indiget.

9. *Non valet illatio a nostris habitibus ad Angelos.* — Unde non recte nobiscum comparantur, etiam in habitu principiorum, licet supponamus hunc esse in nobis acquisitum, quia longe facilius cognoscunt veritatem conclusionis, ut connexam suo principio, quam nos cognoscimus immediatam connexionem primorum principiorum, in quorum intelli-

gentia multa impedimenta, et difficultates patiamur. Quæ difficultas licet in uno, vel altero principio, quod fere sensibus patet, vel parva, vel nulla sit, tamen generatim circa principia, est magna, et ideo tali habitu possumus indigere, ut facile possimus ita apprehendere terminos, ut in eis, et eodem actu veritatem principii statim intueamur. Angeli vero subito, ac summa celeritate, ac facilitate apprehendunt, et vident conclusiones in principiis, nec in eis distinguitur apprehensio talium rerum a judicio. Et ideo nullo titulo indigent tali habitu ad judicium. Imo sicut per species perfecte constituuntur in actu primo ad apprehendendum, ita per lumen sui intellectus ad judicandum. Quemadmodum etiam e contrario, sicut intellectus confert activitatem cum specie ad apprehendendum, et ad illam per se sufficit sine alio habitu facilitante, ita etiam sufficit ad judicandum, juvante specie, si fortasse illa aliquid ad judicium confert.

10. *Objectio.—Responsio.*— Dices posse habitus deservire Angelis, ut facilius assentiantur aliquibus veritatibus dependentibus ab aliis principiis, etiamsi actu principia non considerent, sed solam veritatem conclusionis, quod maxime erit opportunum, quando resolutio ad prima principia fit per multa principia media, pluresque illationes formales, aut virtuales, quas omnes non potest facile Angelus, nec sine magna applicatione simul considerare, quia vel per plures species repræsentantur, vel Angelus est simul aliis intentus, et non potest tot res simul considerare, ergo tunc erit utilis habitus ad essentiendum prompte cum minori consideratione actuali principiorum. Respondeo, nunquam Angelum ferre judicium evidens, nisi intuendo clare veritatem, vel in se existentem, ut fit in propria intuitiva cognitione, vel abstractive cognoscendo evidenter connexionem extremorum, quæ connexio, si immediata est, non pendet ex alis principiis, ut evidenter cognoscatur, si vero habet medium inter prædicatum, et subjectum, necesse est, ut Angelus actu consideret illud medium, quod est quasi vinculum extremorum, quia in Angelo judicare est videre ipsam connexionem, quando connexio est evidens, et hoc summa facilitate facit Angelus ex vi sui luminis cum specie propria rei, prout in se est. Et ideo gratis fingitur illa difficultas ex virtuali, ac longo discursu proveniens. Alia vero, quæ potest ex distractione mentis, seu attentione ad res alias provenire, non est difficultas vincenda per habitum, sed per voluntatem removentem aliam cogitationem : nam si id non faciat, etiamsi adsit habitus, non poterit difficultatem illam vincere, nam potius est naturalis impossibilitas, juxta dicta in capite præcedenti.

11. *Consectarium ex dictis.* — Et ex hac assertione constat, in Angelis non distingui ab intellectu eorum virtutes intellectuales, quæ in nobis numerantur intellectus, sapientia, scientia, prudentia et ars. Nam in illis omnibus est eadem ratio, quatenus sunt principia evidentis cognitionis. Et ita in illa sistendo, nulla est nova difficultas. At vero in usu practicorum habituum, solet esse in nobis difficultas. Verumtamen in arte hæc provenit, vel ex parte imaginationis, vel ex parte organorum, seu membrorum, quibus ad opera artis utimur, quæ difficultas in Angelis locum non habet, ut per se constat. In prudentia vero provenire potest ex prava dispositione affectus, vel sensitivi appetitus, vel voluntatis, et licet ex priori capite non habeat locum in Angelis, ex posteriori potest inveniri : qualiscumque vero sit, ad ipsam voluntatem referenda est : nam intellectus semper erit facilis, si a voluntate applicetur.

12. *Secunda conclusio.— Circa probabilia Angelus potest habitum comparare.* — Secundo dico, si Angelus aliquas veritates, seu apprehensiones per media tantum probabilia cognoscat, et judicet ita esse, vel non esse, acquirere potest intellectualem habitum ad similem assensum inclinantem. Ita dixi in citato loco Metaphysicæ. Et consentit in utraque parte nobiscum Pesantius, dicta q. 58, art. 1, Herrera 2, dist. 12, quæst. 1, notab. 1. Et in hac idem sentiunt Cumelius et Bannez ibidem. Et probatur primo, quia habitus acquisitus locum habet, ubicumque potentia non est satis ad alterutram partem determinata : sed intellectus Angeli ex se non est determinatus ad hujusmodi assensus : ergo verisimillimum est per eosdem habitus acquirere, per quos intellectus ejus ad similes assensus magis propensus, et quodammodo determinatus maneat. Dico autem, *quodammodo*, quia habitus non potest simpliciter determinare intellectum, quoad exercitium, vel specificationem ad actum non evidentem, nam habitus semper in his subjacebit liberæ motioni voluntatis, sicut, et ipse intellectus, sed quodammodo determinare dicitur, quia inclinationem, ac propensionem ad eam partem auget. Et confirmatur, quia in his idem fere fundamentum habitus in Angelis, quod in nobis, invenitur, nam in no-

bis indifferentia potentiæ videtur esse sufficiens ad capacitatem habitus, ut ad alteram partem magis propensa sit : illa autem indifferentia etiam in intellectu Angeli, quoad hanc partem reperitur. Item necessitas discursus videtur etiam sufficere : in his vero rebus probabile est Angelum discurrere, ut supra diximus. Confirmari denique hoc potest, quia dæmones habent fidem naturalem mysteriorum fidei, quæ non potest esse infusa, tum quia est imperfecta, tum quia non est infusa, tanquam naturale donum, cum versetur circa supernaturalia, saltem materialiter, et supponat revelationem supernaturalem alias factam, ergo est acquisita. Item eodem modo Augustinus, lib. de Divinat. dæmon., ponit in Angelis malis experientiam longa consuetudine acquisitam.

13. *Objectio prima ex D. Thomæ doctrina.* — *Secunda objectio.* — *Confirmatur.* — Sed objici potest, primo quia D. Thomas, dicta q. 58, art. 1, absolute negat, posse intellectum Angeli esse in potentia ad actum primum : si autem posset aliquos habitus acquirere, prius esset in potentia ad tales habitus, qui sunt quidam actus primi. Secundo, quia illa omnia salvari possunt per solas species; nam imprimis, quando Angelus habet præsentes conjecturas omnes, quæ illum movent ad assensum, et illas actu considerat, non indiget habitu; ergo nunquam illo indiget. Probatur consequentia, quia Angelus est adeo perspicax, et liber omni impedimento, ut summa facilitate omnia consideret, quæ rem faciunt probabilem, seu credibilem, et eadem facilitate possit illi assentiri, si velit. Unde omnium motivorum, quæ prius cognovit, postea per species, quas in se habet, facillime recordatur. Ergo ex vi specierum eadem facilitate assentietur. Ergo non magis postea indiget habitu, quam in principio, ergo non acquiritur. Et hæc ratio maxime urget, quando illæ conjecturæ evidenter cogunt intellectum, saltem per media extrinseca, et per evidentiam in testificante, ut est in fide dæmonum. Nam tunc efficaciter determinant, et necessitant intellectum, ergo nullam facilitatem addere potest habitus. Denique quando conjecturæ non ita cogunt intellectum, determinatio ad assensum esse debet ex motione voluntatis, quia posita, naturali virtute facillime obedit intellectus, ergo in illo non est necessarius habitus.

14. *Respondetur ad primam objectionem.* — Ad D. Thomam respondeo loqui de actu primo, qui se tenet ex parte objecti, id est, de speciebus intelligibilibus, nam de aliis propriis habitibus Angelorum nihil fere nobis tradidit. Addo etiam loqui de actu primo, et secundo pertinentibus per se ad perfectionem intellectus angelici naturalem : hæc autem cognitio conjecturalis, de rebus contingentibus, vel naturaliter Angelis occultis, non pertinet per se ad perfectionem Angeli. Idem est de cognitione imperfecta per media extrinseca, quæ testimonium divinum involvunt, nam illa non solum non spectat per se ad naturalem perfectionem Angeli, sed etiam præternaturalis illi est. Et ideo totum hoc cognitionis genus non est ei debitum, etiam quoad actum primum, ac proinde nihil obstat, quominus Angelus sit in potentia ad talem actum primum. Quod non solum de habitibus propriis verum est, sed etiam de aliquibus speciebus intelligibilibus, ut in superioribus tractatum est, et statim iterum dicetur.

15. *Ad secundam objectionem conceditur ad aliquos actus sufficere Angelis species absque habitibus.* — Secunda ergo ratio maxime movet P. Vasquez, qui de his habitibus specialius, quam alii locutus est. Sed possumus ad hominem instare, quia ipse putat, nullam speciem Angelum acquirere, vel propter memoriam, vel propter experientiam præteritorum effectuum : si ergo nec species, nec alios habitus dæmon acquirit, quomodo nunc facilius potest judicare de his rebus, quas prius cognovit, et credidit, quam antea potuisset. Quod enim dæmon nunc facilius cognoscat Christum Deum, quam in principio Christo vivente cognosceret, quis dubitet? Cum constet in principio dubitasse, et postea tandem convictum credidisse, et nunc vel invitum credere. Hæc ergo mutatio facta in Angelo, aliquid denuo in illo acquisitum requirit. Et fatemur quidem ad aliquos effectus sufficere species ex præcedentibus cognitionibus relictas : ut ad memoriam præteritorum, quæ in seipsis evidenter cognita fuerunt, quia ex vi specierum statim repræsentatur cum claritate, et evidentia experimentali, sicut antea cognita sunt, ideoque ad hoc genus experientiæ, quatenus in sola memoria plurium actuum præteritorum consistit, species acquisitæ sufficiunt, quas Angelis circa singularia, ut a se prius cognita, negare non possumus, ut supra diximus.

16. *Ad aliquos vero requiri omnino habitus convincitur.* — *Ad confirmationem in fine n.* 13. — Quando vero ultra singulares effectus evidenter in seipsis notos, ex illis deventum est ad judicium probabile, et opinativum alicujus conclusionis indicatæ in illis effectibus, ut pos-

tea Angelus ad hoc judicium sit magis propensus, non sufficiunt species, sed necessarius est habitus. Tum quia etiam in principio licet Angelus magna perspicacitate, et facilitate videret, talem conclusionem per talia signa verisimiliter indicari, nihilominus adhuc manebat, quasi anceps, et indeterminatus, an ita esset, necne, et in hac indeterminatione ex natura rei necessario inest aliqua difficultas, quæ sine dubio minuitur ex consuetudine assentiendi alteri parti, quod etiam in Angelo locum habet : hæc autem diminutio difficultatis ab habitu provenit, nec potest aliunde provenire. Tum etiam, quia sicut Angelus potest facile recordari postea omnium signorum, vel conjecturarum, quæ ipsum ad talem assensum induxerunt, ita etiam potest facile non statim applicare mentem ad hæc omnia consideranda, et nihilominus proposita illa probabili propositione, ex usu poterit majori facilitate, et propensione ad illius assensum determinari. Unde in fide evidenti dæmonum, licet cesset prior ratio, quia intellectus per evidentiam sufficienter determinatur, tamen non cessat secunda, quia sufficit inevidentia rei in seipsa, ut facilitas assentiendi possit ex habitu provenire. Quando enim propositio est evidens per rationem intrinsecam, Angelus videndo rem illam per propriam speciem, videt evidentiam veritatis ex vi solius luminis naturalis, et ideo non indiget habitu : quando autem propositio non est evidens Angelo per medium intrinsecum, nec per seipsam, quia est superioris ordinis, tunc facile potest considerare illam, et non intrinseca media, quæ ad assensum ejus inducunt, quæ varia esse solent, et per plures species possunt Angelo repræsentari. Tunc ergo poterit Angelus esse promptus, et facilis ad assentiendum ex habitu, quamvis non videat, nec actu consideret omnia signa, quæ intellectum in principio coegerunt. Sic enim dæmones, audito Christi nomine, eum, ut Deum recognoscunt, et contremiscunt, etiamsi non actu considerent omnia signa divinitatis ejus, quæ ad cogendum intellectum sufficiunt, ergo illa determinatio ex habitu provenit. Unde ad ultimam confirmationem dicimus, quando cognitio hæc est evidens, saltem in testificante, determinationem non pendere a voluntate, et sic nec esse necessarium habitum in illa, in aliis vero, quæ tantum probabilia sunt, fortasse voluntas etiam suum acquirit habitum, et nihilominus semper erit locus habitui intellectus, ut ipsum per se inclinet, et promptiorem ad parendum voluntati reddat.

CAPUT XXXIX.

UTRUM IN ANGELORUM MENTIBUS VERITAS, ET FALSITAS NATURALITER INVENIRI POSSIT.

1. *Prima dubitatio.—Secunda.*—Veritas vel falsitas cognitioni per modum cujusdam proprietatis, sive passionis ejus, specialiter tribuitur, potestque suo modo, et actibus, et habitibus convenire : ideoque ad hujus libri consummationem, aliquid de hac proprietate, prout in Angelis invenitur, dicendum superest, cum D. Thoma, quæst. 58, art. 5, ubi interpretes. Et prius videndum est absolute de toto disjuncto, an quoad aliquam partem ejus in Angelis locum habeat. Et est ratio dubitandi, quia cognitio angelica, nec veritatis, nec falsitatis capax esse videtur. Dicit enim Aristoteles veritatem, et falsitatem in compositione, et divisione mentis inveniri, non in simplici conceptione, 3, de Anima, cap. 6 et 1, de Interpretat., c. 1 et 3, sed in Angelis non est compositio, et divisio, ut supra dictum est, ergo nec propria veritas, aut falsitas in eis invenitur. Secundo videndum est, esto sit in Angelis capacitas veritatis, vel falsitatis, an sint indifferentes ad utramque, vel tantum alterius partis sint capaces utique veritatis. Et ratio dubitandi esse potest, quia Angeli in naturalibus sunt veluti clarissima lumina, quæ nullas patiuntur tenebras. Nam omnia comprehendunt, vel saltem evidenter ergo cognoscunt. Quod si quæ non cognoscunt evidenter, ut, verbi gratia, futura contingentia, aut internas cogitationes, vel de illis tantum habent ignorantiam negationis, aut privationis, non vero ignorantiam pravæ dispositionis per errorem, vel falsitatem, vel si per aliqua signa, vel effectus illa conjectantur, evidenter sciunt per illa signa ostendi quid sit verisimilius in effectu occulto, et hoc tantum judicant, et in eo falli non possunt, ergo si mens angelica capax est veritatis ad illam determinata est, et non erit capax falsitatis. Utraque vero pars facilis est, et breviter expediri potest.

2. *Prima conclusio.* — *Intellectus Angeli ex natura sua est capax veritatis.* — Dicendum ergo imprimis est, intellectum Angeli esse capacem veritatis ex natura sua. Assertio est certissima, et extra controversiam. Tum quia veritas est magna perfectio intellectus, et non includit imperfectionem Angelo repugnantem, ut facile patebit, respondendo ad rationem dubitandi. Tum etiam, quia intellectus divinus

est summe verus in cognoscendo, et judicando, etiamsi simplicissimus sit, ergo perfectionem hanc ab illo Angeli participant, multo magis, quam homo. Tum præterea, quia veritas est de ratione scientiæ, Angeli autem habent perfectissimam scientiam, et sapientiam naturalem. Tum denique quia quidquid nos componendo, et dividendo judicamus, ipsi eminentiori modo judicant, sive simplici intuitu, sive interdum componendo, aut dividendo juxta varias opiniones, ergo quomodocumque proferant judicium, veritatem enuntiant, seu verum judicium proferunt, ac proinde in tali judicio est veritas.

3. *Solvitur prima dubitatio in numero præcedenti. — In qua simplici apprehensione detur proprie veritas.* — Et hinc facile solvitur prior ratio dubitandi, quæ postulabat, an veritas sit tantum in cognitione complexa, vel etiam in simplici intelligentia : quam late tractavi in Metaphysica, disp. 8, sect. 3. Et ideo illa omissa, breviter assero : Quando simplex intelligentia talis est, ut per simplicem actum clare, et distincte cognoscatur, hanc rem esse talem, vel talem, non minus, quam si per plures conceptus, unum cum alio componendo, fieret ; in tali actu simplici esse propriam veritatem, imo altiori, et perfectiori modo, quam sit in cognitione nostra complexa, quia eamdem conformitatem habet ad objectum melius, et clarius cognitum, in qua conformitate veritas illa consistit. Et hoc responsum intendit Cajetanus, dict. q. 58, art. 5, et sequuntur alii. Neque obstat Aristoteles, tum quia de intellectu humano locutus est, tum quia in intellectu etiam hominis non excluditur omnis veritas a simplici intelligentia. An vero in aliquo simplici actu intellectus humani possit inveniri tam propria veritas, sicut in compositione, tractabitur in ultima hujus operis parte, ad quam pertinet.

4. *Secunda conclusio pro secunda dubitatione. — Angelus non beatus est capax falsitatis in probabilibus.—Angeli beati falsitatis sunt incapaces, ratione status. — Dubium occurrens remittitur.*—Deinde dicimus intellectum Angeli esse capacem falsitatis in his, quæ non evidenter cognoscit, et per conjecturas, vel fidem fundatam in auctoritate creata, assequi, et judicare potest. Probatur, supponendo Angelum posse habere similia judicia, quod supra ex parte probatum est. Loquimur enim de Angelis pura eorum natura spectata, et abstrahendo ab statu beatifico, et circumstantiis ejus. Angelus ergo sit spectatus, si de rebus, quas non evidenter cognosceret, habere probabiles conjecturas, vel testimonium sufficienter credibile, judicare posset, non solum hoc esse credibile, aut probabile, sed etiam absolute ita esse, vel non esse, ergo tale judicium posset interdum esse falsum, et habitus inde generatus falsitati esset expositus. Loquor autem de Angelo spectato in pura natura, quia sancti Angeli ratione status non habent hujusmodi assensus, quia falli non possunt, nec de rebus incertis definite judicant , donec de illis divinitus instruantur, ut optime docet Augustinus 9, de Civit., cap. 22. Mali autem Angeli modo sibi naturali operantur, et per malam voluntatem illo abutuntur, et ideo sæpe falluntur. Idem tamen posset illis in pura natura conditis evenire, forte tamen rarius, quia non tam facile præcipitarent, aut determinare ferrent absolutum judicium de re incerta : non est tamen dubium, quin id facere possent, quod satis est, ut falsitatis sint capaces. Atque hoc manifestum est ex dictis, quoad cognitionem speculativam. Occurrebat autem hic dubium de practico judicio, et morali, circa res agendas, an in illo etiam posset Angelus decipi. Sed tamen quia in hoc judicio veritas, et falsitas pendet aliquo modo ex affectu, dicemus de illo melius in libro sequenti, vel inferius tractando de Angelorum peccato.

CAPUT XL.

UTRUM IN ANGELIS SIT COGNITIO MATUTINA, ET VESPERTINA, ET QUID UTRAQUE SIT.

1. *Matutina et vespertina cognitio.* — Hæc tractat D. Thomas in fine hujus materiæ de cognitione Angelorum, 1 part., quæst. 58, art. 6 et 7. Et tractatur communiter a theologi in 2, dist. 3, vel 11. Tamen in illa distinctione præcipuum membrum, scilicet cognitio matutina ad scientiam beatam Angelorum spectat, et ex hac parte magis pertinet illa distinctio ad quæstionem 62 D. Thomæ, vel ad librum quintum, qui de illa cognitione futurus est, sine cujus notitia, nec vespertina, ut illo nomine significatur, satis intelligi potest. Verumtamen quia illa cognitio ab Augustino specialiter inventa est ad explicandos sex dies creationis mundi, ideo in tractatum de illis diebus eam reservamus, quia et ibi maxime necessaria est, et ex subjecta materia, habita jam cognitione status beatifici Angelorum, melius, et facilius intelligetur. De illa igitur in tractatu sequenti, lib. 1, cap. 11, dicemus. Et ideo de intellectu angelico hæc sint satis.

INDEX CAPITUM LIBRI TERTII

DE VOLUNTATE ANGELORUM IN PURO STATU NATURÆ SUÆ SPECTATA.

LIBER TERTIUS.

DE VOLUNTATE ANGELORUM

IN PURO STATU NATURÆ SUÆ SPECTATA.

Voluntas non utitur speciebus in operando. — In omni intellectuali natura, ad potentiam cognoscendi, et intelligendi, sequitur cum proportione potentia appetendi, seu volendi, et amandi, quæ voluntas dicitur : et ideo post disputationem de intellectu, et scientia Angeli, dicendum sequitur de ejus voluntate. Quæ res multo brevius expediri poterit : tum quia, cum intellectus sit prior potentia, multa, quæ de illo dicuntur, possunt cum proportione ad voluntatem accommodari ; tum etiam, quia modus operandi voluntatis simplicior est, et paucioribus indiget, quia non utitur speciebus, sicut intellectus : tum denique quia omnia fere, quæ de voluntate angelica dici a nobis possunt, sunt voluntati humanæ communia, ideoque illa in proprium tractatum de Anima, et in generalem doctrinam moralem remittemus. Primum ergo ea, quæ ad voluntatem Angeli, objectum, et actus pertinent, summatim pro-

ponemus. Deinde de modo operandi angelicæ voluntatis, quoad peculiarem usum libertatis ejus considerabimus. Postea vero, aliqua specialia de actibus, et habitibus hujus potentiæ declarabimus.

CAPUT I.

AN SIT IN ANGELIS VOLUNTAS, ET QUOD SIT OBJECTUM EJUS, QUÆVE PROPRIETAS.

1. *Dari voluntatem in Angelis est de fide certum.* — Supponimus primo, ut certum, dari in Angelis hanc facultatem, quia sunt naturæ intellectuales, et omnis natura cognoscens habet appetitum elicitum, qui in intellectualibus dicitur voluntas. Estque hæc veritas de fide certa, nam in sacra Scriptura opera voluntaria Angelis tribuuntur, et ita dicuntur ministri Dei, *qui faciunt voluntatem Dei*, Psalm. 102, quod non dicitur nisi de his, qui voluntatem habent, et voluntarie serviunt. Unde Apoc. 7, unus Angelus ad alios, tanquam voluntatem habentes, clamabat, *nolite nocere terræ, et mari*, etc. Unde illis tribuitur desiderium, 1, Petr. 1, *in quem desiderant Angeli prospicere*, et peccatum, 2, Petr. 2, quæ sunt voluntatis opera : ubi autem sunt actus, potentiam etiam inesse necesse est. A priori probat hoc D. Thomas, 1 part., quæst. 59, art. 1, quia ad omnem formam sequitur inclinatio, et appetitus. Unde ad formam naturalem sequitur appetitus naturalis, ad formam apprehensam per sensum, sequitur appetitus sensitivus, ad apprehensam per intellectum, sequitur appetitus intellectivus, qui est voluntas. Qua ratione utitur, tam in voluntate divina, quam in angelica, et humana natura. Et ideo hic illam amplius exponere non erit necessarium.

2. *Angelorum voluntas ab illorum substantia distincta est.* — *Similiter ab intellectu.* — *Voluntas unica est in singulis Angelis.*—Secundo supponimus voluntatem in Angelis esse potentiam ab illorum substantia distinctam, nam in hoc eadem est ratio de illa, quæ de intellectu, pertinetque ad generalem quæstionem de distinctione potentiarum a substantiis, quam in Metaphysicam remitto, et in tractatu tertio, aliquid de Anima dicemus : nam eadem fere ratio est de Angelis, ut ibidem dicemus. Denique hæc sententia aptior est ad loquendum de variis actibus Angelorum, et ideo illam ut probabiliorem supponimus. Et simili ratione supponimus tertio, esse hanc potentiam in Angelis ab intellectu distinctam, ut D. Thomas supra, articulo secundo, docuit, quia objectum, et actus ejus multum ab objecto, et actibus intellectus differunt, ut per se clarum est, et de Anima suo loco dicemus. Unde rationes, quas D. Thomas, dict. art. 2, ad probandam hanc, et præcedentem assertionem affert, communes sunt Angelis, et hominibus : ideoque illas nunc prætermittimus. Quarto supponimus hanc potentiam in unoquoque Angelo esse unam tantum, sicut est etiam in nobis, quia potentia intellectiva una est, ergo, et una voluntas. Probatur consequentia, tum quia voluntas sequitur intellectum, et ideo servat proportionem ad illum, estque tam universalis potentia in sua specie, sicut intellectus in sua, ac proinde sicut non multiplicatur intellectus, ita neque voluntas : tum etiam quia sicut intellectus Angeli habet unum objectum universale, sub quo omnia intelligibilia ab ipso comprehenduntur, ita voluntas habet unum adæquatum objectum adeo universale, ut sub illo cuncta ab Angelo amabilia comprehendantur : ergo sicut intellectus est unus tantum ratione sui objecti, ita et voluntas.

3. *Adæquatum objectum voluntatis angelicæ est bonum.* — Quinto igitur ad hoc magis declarandum supponimus, objectum adæquatum voluntatis angelicæ esse bonum in communi, seu (quod perinde est) ens sub ratione boni. Quia bonum cognitum est objectum appetitus eliciti, sed intellectus non solum cognoscit, et proponit hoc, vel illud bonum, sed omne bonum, et ipsam communem rationem boni, ergo voluntas totum hoc, ut adæquatum objectum respicit. Possumus ergo in hoc objecto, materiale, et formale, sicut in aliis distinguere. Materialiter ergo voluntas Angeli versatur circa Deum, circa seipsum, circa alios Angelos, circa homines, et suo modo circa alias creaturas, quatenus in omnibus aliqua ratio boni inveniri potest. Formaliter etiam non solum attingit universalem rationem boni, sed etiam particulares sub illa contentas. Quales sunt ratio boni per se amabilis, ut est honestum, seu per se conveniens naturæ, aut delectabile. Et ratio boni propter aliud, qualis est ratio utilis. Nam in his omnibus invenitur ratio appetibilis : et ideo sub illis omnibus potest voluntas Angeli versari, sicut humana. Et hinc est, ut possit in finem, et in media ferri : ac propterea utraque sub adæquato objecto suo comprehendat, quamvis inter ea finis se habeat, ut formale, medium ut materiale volitum, sicut in nobis, ita et in Angelis.

4. *Quomodo malum spectat ad objectum vo-*

untatis.— Utrum Angelorum voluntates inter se, et similiter ab humana differant specie. Lib. 2, c. 2, n. 52. Vide disp. 12, de Anima, q. 2, remissive. — Nec adæquationi hujus objecti obstat, quod voluntas non tantum circa bonum, sed etiam circa malum operetur, ut statim dicemus. Quia non operatur circa malum, appetendo, sed fugiendo, vel si aliquid ibi appetit, est, volendo destructionem mali, quæ bona est. Et ideo D. Thomas, dicta q. 59, art. 2, in argument. *Sed contra*, absolute dixit, voluntatem tantum esse bonorum, intellectus autem bonorum et malorum, quia intellectus quasi per se, et directe versatur circa utrumque, voluntas autem circa malum solum quasi oblique, ejus destructionem appetendo, versatur. Denique de toto hoc objecto cum proportione in voluntate angelica, sicut in humana loquendum est, et ideo circa illud amplius nunc non immoramur. Solet autem hic quæri, an voluntas Angeli, et animæ nostræ sit ejusdem speciei, et consequenter, an voluntates Angelorum inter se specie differant, sed non est dubium, quin ita differant voluntates, sicut et essentiæ a quibus manant. Unde quæ de intellectibus diximus, hic applicari possunt, et sufficiunt, et in materia de Anima, aliquid addemus, nam cognito utroque extremo melius comparatio fiet.

5. *Angelis, non esse appetitum irascibilem et concupiscibilem.* — Sexto ex dictis concludit D. Thomas, dicta q. 59, a. 4, non esse in Angelis appetitum irascibilem et concupiscibilem. Quod tribus modis potest intelligi. Primo ut non sit in Angelis potentia eliciens affectus iræ, et concupiscentiæ cum passione sensibili, et corporea, sicut in nobis fiunt, et in hoc sensu videtur loqui D. Thomas ibi, respondendo ad argumentum secundum, et tertium. Estque res per se nota, supposita veritate in libro primo demonstrata, Angelos neque sentientes esse, nec corporeos. Et ideo merito Cajetanus dixit in hoc sensu non esse quæstioni locum. Secundus sensus esse potest, in Angelis non esse appetitum, qui proprios, et formales actus iræ, vel concupiscentiæ eliciat. Quem sensum videtur D. Thomas insinuare in solutione ad primum, dum ait, furorem, et concupiscentiam metaphorice dæmonibus tribui a Dionysio, cap. 4, de divin. Nomin., p. 4. *Sicut ira* inquit, *interdum Deo tribuitur propter similitudinem effectus.* Verumtamen dicendum est, omnes actus harum potentiarum formaliter sumptos, id est, secundum præcisam rationem actuum elicitorum ab appetitu, abstrahendo a modo materiali, et involvente cooperationem corporis, proprie, et formaliter in voluntate Angeli inveniri. Hoc de divina voluntate, uno, vel alio actu includente imperfectionem in objecto formali, excepto, vidimus in superiori tomo, l. 3, de divin. Attributis, cap. 5. Unde multo facilius, et cum majori proportione in voluntate angelica invenitur.

6. *Qui actus concupiscibiles sint in Angelis.* — Sex enim actus tribuuntur concupiscentiæ sensibili, scilicet, tres circa bonum, amor, concupiscentia, et delectatio : et tres circa malum, scilicet, odium, fuga, et tristitia, seu dolor. Ex primis autem tribus actibus, amor, et delectatio in omni proprietate inveniuntur in Deo, et consequenter etiam in Angelis, et in omni voluntate. Solent autem diversis nominibus appellari, ut amor voluntatis specialiter vocatur dilectio, vel charitas, et delectatio, gaudium, voluptas, ut specialis voluntatis perfectio indicetur. Communiter tamen etiam voluntati tribuuntur hi actus sub nominibus communibus appetitui sensitivo, quia genericam convenientiam inter se habent. Vide D. Thomam 1, 2, quæst. 26, art. 3, quæst. 31, art. 3 et 4. Et eadem fere ratio est de actu concupiscentiæ, si enim nomen attendamus, solet maxime tribui sensitivæ concupiscentiæ, quæ cum passione corporis fit : imo etiam in illa sæpe solet in malam partem accipi pro inordinato actu, vel in objecto, vel in modo, quamvis nomen generale sit, indicans tamen modum appetendi sensibilem, et materialem. Et in hoc sensu dicit D. Thomas, d. art. 4, ad 1, concupiscentiam Angelis metaphorice tribui. Nihilominus illi respondet in voluntate desiderium, quod est appetitio spiritualis boni non habiti, quod generaliori modo concupiscentia proprie dici potest, abstrahens a modo concupiscendi cum passione corporis, vel sine corporis motione. Vide D. Thomam 1, 2. q. 30, art. 1. Idemque dicendum est de aliis tribus actibus, qui versantur circa malum, quia contrariorum eadem est ratio, quantum est ex parte ipsorum. Nam ex parte subjecti potest interdum esse incapacitas alicujus ex his actibus, propter imperfectionem quam supponit. Et sic diximus in superiori tomo, in loco allegato, in Deo non posse esse tristitiam, quia supponit pœnitentiam alicujus mali involuntarii. At vero in Angelis ex natura sua spectatis etiam hic actus inveniri potest, quia sunt mali capaces, et ita in malis angelis invenitur, sicut et in nostra voluntate, quæ tristitia solet etiam dolor appellari, quamvis no-

men doloris generalius sit, ut videre licet in D. Thoma, 1, 2, q. 35, art. 2. In voluntate autem sanctorum Angelorum hic actus locum non habet, propter beatitudinis statum.

7. *Qui item actus irascibilis in eisdem reperiantur.* — Simili modo discurrendum est in actibus irascibilis, qui numerantur quinque, scilicet, spes, desperatio, audacia, timor, et ira ; nam de quatuor primis clarum est de se abstrahere ab actibus appetitus sensibilis, et rationalis, et cum omni proprietate, imo fortasse cum majori in sola voluntate, etiam angelica locum habere. Nam licet in Deo esse non possint, propter imperfectionem impotentiæ et ignorantiæ, seu nescientiæ, quam supponunt, ut in citato loco dixi ; in Angelis utraque imperfectio inveniri potest, quia et limitatæ potentiæ sunt, et futuros eventus sæpe ignorant, et ideo ex natura sua sperare possunt, et timere, etc. De ira videtur D. Thomas, in dicta solutione ad 1, docere, Angelis tribui solum metaphorice, et expressius id docet, q, 63, art. 2, ad secundum. Aliis vero in locis iram definit esse appetitum vindictæ, quæ ad justitiam pertinet : ita habet in 1, 2, q. 46, art. 2, in argumento *Sed contra*, ex Augustino, 14, de Civit., cap. 15, et lib. 2 Confess., cap. 6, et idem repetit in eadem q., art. 4 et 6, in corp., et ad 2, et art. 7, ubi concludit ad eosdem pertinere iram, ad quos pertinet justitia. Et ideo in q. 47, art. 1, ad 1, addit, in Deo esse iram secundum judicium justitiæ, ut latius dixi in disp. de justitia Dei, sess. 5, n. 2, ubi adverti, quæstionem esse posse de nomine, tamen utendo illa voce ad significandum specialem actum appetendi vindictam pro injuria illata, non est dubium, quin Angeli sint capaces iræ, sicut et injuriæ, et vindictæ. Unde sic generatim sumpta imperfectionem non involvit, et Deo tribuitur proprie, in illa significatione sistendo. Alio vero modo duas imperfectiones potest includere. Una ex parte subjecti, quia fit cum passione corporis, excitat enim sanguinem, et bilem, et sic clarum est non inveniri in Angelis. Alia est quod supponit dolorem, seu tristitiam velut causam excitantem iram, vel ut objectum, quia irrascitur quis de dolore sibi illato : et quoad hoc etiam potest in Angelis reperiri, quatenus doloris capaces sunt : et hoc modo in dæmonibus proprie invenitur. Dionysius autem illam sub nomine furoris eis attribuit, quæ vox magis solet passioni vehementi iræ attribui : et ideo dixit D. Thomas metaphorice de Angelis dici.

8. Tertius sensus est, non esse in Angelo plures potentias elicientes hos actus, sed ab una omnes fieri. Et ita est etiam assertio certa, nec de re superest difficultas. Nam omnes isti actus ab eadem potentia in Angelis fiunt, et ita non sunt in eis irascibiles, et concupiscibiles tanquam duæ potentiæ distinctæ, secundum rationem autem, et inadæquatum conceptum nihil vetat, quominus ita concipi possint. Quod voluit Scotus 3, dist. 26, æquiparans in hoc voluntatem cum appetitu sentiente, quia etiam in appetitu non ponit inter illa duo majorem distinctionem, de quo suo loco dicemus. Et ita obiter exposuimus in voluntate Angeli actus illos, qui secundum generalem rationem in appetitu sensitivo inveniuntur : de quorum distinctione inter se, et uniuscujusque proprietate, in tractatu tertio, hujus libri dicturi sumus. De aliis vero actibus propriis nostræ voluntatis, ut sunt intentio, electio, et similes, quomodo in voluntate Angeli inveniantur, in sequentibus capitulis aliquid dicemus.

CAPUT II.

UTRUM VOLUNTAS ANGELI IN ACTIBUS SUIS LIBERA SIT, SEU AN IN ANGELIS SIT LIBERUM ARBITRIUM.

1. Quoniam libertas arbitrii fundamentum est totius boni, et mali, meriti, et demeriti, salutis, ac gratiæ, vel perditionis, ideo priusquam de gratia, et de lapsu Angelorum dicamus, de ipsorum libertate aliquid in præsenti præmittendum est. Nam libertas propria est formalis proprietas voluntatis. Et ita de illa disputavit D. Thomas, dicta quæst. 59, art. 3, et 2, contra Gent., cap. 48, et Alensis, 2 part., quæst. 29, per totam, et quæst. 72, membr. 3, art. 3. Et alii cum Magistro, in 2, dist. 7 et 25. In hoc vero capite, quæ sunt communia Angelo cum homine, breviter præmittemus, postea nonnulla Angelorum propria expediemus.

2. *Prima assertio affirmans de fide.*—Primo igitur certum est, voluntatem Angeli esse liberam, seu, quod perinde est, in Angelo esse liberum arbitrium. Hoc de fide certum est : nam sumitur ex Scripturis docentibus Angelos esse capaces præcepti, et peccati, seu culpæ moralis, propter quam pœnam merentur, esseque capaces sanctitatis, justitiæ, et meriti apud Deum, ut in libro quinto et sequentibus videbimus. Fundamentum autem omnium illorum est liberum arbitrium, ut in principio doctrinæ de gratia ostendimus, et agendo de Anima aliquid addemus, nostræ animæ liber-

tatem ostendendo. Propter quod Patres communiter etiam de Angelis in speciali hanc veritatem tradiderunt.

3. *Probatur etiam ex Patribus.*—Leo papa, epist. 93, ad Torib., cap. 6, et Gelasius papa, disput. contra Pelagium, ante medium, quæ habetur 1 tom., epist. Decretal., post ejus epist. 5, Basilius, lib. de Sancto Spiritu, cap. 16: *Habentes* (inquit de Angelis sanctis) *in eligendo liberum arbitrium, nunquam ab eo, qui vere bonus est, consortio excidentes.* Et de malis ait: *Quorum defectio comprobat, quod dicimus, virtutes invisibiles esse sui arbitrii.* Et ex eodem effectu colligit Nazianzenus, Orat. 38, in Christi Nativitatem, Angelos non esse omnino immobiles, sed ægre mobiles ad malum. Damascenus, vero, lib. 2 cap. 3, Angelum definit, dicens: *Est Angelus natura sua intelligens, arbitrii libertate præditus, voluntatis, at sententiæ ratione mutabilis*, etc., *hoc est, liberam in utramque partem voluntatem habens.* Et rationem subdit, *id omne quod ratione utitur, libertate quoque præditum est.* Quod late prosequitur, et similia repetit, cap. 27, dicens, ex virtute consultandi in intellectu sequi potestatem eligendi in voluntate, et ideo communem esse Angelo, et homini, eo ipso, quod in intellectu, seu ratione conveniunt. Et fere idem prius docuerat Gregorius Nyssenus, lib. de Orat. Domini, part. 4, loquens enim de angelica et humana natura, inquit: *Boni, et honesti studium æqualiter utriusque naturæ essentiæ simul insitum, et attributum est: Plenamque item, ac summam in sese potestatem, et ab omni necessitate liberam voluntatem in utriusque parem rerum universarum præses effecit, ut animi libero quodam arbitrio, atque proposito regatur, quidquid ratione pariter, ac mente honoratum est.*

4. Præterea D. Augustinus, lib. 22, de Civit., cap. 1, dicit Deum in mundo nihil melius creasse, quam spiritus. *Quibus,* ait, *intelligentiam dedit,* et infra: *Qui liberum arbitrium eidem intellectuali naturæ tribuit tale, ut si vellet deserere Deum, continuo miseria esset secutura.* Et ita, lib. 11, cap. 32, et lib. 12, a principio, dicit Angelos bonos, et malos non natura, sed actibus a libero arbitrio prodeuntibus fuisse divisos. Quod etiam ex ejus doctrina habetur in libris de Ecclesiasticis dogmatibus, cap. 59, et seq. Et Fulgentius, de Fide ad Petrum, cap. 3: *Angelorum,* ait, *naturalis mutabilitas* (utique per libertatem) *in eo cognoscitur, quod pars ejus est in deterius commutata.* Et de sanctis Angelis ait, *ut eorum dilectio laudem haberet voluntatis, eis tribuit libertatem.* Et infra dicit æque Angelis, et hominibus datam esse libertatem. Unde Gregorius, hom. 7, in Ezechiel., versus fin.: *Natura angelica,* inquit, *quando creata est, liberum arbitrium accepit, utrum vellet in humilitate persistere,* etc. Et in eodem sensu Isidorus, lib. de summo Bono, cap. 10, dicit: *Angelos esse natura mutabiles,* utique per libertatem, ut exponit. Et late Anselmus, lib. de Casu Diab., cap. 3, et seq. Et Prosper, lib. 1, de Vita contemplat., cap. 3. Et Rupertus, lib. ult. de operib. Spiritus sancti, qui est de timore Dei, cap. 7: *Omnes Angeli,* ait, *cum libero arbitrio conditi sunt, et sic bene constituti, ut in melius proficere haberent.* Idem Laurentius Justinius, serm. de sancto Michaele, Hugo de sancto Victore, in summa eruditio, Theodoretus, tr. 2, cap. 2, D. Thomas, art. 3. Et reliqui theologi id supponunt in 2, dist. 7, 22 et 23, quos postea referemus.

5. *Ratio a priori.* — Ratio a priori jam a Patribus tacta est, quia libertas arbitrii sequitur intelligentiam, seu rationem, sed Angeli habent perfectam rationem, seu intelligentiam, ergo et libertatem. Major constat imprimis inductione, quia suprema intellectualis natura, quæ est divina, eo ipso quod intellectualis est, libera est, infima etiam rationalis natura, quæ est humana, libertatem habet, cujus radix est ratio, ergo idem dicendum est de omni natura media intellectuali. Probatur consequentia, tum quia eamdem habet radicem libertatis, tum etiam, quia vel libertas pertinet ad perfectionem naturæ intellectualis, vel non, si non pertineret, in Deo non esset, si vero pertinet, quo natura intellectualis fuerit perfectior, eo magis libera erit.

6. *Objectio contra proximam rationem.*—Dices, hoc argumento probaretur non posse Deum facere naturam intellectualem, quæ libera non sit, quia si fieri potest, ponamus esse factam. Tunc ergo in illa creatura ratio facta deficeret, ac subinde nec nunc erit efficax, quia sub eadem forma non concludet, et ratione solius materiæ, non potest efficaciam habere: tum quia medium in quo illatio fundatur, ponitur ut adæquata radix libertatis, aliter frivola est collectio, tum etiam quia si aliud est possibile, nemo scire potest, an natura angelica talis sit. Ergo ratio necessario supponit, non posse fieri creaturam intellectualem non liberam. Consequens autem videtur falsum, quia sicut Deus creavit voluntatem determinatam ad bonum in communi, ita posset creare voluntatem ali-

quam determinatam ad certum bonum in particulari : nam in hoc nulla apparet implicatio. Neque desunt qui hoc esse possibile existiment.

7. *Responsio.*—Nihilominus respondeo concedendo sequelam, et ad probationem dico imprimis, involvi repugnantiam, cum dicitur voluntas natura sua determinata ad unum bonum ex necessitate volendum, semper, ac necessario, et in particulari, et ab intrinseco, tota enim hæc determinatio necessaria est, ut potentia non sit libera. Quia ad aliquod objectum primarium potest esse voluntas determinata simpliciter, et circa alia esse libera, ut est divina : item ad objectum confusum, et abstractum creata voluntas potest esse determinata, saltem quoad specificationem, salva libertate, quoad alia, ut est per se notum. Item ab extrinseco necessitari, non est contra naturam voluntatis, licet sit supra illam. At vero totalis determinatio intrinseca destruit naturam voluntatis; quia de ratione voluntatis est, ut ex se sit potentia indifferens. Verumtamen ne principium petere videamur, addimus, repugnare potentiam appetentem consequentem facultatem cognoscentem rationalem, non esse natura sua liberam. Quia sicut necesse est potentiam rationalem, seu intellectum esse potentiam universalem attingentem ipsum ens, et omnes rationes entis, ac boni, et differentias, ac gradus ejus : ita etiam necesse est, ut appetitus consequens rationem sit potentia universalis habens pro objecto adæquato bonum, et tendens in unumquodque bonum secundum gradum ejus, in qua universalitate, et indifferentia libertas consistit. Nec hoc repugnat omnipotentiæ divinæ, quia ad illam non spectat, ita rerum naturas immutare, ut faciat connaturale, quod non est, vel quod naturæ repugnat, quia hoc in terminis repugnantiam involvit, sed ad potentiam Dei spectat, uti natura prout voluerit, et sinere, vel non sinere illam suos motus operari.

8. *Implicat substantia altioris gradus, quam sunt Angeli.*—A posteriori etiam optime confirmatur hæc veritas, quia de facto nulla creatura intellectualis creata habet illam determinationem appetitus eliciti, sed quælibet capax facta est omnis boni secundum varias species ejus, ergo signum est talem determinationem pugnare cum natura appetitus rationalis, qui voluntas dicitur. Probatur consequentia, quia vel illa determinatio esset ex perfectione, vel imperfectione : primum dici non potest, quia libertas ad perfectionem simpliciter pertinet, et est in Deo : tum etiam, quia licet in gradu intellectuali posset Deus facere species perfectiores, non tamen potest facere substantiam altioris gradus, quam sint Angeli, libertas autem sequitur ad ipsum gradum intellectualem ut sic, non ex hac, vel illa perfectione ejus specifica, ergo quantumcumque in perfectione crescerent species angelicæ, nunquam aliud genus voluntatis haberent. Si autem illa determinatio ex imperfectione proveniret, oportet esse contra gradum rationalem, quod est contra hypothesim. Assumptum patet, quia in gradu rationali homo habet infimum gradum, et talem determinationem non habet.

9. *Secunda assertio.—Voluntas Angeli est de natura sua libera quoad exercitium.* — Secundo dicendum est, voluntatem Angeli in exercitio suorum actuum esse natura sua liberam. Solent distinguere theologi duplicem modum libertatis contradictionis , et contrarietatis : priorem vocant quoad exercitium actus, posteriorem vero quoad specificationem. Et quoniam in utroque explicando peculiares difficultates occurrunt, de singulis oportet prius ostendere in voluntate Angeli reperiri. Igitur assertio posita nunc indefinite accipienda est : non enim asserimus in omnibus actibus voluntatis Angeli hanc libertatem inveniri, id enim postea inquiremus, sed convenire absolute ipsi voluntati, quod erit verum, si in aliquibus actibus illam habeat. Et sic assertio sequitur necessario ex præcedenti, quia usus libertatis primus, et maxime necessarius est quoad exercitium actus. Nam actus potest esse liber quoad exercitium, licet non sit liber quoad specificationem, ut patet in amore boni in communi : non tamen potest esse liber quoad specificationem, nisi etiam sit liber quoad exercitium. Ratio est, quia si actus sit necessarius quoad exercitium, eo ipso est necessarius quoad speciem, imo etiam quoad individuum. Quia actus non exercetur nisi in determinata specie, et individuo, et circa determinatum objectum, et cum definitis circumstantiis: ergo si determinatio ad actum est necessaria quoad exercitium, est determinatio ad talem actum particularem, et talis objecti, ergo cum tali necessitate quoad exercitium actus, non stat libertas quoad specificationem in eodem actu. Ergo e contrario, ut actus possit esse liber quoad specificationem, oportet ut etiam quoad exercitium liber sit. Ergo ut sit potentia libera, ad minimum necessarium est, ut quoad exercitium libera sit. Deinde in hoc etiam probant testimonia, et rationes in priori assertione ad-

ductæ : et ideo in hac secunda, in hac generalitate sumpta, nulla est occasio dubitandi.

10. *Tertia assertio. — Voluntas Angeli est etiam libera quoad speciem.* — Dico tertio, voluntas Angeli etiam est libera quoad specificationem actuum. Hæc assertio, sicut et præcedens indefinite ponitur, non enim est necesse in omnibus actibus voluntatis Angeli hunc modum libertatis reperiri. Potestas autem sic operandi necessaria est voluntati. Et sic facile probatur assertio, quia non solum potest Angelus velle, et non velle aliquod objectum, quod pertinet ad libertatem contradictionis, seu exercitii : sed etiam potest velle hoc, vel oppositum ejus, ut potest velle quiescere, aut moveri, loqui, vel tacere, et similia in quo consistit libertas contrarietatis. Ratio vero hujus libertatis est, quia in his particularibus objectis possunt inveniri, et considerari variæ rationes boni, et mali, convenientis, et disconvenientis: et ideo etiam voluntas pro sua libertate potest hæc in particulari amare, vel refutare. Et in his maxime versatur amor, quem D. Thomas, dict. quæst. 60, art. 2, electivum vocat. An vero hæc libertas naturalis Angeli quoad specificationem inter quælibet particularia bona versetur, et quas conditiones requirat, in capite quarto explicabimus. Nunc in generali hoc præmisisse sufficiat.

CAPUT III.

UTRUM VOLUNTAS ANGELI SEMPER, AC NECESSARIO ALIQUEM ACTUM EXERCEAT.

1. *Status quæstionis.* — Priusquam de particularibus actibus dicamus, explicare opus est, an in voluntate Angeli necessitas quoad exercitium locum habeat circa totam collectionem actuum, quasi confuse, seu disjunctim sumptorum. Ita ut licet sit liberum Angelo non elicere hunc actum, vel illum, et sic de singulis definite sumptis, nihilominus non sit illi liberum ab omni actu abstinere, et omnino nihil actu velle, et ideo in confuso necessitetur ad exercitium alicujus actus, licet determinatio ad hunc, vel illum sit libera. Vel potius intelligenda sit hæc libertas non solum circa omnes actus particulares, sed etiam circa totam actuum collectionem, ita ut liberum sit voluntati Angeli ab omni actu cessare. De hoc puncto fere nihil invenio ab auctoribus dictum. Nam licet quidam theologi ponant in Angelis necessitatem quoad exercitium in aliquo particulari actu, ut statim referemus : et inde sequatur, non posse cessare ab omni velle, quia ille actus necessarius est quoddam velle, nihilominus tamen illa non est necessitas confusa (ut sic dicam) sed determinata, quæ vel revera nulla est, vel quamvis sit in uno actu, adhuc restat quæstio de collectione cæterorum actuum liberorum, an sit in ea libertas. Et de hoc puncto nihil fere dicunt.

2. *Partis negantis primum argumentum.* — Videri autem potest non posse dari in voluntate Angeli necessitatem ad exercendum aliquem actum indeterminate, si omnis actu determinatus est liber quoad exercitium. Quia libertas (ut dicebam) non exercetur in confuso, sed in particulari : at contrariorum, seu oppositorum eadem est ratio, ergo etiam necessitas quoad exercitium, quæ libertati opponitur, non potest esse circa objectum universale, et confusum, sed circa aliquod particulare: ergo, si nullus particularis actus est necessarius, nec totum disjunctum necessarium est. Secundo quia eadem ratio libertatis est in tota collectione, quæ in singulis actibus invenitur. Probatur, quia sicut nullus particularis actus est necessarius Angelo ad bonum suum, ita etiam nec unus, vel alius, et sic de reliquis disjunctim sumptis. Tertio, quia ad libertatem quoad exercitium sufficit potestas suspendendi actum per puram privationem, seu negationem influxus, ita ut non sit necessarium, velle non elicere actum, sed satis sit non velle elicere, seu non elicere ex certa scientia, et potestate, ac dominio supra suum actum, seu influxum: sed voluntas est domina absolute sui influxus, ergo non necessitatur quoad exercitium, etiam ad totum disjunctum actuum sibi possibilium. Propter hæc ergo videtur hæc sententia probabilis.

3. *Probabilior opinio contraria.* — Nihilominus contraria videtur probabilior. Ita tenet Ferrariensis 3, contra Gent., cap. 109, § *Sed circa,* et Bannez, quæst. 60, dub. ult., post 1 conclus., et sumitur ex divo Thoma, quæst. 16, de Malo, art. 2, ad 2, ubi idem in hoc puncto de voluntate quod de intellectu sentit, et similiter 2, contra Gent., cap. 97, sub intellectu videtur comprehendere voluntatem, quantum ex ejus rationibus conjectare licet. Probatur autem conclusio, quia maxime consentaneum est perfectioni angelicæ naturæ, ut semper sit in actu secundo in suis potentiis internis, quia talis status est de se perfectior, et Angelo possibilis est, et in eo non lassatur, vel fatigatur. Propter quam rationem dicebamus, in lib. præced., cap. 35, num. 21, Angelum quoad in-

tellectum semper esse in actu secundo, non solum quoad unum actum cognoscendi se, sed etiam quoad aliquem usum alicujus speciei de se indeterminatum, et per voluntatem Angeli determinandum : ergo eodem modo cum proportione de voluntate philosophandum est. Quia licet actus intellectus tantum sint liberi imperative, et actus voluntatis elicitive, nihilominus sicut voluntas necessario applicat intellectum ad aliquem usum specierum, ita potest necessario applicare se ad aliquid volendum : et sicut non potest absolvere intellectum ab omni actu intelligendi, ita nec se poterit omni actu volendi privare.

4. *De facto omnes Angeli ex quo creati sunt, nunquam ab omni voluntatis actu cessarunt.* — Secundo in particulari declaratur a priori in hunc modum, quia si esset aliquis actus volendi in particulari, in quo nulla ratio mali inveniretur, nec in ejus carentia ratio boni apprehendi posset, non posset voluntas a tali actu cessare, sed esset in particulari necessarius quoad exercitium, hac enim ratione amor Dei in Patria necessarius est quoad exercitium, ut suo loco dicemus. Sed in carentia omnis actus voluntatis nulla ratio boni cogitari potest, nec in actuali exercitio alicujus velle indefinite sumpti, potest inveniri aliqua ratio mali, quia in tota latitudine actuum, non possunt non esse multi convenientes, at vero, ut dicebam, melius est actu operari, quam ab operatione cessare : imo illud est de se bonum et perfectum, hoc autem simpliciter est imperfectum, ergo non potest voluntas talem cessationem formaliter, aut virtualiter velle, ac proinde ad velle aliquid saltem indefinite, necessitatur. Tandem de facto certum videtur, omnes Angelos ex quo creati sunt, nunquam ab omni actu voluntatis cessasse. Nam, ut infra videbimus, in actuali operatione intellectus, et voluntatis creati sunt, et immediate post, vel peccarunt, vel meruerunt, quod sine actu voluntatis non fecerunt, et deinceps, tam boni quam mali Angeli aliquid per voluntatem exercent, non solum ex vi beatitudinis, aut pœnæ, sed etiam sua libertate, ut postea videbimus. Ergo signum est hunc statum actualis operationis, etiam secundum actum voluntatis esse naturalem Angelo. Et hanc sententiam unico fere verbo attigit P. Vasquez, 1 p., quæst. 60, art. 3, in notato, art., in fin., et illam non audet rejicere, licet dicat sibi adhuc non satis certam esse. Nec nos illam ut certam tradimus, sed ut maxime probabilem, et probabiliorem.

5. *Ad primum argumentum pro opposita sententia in n.* 2.—Nec obstant rationes dubitandi in contrarium positæ. Ad primam enim respondeo, hanc necessitatem non opponi libertati simpliciter alicujus actus, nam illa non obstante, quilibet actus, quo huic necessitati satisfit, est simpliciter liber : sed opponi libertati, seu potestati carendi omni actu, quæ potestas non habet pro objecto unum, vel alium actum, sed collectionem omnium disjunctim, seu carentiam omnium simul, quod objectum universale, seu confusum est, et ideo illa necessitas etiam habet objectum commune, et confusum : sed diverso modo, nam potestas carendi omni actu complectitur totam collectionem actuum, seu omnes copulatim ; necessitas vero solum respicit omnes disjunctim, quia non contrarie, sed contradictorie (ut sic dicam) opponitur dictæ potestati, seu libertati : et inde est ut in particulari illa necessitas per singulos actus libere factos expleatur. Ad secundum negatur assumptum, major enim necessitas in toto disjuncto, quam in singulis actibus invenitur, ut ex rationibus a nobis factis satis patet, quia nullus actus determinatus est necessarius ad constituendam potentiam in actu secundo, aliquis vero est necessarius, et in quocumque in particulari potest aliqua ratio convenientis, aut commodi inveniri, ob quam ab illo cessare expediat, in tota vero collectione minime. Ad tertium. Major, quæ in illo sumitur, scilicet, ad suspendendum actum libere, ac voluntarie, non esse necessarium actum positivum, non est certa, sed controversa, ut in 1, 2, videbimus. Nunc autem illam permittimus : et ad minorem dicimus, si sensus ejus sit, voluntatem ita esse dominam sui influxus, ut liberum illi sit hunc, vel illum suspendere, aut præstare, verum est quoad singulos, et sic conceditur minor, et negatur consequentia, si vero de tota collectione minor intelligatur, negamus illam. Tum quia licet ad suspendendum actum non intercedat positiva volitio formalis (ut sic dicam) intercedit virtualis, ratione cujus dicitur illa suspensio voluntaria, ac libera, et ideo ad illam etiam necessarium est, ut illa suspensio totalis sub aliqua ratione boni, seu convenientis repræsentetur, quod fieri non potest, ut dixi. Tum etiam quia supposita dicta sententia, licet ad suspensionem influxus in aliquem actum non sit necessaria volitio, quæ illam suspensionem pro objecto habeat, erit necessaria applicatio virtutis activæ ad alium actum, ita ut non suspendat voluntas unum

actum, nisi divertendo se ad alium, et ideo fieri non potest, ut omnino efficientiam omnis actus voluntarie suspendat.

6. Hoc supposito superest quæstio, an hæc necessitas quoad exercitium in aliquo particulari actu voluntatis angelicæ inveniatur, quæ non potest explicari, nisi ad particularia objecta descendendo, quæ in tria membra possunt distingui, quæ sunt amor sui, amor Dei, et amor alterius creaturæ, de quibus D. Thomas, dist. quæst. 60, art. 3, 4 et 5, disputavit, et ideo de singulis dicere oportet.

CAPUT IV.

UTRUM ANGELUS NATURALI DILECTIONE, ID EST, NECESSARIA, SEIPSUM DILIGAT.

1. *Opinio affirmans.*—Quod dilectio sui sit aliquo modo naturalis, dubium non est : quomodo vero sit naturalis, et quanta necessitate se Angelus diligat, id est controversum. Quidam enim ex modernis interpretibus D. Thomæ docuerunt, Angelum se necessario amare, ita ut a quodam determinato actu amandi se cessare non possit, etiamsi velit, vel potius id velle non possit. Ita Bannez, dict., quæst. 60, dub. ult., et inclinat Cumelius, eadem quæstione, art. 3, quamvis in primo oppositum probabilius judicasset. Ratio est quia Angelus se necessario cognoscit, ergo etiam necessario se amat. Probatur consequentia, tum quia cognoscendo se, cognoscit et judicat cum eadem necessitate bonum, ac conveniens sibi esse, se semper diligere : tum quia sicut cognitio sui est fundamentum aliarum cognitionum, ita amor sui est fundamentum aliorum amorum. Tum præterea quia, sicut cognitio sui habetur sine labore, defatigatione, aut impedimento aliorum actuum, ita amor sui non solum non defatigat, verum delectat, et non impedit alias actiones. Tum denique quia sicut in cessatione a sui cognitione nullam rationem boni Angelus apprehendere potest, ita neque in cessatione ab amore sui. Hanc etiam opinionem sequitur Valentia, 1 tom., disputat., quæst. 9, punct. 1, et allegat D. Thomas, quæst. 8, de Verit., art. 6, ad 7, et art. 14, ad 6. Sed divus Thomas de cognitione sui tantum loquitur : ipse vero Valentia putat esse parem utriusque rationem, tamen in quæst. 11, punct. 1, distinctionem adhibet de dilectione amicitiæ, et concupiscentiæ, et dictam sententiam limitat ad amorem amicitiæ, nam amore concupiscentiæ dicit se libere amare, non tantum quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem. Quæ distinctio difficile applicatur in proposito, ut ex dicendis patebit.

2. *Opinio omnino negans.* — *Prima probatio.* — *Rejicitur.* — Nihilominus oppositam sententiam generaliter defendit Ferrariensis 3, contra Gent., capit. 109, § *Sed circa ea*, etc., ubi tenet in voluntate Angeli naturaliter, et extra visionem beatam nullum esse actum necessarium quoad exercitium, neque etiam amorem sui. Quod solum probat, quia licet intellectus Angeli semper, ac necessario sit in cognitione sui speculativa, non eadem necessitate judicat practice se esse diligendum a se. Unde infert, neque per voluntatem necessario diligere seipsum, quia voluntas sequitur judicium practicum, non speculativum. Quæ ratio non cogit, tum quia non probat Angelum non necessario habere illud judicium practicum, cum sit valde connaturale, et proportionatum. Tum etiam quia probabilius judico, cognitionem illam, quam Angelus de se habet naturaliter, esse sufficientem, ut se amet, si velit, sicut visio Dei clara est sufficiens ad amandum ipsum, ut est eminenter speculativa, et practica : ita enim Angelus naturaliter cognoscendo se, judicat se esse objectum a se diligibile, et amorem sui esse optimum, et sibi convenientem, quia est perfecta sui cognitio, quæ omnia hæc facile potest comprehendere.

3. *Secunda probatio ex Vasquez.* — *Infirmatur.* — Unde Vasquez, dicta quæstione 60, art. 3, eamdem sequens sententiam aliam rationem adducit, scilicet, quia ut actus amoris sit necessarius quoad exercitium, necessarium est, ut in cessatione ab illo nullo ratio boni apprehendi, ac judicari possit, nec in illo amore possit aliqua ratio mali pro aliquo tempore inveniri, ob quam vitandam possit intermitti : sed Angelus in amore sui actuali, et in cessatione ab illo actu potest invenire specialem, et majorem rationem boni, ut si cesset ab amore sui, ut amori Dei toto corde vacet. Sed huic rationi tacite occurrebant auctores primæ sententiæ, dicentes Angelum propter amorem sui naturalem, non impediri, quominus alios actus liberos perfectissime exercere possit. Sicut supra de cognitione sui dicebamus, non impedire alios actus perfecte scientiæ per proportionatam speciem. Et præsertim non impediet ille amor amorem Dei ex toto corde : sicut cognitio sui non impedit cognitionem Dei, sed potius ad illam ducit : nam etiam amor sui de se ducit in amorem Dei. Et declaratur : nam amor Dei potest dici ex toto corde, vel in co-

natu potentiæ, et intensione, et hæc non impedit amor naturalis sui (ut dicebamus) vel in appretiatione, et hæc etiam non impeditur ex amore naturali sui, nam si est naturalis est bonus, et moderatus, et ideo optime componi potest cum amore Dei ex toto corde secundum appretiationem, vel denique dicitur amor Dei ex toto corde, quasi objective, quia omnia amantur propter ipsum, et hoc etiam non impedit amor naturalis sui, nam cum sit bonus, in Deum, ut ultimum finem referibilis est.

4. *Notatio pro vera sententia.—Amicitia proprie est ad alterum.*—Ut meam sententiam proferam adverto, cum amare sit velle alicui bonum, sicut docet divus Thomas, 1, 2, quæst. 26, art. 4, cum Aristotele, 2 Rhetoric., capit. 4, necessarium esse ut Angelus amando se, velit sibi bonum. Duplex autem bonum potest sibi amare : unum est bonum illud quod in se videt, sibique est intrinsecum, aliud est bonum aliud, quod potest intendere, sibique procurare. Unde primum bonum amat per modum complacentiæ in bono possesso : secundum autem per modum concupiscentiæ, aut desiderii, sive ille amor sit idem actus complacendi, aut desiderandi, sive sit illorum fundamentum. Uterque vero actus respectu personæ Angeli, cui ipse amat talia bona, amor est amicitiæ minus proprie dictæ : quia amicitia propria est ad alterum, ut Aristoteles docuit, et de charitate Gregorius dixit. Dicitur autem lato modo amicitia, prout distinguitur ab amore concupiscentiæ, quia est amor benevolentiæ alicujus personæ propter seipsam ; concupiscentia vero dicitur amor respectu illius boni, quod ipsi personæ, et principue nobis ipsis volumus : et ita uterque amor Angeli respectu bonorum, quæ sibi vult, dicitur amor concupiscentiæ, juxta doctrinam D. Thomæ hic quæstion. 60, art. 3, et Cajetani, 1, 2, illa quæst. 26, art. 4.

5. *Notatio altera.*—Quanquam in hoc distinctio aliqua necessaria videatur, quoniam in illo amore, quo Angelus complacet in bonis, quæ jam habet, et in seipso videt, quædam sunt idem cum substantia sua, ut est perfectio essentialis ejus, et actualis existentia : alia sunt distincta in re a substantia, licet intrinseca, ut potentiæ, species connaturales, et naturalis cognitio, vel si quid aliud hujusmodi est. In illo ergo amore respectu istorum bonorum, quæ a substantia distinguuntur, facile distinguitur amor concupiscentiæ ab amore amicitiæ ex parte objectorum, seu rerum dilectarum, quia in re distinctæ sunt : sicut etiam cernitur in amore perfectionem nondum possessarum, quas aliquis sibi amat, seu concupiscit. At vero respectu perfectionum, quæ et necessario insunt, et ab ipsa substantia Angeli non distinguuntur, vix potest distingui amicitia, et concupiscentia, nisi per imperfectum modum concipiendi nostrum, et secundum distinctionem aliquam rationis a nobis conceptam. Nam Deus seipsum amando, et in suis bonis complacendo, non dicetur amare aliquod bonum sibi amore concupiscentiæ, sed dicitur amare se benevolentiæ amore propter perfectionem suam, quæ est idem quod ipse. Unde talis amor in se benevolentiæ est, licet a nobis per rationem in benevolentiam, et concupiscentiam concipiatur, distinguendo ratione perfectionis Dei ab ipso, ut sapientiam, vel justitiam, etc. Quatenus autem Deus vult sibi bona externa, ut honorem, laudem, etc., sic dici potest amare illa bona amore concupiscentiæ sibi, licet respectu sui etiam ille amor sit benevolentiæ. Sic ergo in Angelo amor suæ existentiæ videtur esse in re pura benevolentia, licet secundum rationem ibi etiam possint distingui amor amicitiæ ad personam, et concupiscentiæ ad bonum illi volitum. Quæ distinctio ex parte objecti clarior est in amore sui, quoad alias perfectiones, quæ adduntur essentiæ : nam licet sit benevolentia sui, est concupiscentia perfectionum, quas sibi vult. Quæ affectio sine dubio major est ad intrinsecas perfectiones, quam ad adventitias.

6. *Auctoris assertio bipartita.—In priori parte ostenditur primum ex D. Thoma nempe Angelum exercere semper amorem.*—His positis dico, Angelum semper se amare aliquo amore naturali, nullum tamen actum particularem amoris sui habere, qui absolute necessarius, quoad exercitium, sit. Prior pars procedit juxta sensum tractatum in fine capitis præcedentis, quod Angelus semper, ac necessario est in aliquo actu voluntatis suæ. Nunc vero tria addimus in hac parte : unum est, illum esse actum amoris, aliud est, esse amorem naturalem, tertium est, esse amorem sui. Primum indicatur a divo Thoma, dict. quæst. 60, art. 1, ubi in particulari colligit esse in Angelo amorem naturalem, ex eo quod in Angelo est inclinatio naturalis secundum voluntatem. Et ratio est, quia licet in voluntate sint plures actus, ut supra declaravi, tamen amor est radix omnium, et virtute in omnibus includitur. Ideoque nullus alius affectus potest esse Angelo naturalis, nisi in amore naturali fundetur, et propterea D. Thomas de solo amore Angeli ibi disputavit, reliquos tacite ad amorem re-

ducens. Nam omnes actus, qui versantur circa malum, odiendo, vel fugiendo illud, oriuntur ex affectu ad bonum contrarium, et inter affectus, quibus voluntas bonum prosequitur, amor est radix cæterorum : nam quod amat voluntas, id desiderat, si illud non habet, vel in eo delectatur, si illud habet, et contrarium odit, et fugit. Hinc ergo necessarium est, ut si voluntas Angeli semper habet aliquem actum, ille sit amor, quia ille potest separari ab aliis, tanquam prior, quanquam ordinarie juxta objecti capacitatem, vel occasionis opportunitatem nunc desiderium, nunc odium contrarii, vel alii similes actus ab illo redundent. Alii vero actus nunquam videntur esse in Angelo sine actuali amore, quia perfecte operatur, et debito ordine movetur, seque in actum reducit, et ideo posteriorem actum elicit, mediante priori, quando illi distincti sunt, et unus ex natura sua est causa alterius.

7. *Ostenditur secundum, nempe dictum amorem non esse supernaturalem.* — Secundum, scilicet, amorem hunc esse naturalem, tradit D. Thomas in eodem art. 1. Estque facile explicando illam particulam, *naturalem.* Nam uno modo sumitur, ut distinguitur contra supernaturalem, et significat esse ordinis naturalis : alio autem modo, ut distinguitur a libero quocumque modo, et est idem quod necessarium simpliciter : tertio, ut significat actum, qui ex inclinatione naturali proxime nascitur, licet non sit omnino necessarius. In præsenti ergo actus naturalis dicitur primo, et tertio modo, non autem secundo. De primo res est clara, quia in hoc sensu locutus est D. Thomas. Nam in art. 1, ad 3, distinguit naturalem dilectionem a dilectione charitatis, et de priori doctrinam articulo defendit, ostendendo esse in illa dilectione propriam rectitudinem. Et in art. 2, in fine corporis, aperte addit : *Hæc autem dicta sunt, prætermissis his, quæ supra naturam sunt.* Et ratio est, quia est sermo de amore, ad quem natura inclinat : naturalis autem inclinatio non est ad supernaturalia, sed ad ea, quæ ejusdem ordinis sunt. Denique hic consideramus Angelum secundum puram naturam, et ideo de amore naturali, ut a supernaturali distinguitur, loquimur. Deinde non excludimus per illam vocem omnem libertatem, ut in posteriori parte assertionis expressimus : et in eodem etiam sensu locutus est divus Thomas in tota illa q. 60, ut recte Cajetanus adnotavit, et ex omnibus rationibus D. Thomæ facile intelligitur, et in art. 1, ad 2, expresse declarat in hoc amore naturali non ita agi Angelum a Deo per inclinationem naturalem, quin agat, *cum habeat,* inquit, *liberum arbitrium,* et magis ex dicendis constabit.

8. *Sed esse ex inclinatione naturali.*—Addimus vero hunc amorem, de quo tractamus, vocari naturalem non solum, quia est ordinis naturalis, sed quia etiam est ex inclinatione naturali, tanquam ex proxima, et immediata radice. Ita explicat D. Thomas, in dicto art. 1, et probat optime dari talem amorem naturalem in Angelis, quia voluntas supponit naturam, et ideo necesse est, ut aliquid appetat ex inclinatione naturali. Circa quam rationem multa Cajetanus dicit, et alia Bannez, et alii moderni alia addunt, ut explicent, quo modo illa ratio probat de appetitu elicito, et non tantum de naturali. Sed certe necessaria non sunt, quia res est clara, nam ipsemet appetitus elicitus, id est, ipsa potentia voluntatis, antequam eliciatur actus, intelligitur esse quædam natura habens inclinationem naturalem ad suum objectum, et ad suos actus, quos eliciendo, amet id, ad quod naturaliter inclinatur, tam ipsa voluntas, quam natura, in qua radicatur, quam etiam aliæ naturales facultates ejus, ut est intellectus in Angelo. Et ideo appetitus elicitus vivendi, vel sciendi est Angelo secundum naturalem inclinationem conveniens, et ex inclinatione naturali optime probatur : quia hæc inclinatio est in unaquaque secundum modum suum, et in re cognoscente bonum, ad quod naturaliter inclinatur, appetitum elicitum, seu naturalem amorem talis boni naturaliter inducit.

9. *Non propterea tamen dictus amor necessarius erit, etiam quoad speciem.* — Atque hinc communiter dicitur hic amor naturalis, licet non sit omnino necessarius quoad exercitium, esse necessarius quoad specificationem, ut videre licet in Cajetano, et aliis expositoribus in dicta q. 60, art. 1, ad 2, et 1 p., quæst. 82, art. 1 et 2. Existimo tamen, licet id in bono sensu possit sustineri, nihilominus latius patere amorem naturalem, quam amorem necessarium quoad specificationem tantum. Quia licet amor necessarius quoad specificationem semper sit naturalis, id est, ex inclinatione naturæ, nihilominus e contrario non omnis amor naturalis ex inclinatione naturæ, est necessarius quoad specificationem. Nam mater naturaliter diligit filium, unde ille amor naturalis profecto est in dicto sensu, et tamen non est necessarius quoad specificationem, quia potest mater odisse filium suum. Item divus

Thomas, dicta q. 60, art. 5, inter amores naturales Angeli ponit amorem Dei super omnia ordinis naturalis, quia est secundum inclinationem Angeli naturalem, cum tamen ille amor non sit necessarius, etiam quoad specificationem, ut infra ostendemus. Et idem est de amore, quo unus Angelus amat alios, quem etiam vocat naturalem D. Thomas, ibi art. 4, cum tamen possit inter Angelos esse odium. Dico ergo, ad amorem naturalem (de quo loquimur) satis esse, quod proxime, et de se sit secundum inclinationem naturalem, etiamsi possit voluntas pro sua libertate contra inclinationem naturalem velle, ac subinde habere odium tali amori contrarium, quod satis est ut ille amor non sit, quoad specificationem necessarius.

10. *In aliquo tamen sensu dici potest naturalis, quoad speciem.* — Addi vero potest, illa omnia, quæ naturaliter amantur, de se invitare, et attrahere voluntatem ad sui amorem, et in se habere unde amentur, et non unde odio habeantur : et in hoc sensu posse talem amorem dici necessarium, quoad specificationem, utique quantum est ex parte bonitatis objecti, et inclinationis naturalis. Inter hæc vero invenitur quædam diversitas : nam quædam talia sunt, ut non solum de se amari naturaliter possint, et non odio haberi, verum etiam neque ab extrinseco possit eis aliquid adjungi, propter quod possint odio haberi : alia vero ita sunt de se amabilia naturaliter, ut licet ex se non habeant, unde fugiantur, vel odio habeantur, extrinsecus illis adjungi potest; et ita possunt aliquando odio haberi. In hoc posteriori ordine sunt fere omnia bona naturalia in particulari sumpta, ut amor scientiæ naturalis est, et nihilominus propter laborem, quem habet adjunctum, odio habetur aliquando, et ipsa vita solet hoc modo odio haberi, et proximus, imo et Deus, ut dixi. In priori vero ordine solum esse videntur objecta communia, ut est bonum in communi, in quo nulla ratio mali inveniri potest, quia eo ipso quod in communi sumitur, ab omni ratione mali condistinguitur. Et ideo amor talis objecti est simpliciter necessarius, quoad specificationem, quia propter nullam rationem etiam extrinsecam potest odio haberi. Unde si aliquando videtur quis, malum aliquod sibi velle, ut mortem, vel quid simile, id vult sub aliqua ratione boni, ad fugiendum majus malum, et ideo nunquam ab amore boni in communi recedit, nec illud est proprium odium sui, quia veluti invitus vult sibi illum malum, ut majus evitet.

11. *Concluditur, prædictum amorem esse posse benevolentiæ, aut concupiscentiæ. — Duplex differentia in amore Angeli circa bona sibi intrinseca, et extrinseca.* — Ex his ergo satis constat, semper habere Angelum aliquem naturalem amorem, sive sub ratione amicitiæ, seu benevolentiæ, sive sub ratione concupiscentiæ accipiatur, quia quatenus Angelus amat sibi bona essentialia, ut actualia bona actu existentia, habet naturalem amorem puræ benevolentiæ sui, in sensu jam explicato : quatenus vero amat sibi bona a se distincta, et se amat amore amicitiæ, seu benevolentiæ, et illa quæ sibi vult, amat amore concupiscentiæ, sed inter hæc est duplex diversitas, una est, quod ea bona, quæ Angelus semper, et ab intrinseco habet conjuncta, amat sibi per modum concupiscentiæ, alia vero, quæ sunt magis extrinseca, et mutationem recipiunt, amat etiam per modum desiderii. Quanquam, et hæc, quando insunt, possit amare complacendo in illis, ut jam insunt, eademque quantum ad eorum conversationem, et durationem possit, etiam per modum desiderii, concupiscere. Alia differentia est, quod de prioribus bonis intrinsecis amor ille, tam ut amicitia, quam ut concupiscentia est naturalis modo explicato, de aliis autem bonis extrinsecis, licet sit naturalis, ut a supernaturali distinguitur, non est tamen alio modo naturalis, sed electivus. Quia licet sub ratione communi convenientis, aut boni, inclinatio naturalis omnia illa bona complectatur, nihilominus sub rationibus particularibus non amantur naturaliter, sed libere eliguntur, juxta proprium consilium, et intentionem, et ideo talis amor vocatur a divo Thoma electivus, et a naturali distinguitur modo declarato.

12. *Ostenditur tertium nempe Angelum semper habere sui amorem.—Objectio.*—Tandem hinc etiam declaratum, et probatum manet tertium, quod in priori parte assertionis addidimus, nimirum Angelum semper habere aliquem amorem sui naturalem. Nam Angelus semper est in aliquo actu amandi, per omnem autem actum amandi se amat aliquo modo amore naturali, quia hic est primus amor, et quasi imbibitus in omni amore ordinis naturalis. Dices, interdum potest Angelus se amare volendo sibi particularia bona, quæ non naturaliter amat : ergo tunc non se amabit amore naturali, sed tantum electivo. Respondeo imprimis, cum dicimus semper se amare aliquo naturali amore, non necessario intelligi de amore vocato naturali, in illo rigore, sed ge-

neratim de amore sui consentaneo naturæ. Deinde dicimus illum amorem electivum semper fundari in amore naturali sui, ac proinde illum supponere, quia Angelus perfecto modo operatur, et non habet actualem electionem sine intentione. Vel denique, licet illa electio non semper sit propria, nec procedat ab amore naturali, qui sit actus distinctus, semper in se includit amorem naturalem : nam Angelus amat suum commodum, et quoties vult aliquod particulare bonum, ibi formali, et eminenti modo vult et intendit commodum suum, sub qua ratione amor ille naturalis est.

13. Instabis, quia potest Angelus occupari in amore alterius Angeli, qui sit puræ amicitiæ ad illum, concupiscentiæ ad bona, quæ illi vult, tunc ergo Angelus per illum actum nihil sibi vult, ergo tunc non se amat actu, neque amore electivo, nec naturali, ergo non semper se amat aliquo naturali amore, quocumque modo sumpto, etiam in confuso. Idem argumentum fit de amore Dei naturali: nam potest Angelus in solo illo occupari, et sui omnino oblivisci, seu nullo modo se actu amare. Hæc objectio facile dissolveretur juxta sententiam asserentium, Angelum in pura natura spectatum non posse diligere Deum puro amore amicitiæ, sed tantum amore concupiscentiæ, quia si hoc est verum de Deo, multo magis erit de alio Angelo, ut per se patet. Hoc autem posito necessario sequitur, Angelum, sive amet Deum, sive alium Angelum, semper amare se amore benevolentiæ, quia sibi vult Deum, vel alium Angelum. Sed illa sententia omissa, quam falsam reputamus, ut in materia de Gratia et Charitate probamus.

14. *Amans alium etiam seipsum semper amat.—Amicitiæ perfectio in Angelo.*—Respondemus primo, verisimile esse voluntatem naturalem Angeli, quoad suam virtutem activam non expleri solo amore naturali alterius Angeli, vel etiam Dei, et ideo nunquam ita exerceri in amore alterius, sive ille sit Deus, sive Angelus, quin sibi aliquid simul amet, quia semper est in actu, vel actibus adæquatis suæ voluntati, secundum totam efficacitatem ejus: sicut de intellectu dicebamus. Nam est verisimile has potentias servare inter se proportionem, tam in hoc, quod sicut intellectus simul perfecte cognoscit ipsum Angelum intelligentem et Deum, vel aliquid aliud, ita etiam posset simul utrumque amare, quam etiam in hoc quod utraque potentia semper est in actu secundo, secundum totam efficiendi virtutem, quam habet. Secundo vero addo, nullum esse in Angelo amorem naturalem amicitiæ ad alterum, quo Angelus habens talem amorem non se amet aliquo modo, saltem concomitanter. Declaratur, quia qui amat alium, etiam amare amat, quia amor ipse voluntarius est: qui autem amat amare, suam perfectionem amat, quia amor perfectio amantis est. At qui suam perfectionem amat, seipsum amat, ergo amando alium, etiam per purum amicitiæ amorem seipsum amat amore benevolentiæ, amando suam dilectionem amore concupiscentiæ. Et hic discursus, licet in nobis aliquo modo locum habeat, multo vero magis in Angelis, qui distinctissime suos actus cognoscunt, et tam perfecte reflectuntur supra suos actus per eosdem actus simplices, ac si distinctis id facerent. Neque hic amor sui diminuit puritatem amoris amicitiæ, quia (ut dixi) est tantum concomitanter ac necessario conjunctus. Imo pertinet ad excellentiam amicitiæ, tum ut sit perfecte voluntaria, tum etiam quia magna laus ejus est, quod pure intendendo bonum alterius, non possit non perficere amantem.

15. *Declaratur adhuc ille amor amicitiæ.—Discrimen inter amicitiam circa Deum et personam creatam.* — Et declaratur hoc amplius, quia ipsemet amor amicitiæ in tantum est amabilis, in quantum honestus est, est autem honestus, in quantum secundum se, ac per se est consentaneus rationi, seu naturæ rationali, vel intellectuali, ut talis est, ergo talis amor intrinsece includit convenientiam cum natura intellectuali ipsius amantis, ergo ut sic amatur, eo ipso quod voluntarie et honeste exercetur, ergo necessario amatur, etiam ut bonum ipsius amantis: et consequenter qui sic amat, etiam seipsum naturaliter amat. Quod si quis dicat, etiamsi seipsum amet, debere hoc totum in bonum alterius referre, ut sit pura amicitia. Respondeo, quando amor amicitiæ est ad personam creatam, non esse hoc necessarium ad puram amicitiam, sed satis esse, ut bonum illud quod directe alteri amatur, diligatur propter ipsum, et quoad hoc in illo sistatur: quamvis perfectio ipsa sic amandi, quæ necessario resultat in ipsum amantem, non referatur ad amicum, sed simpliciter velit eam sibi is, qui alium diligit. Respectu vero Dei, quia altiori modo est amicus, seu quia non est tantum amicus, sed etiam ultimus finis, verum est, totam illam perfectionem propriam debere amari propter ipsum, sed hoc non impedit, quin sic operans vere illam amet sibi, ac subinde amet seipsum. Imo tunc amabit se duplici respectu, videlicet, benevolentiæ, quatenus sibi amat il-

lam perfectionem et concupiscentiam respectu DEI, quia totum illud bonum suum et seipsum amat, ut aliquo modo bonum Dei, quatenus in illum omnia refert.

16. *Probatur secunda principalis pars conclusionis, nempe amorem sui in Angelo non exerceri necessario.* — Superest explicanda et probanda pars secunda principalis assertionis; videlicet nullum actum amoris sui in particulari sumptum esse in Angelo ita naturalem, ut sit simpliciter necessarius. In qua parte cum secunda sententia convenio. Et ut illam probem, adverto, duobus modis esse posse actum voluntatis necessarium, quoad exercitium. Primo ex imperfecto modo operandi per inadvertentiam et subreptionem et quasi tractionem ab alio: quomodo contingunt nobis illi motus voluntatis, qui vocantur primo primi. Et de hoc modo naturalis, seu necessariæ volitionis, certum existimo, in Angelis naturaliter non reperiri, quia nec habent inferiorem appetitum, aut phantasiam, a qua moveantur, et cum perfecta vel sufficienti advertentia intellectus semper operantur, ut infra dicetur. Secundo contingit actum voluntatis esse necessarium omnino, etiamsi ex parte operantis plena voluntate, et cum perfecta objecti cognitione fiat, ut contingit in beatis. Et de hoc modo est sermo in præsenti. Et sic probatur hæc pars ex differentia inter intellectum et voluntatem. Nam intellectus non est potentia formaliter libera, voluntas autem est libera formaliter, et ex hac parte non recte fit æquiparatio inter intellectum et voluntatem, quia non par causa necessitatis quoad exercitium requiritur in intellectu et in voluntate. Secundo intellectus est natura sua prior potentia voluntate, tam in esse, quam in operari; necessarium est enim, ut operando præcedat: unde etiam necesse est, ut aliquam habeat operationem non liberam, quoad exercitium, quia nunquam operatur libere, nisi jam motus a voluntate, et per denominationem ab illa, voluntas vero ex vi sui modi operandi non habet illam necessitatem, quia semper illam præcedit cognitio objecti, quæ in Angelo, ut dixi, semper est perfecta, seu ad usum libertatis sufficiens. Unde oportet ex parte objecti vel actus, peculiarem causam tantæ necessitatis inveniri, alias gratis confingeretur; hic autem nulla talis causa occurrit, ut videbimus, nam hoc tantum probandum superest.

17. *Prænotatio ad excludendam necessitatem, quæ proveniat ex parte ipsius actus, vel objecti. — Primus actus supernaturalis in angelica voluntate fuit liber, quoad exercitium.* — Prius vero notanda est alia, seu tertia differentia inter actum intellectus, et voluntatis, quæ ex dictis nascitur. Nimirum, quod actus intellectus est fundamentum totius usus liberi, et ideo necesse est, ut aliquis actus intellectus sit omnino naturalis, quoad absolutam necessitatem, et exercitium, ut sit fundamentum, tum omnium actuum eliciendorum a voluntate, tum etiam suo modo omnium actuum libere exercendorum ab ipso intellectu moto a voluntate: in voluntate autem nulla est talis necessitas, nam frustra, et sine fundamento dicitur, aliquem amorem sui esse fundamentum omnium aliorum amorum, vel actuum voluntatis. Probatur, quia nec est necessarius, tanquam proponens objectum aliis actibus, quæ necessitas in actu intellectus invenitur (ut supra dixi) nec etiam est necessitas, quasi effective moventis, aut imperantis, qualis est inter intentionem finis, et electionem mediorum, quia voluntas potest suum cursum (ut sic dicam) inchoare ab electione libera, quoad exercitium, ut in nobis manifestum est, quod nunc ex prima secundæ suppono; et in doctrina de Anima ostenditur. In ipsis etiam Angelis primus actus supernaturalis voluntatis potuit esse liber, saltem quoad exercitium, et ita fuit de facto, ut in libro quinto ostendemus. Ergo etiam in ordine naturali prima intentio, seu primus amor Angeli potuit esse liber quoad exercitium, ergo nullum amorem naturalem necessarium quoad exercitium prærequirit, ut in eo fundetur. Nam amor boni propter seipsum, qui est per modum simplicis voluntatis, vel intentionis, non indiget alio actu voluntatis, in quo fundetur, quia ipsa voluntas immediate potest movere seipsam ad suum actum elicitum, ac liberum, sine prævio actu imperante, quando tendit in bonum propter seipsum amabile, et ut tale est.

18. Jam vero quod ex parte objecti, vel actus nulla sit causa talis necessitatis, probatur, quia quidquid boni Angelus in se videt, finitum est et licet sit proprium, potest actu possideri, etiamsi non actu ametur: bona vero alia, quæ sibi amare potest, multo minus possunt necessitatem inferre voluntati in particulari, quia non possunt omnia simul distincte, et in particulari amari. Unde liberum est, circa hoc, vel illud versari, ergo ex parte objecti nulla apparet necessitas alicujus actus in particulari. Nec vero esse potest ex parte ipsius actus, propter eamdem rationem, quia nullus in particulari est necessarius ad proprium commodum,

vel ad naturalem felicitatem, ergo in nullo actu determinato talis necessitas invenitur.

19. *Excluditur jam prædicta necessitas.*— Et præterea interrogo, quisnam actus proprii amoris sit necessarius Angelo, quoad exercitium. Aut enim est complacentia naturalis, quam habet in propria perfectione, et bonitate naturali, quam in se videt, cum affectu, et quasi desiderio conservandi illam, seu, quod idem est, existendi cum ea dispositione, et perfectione : vel est amor alicujus alterius boni naturalis. Hoc secundum dici non potest propter rationem factam, quod in amore istorum bonorum, quæ ab intrinseco, et naturali necessitate non habentur, versatur maxime libertas Angeli, non solum quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem, et ideo nunc habet affectum hujus rei, nunc alterius, et in nullo particulari affectu perpetuo permanet. De priori vero actu idem probatur ratione facta, quia nec objectum tantam necessitatem inducere potest, neque etiam ipse actus propter alia opera est necessarius, nec etiam propter seipsum, quia potest Angelus in aliis actibus cum æquali perfectione, vel voluntate, vel honestate versari. Nam licet quis dicat, posse hunc actum simul cum aliis exerceri, nihilominus negari non potest, quin possit voluntas tanto conatu applicari ad alios actus, et in tanta varietate, ut non possit Angelus simul circa seipsum per alium actum particularem occupari. Secundo potest idem persuaderi, quia ille actus complacentiæ in suis bonis non est adeo intrinsece honestus, quin possit inordinate haberi. Unde licet objectum sit idem, potest in modo, et motivo diversis actibus fieri, hoc autem satis est, ut nullus eorum sit quoad exercitium necessarius. Consequentia nota est, et antecedens patebit ex discursu capitis sequentis, et ex infra dicendis de peccato Angelorum. Et declarari potest in dæmonibus, nam sine dubio habent amorem sui commodi valde inordinatum : unde verisimile non est, esse illum amorem sui datum ab auctore naturæ, qualis futurus esset amor omnino necessarius. Et ita quoad hanc partem adhæreo postremæ sententiæ, nec in aliis sententiis invenio fundamentum, cui respondere necessarium sit.

CAPUT V.

UTRUM ANGELUS NATURALITER, AC NECESSARIO DEUM DILIGAT.

1. *Amor vel est amicitiæ, vel concupiscentiæ.* —Loquimur de Angelo in pura natura spectato : nam de videntibus Deum, alia est quæstio hominibus communis, de qua in 1, 2, disseritur. Item loquimur de amore naturalis ordinis, prout a charitate etiam viæ distinguitur : nam de hac infra libro quinto dicturi sumus, et ita etiam explicuit suum sensum D. Thomas, d. q. 60, a. 5. Hic autem amor duplex a theologis distinguitur, circa Deum, et circa res alias intellectuales, scilicet concupiscentiæ, et amicitiæ. Nam licet Deus sit res subsistens, potest amore concupiscentiæ diligi, quia etiam aliæ res subsistentes, ut animalia, vel homines possumus hoc amore diligere, et idem potest Angelus. Quia licet una substantia non sit bonum alteri inhærens, potest esse bonum alteri benefaciens, adjuvans, aut perficiens, et ita potest concupisci. Quod notavit Cajetanus, d. q. 60, a. 3, bene exponendo D. Thomam ibi dicentem, objectum concupitum esse bonum accidentale, intelligendum enim id est de accidentali secundum modum, prout omne id, quod est extra substantiam rei, potest dici accidentale. Deinde licet Deus sit supremum bonum, potest honeste diligi amore concupiscentiæ, ut ex materia de Charitate, et Gratia suppono. Perfectius vero diligitur per seipsum amore amicitiæ, quæ est excellentior quam sit inter creaturas, ac proinde super omnia, et supra ipsum amantem.

2. *Amor tam concupiscentiæ, quam amicitiæ erga Deum naturalis dari potest in Angelis.*— Igitur de utroque amore interrogari potest, an sit naturalis Angelo, idque in multiplici sensu supra insinuato. Primus est sumendo *naturale*, prout distinguitur a supernaturali. Et sic omnes conveniunt, amorem concupiscentiæ DEI esse naturalem, quia Deus revera est naturale bonum Angeli, quia est auctor, et conservator naturæ ipsius, et finis ultimus naturalis ejus, et intra ordinem etiam naturæ est benefactor suarum creaturarum, ergo non est supra vires, vel ordinem naturæ, quod Angelus possit hoc maximum naturale bonum sibi diligere. De amore autem amicitiæ Dei, ut auctoris naturæ, aliqui negant esse naturaliter possibilem. Imo etiam putant, non esse possibilem talem amorem distinctum a supernaturali amore charitatis. Ego vero sentio, talem amorem, et naturalis ordinis, et distinctæ speciei ab amore charitatis Dei dari posse : et præterea talem amorem posse ab Angelo haberi per vires naturæ, absque speciali auxilio gratiæ, quæ remitto ad materiam de Gratia, quia illius sunt propria, et quia ibi probata sunt late. Unde etiam infero, hunc amorem de facto fuisse in omnibus

Angelis in primo suæ creationis instanti, et in sanctis Angelis simul cum amore beatifico nunc durare, ut in sequentibus, et in libris quinto et sexto videbimus.

3. *Talis item amor erit secundum inclinationem naturalem Angeli.*—Secundus sensus interrogationis est, sumendo *naturale*, prout distinguitur a libero, quoad specificationem tantum (ut nos explicuimus), prout dicit amorem consentaneum inclinationi naturali, qui in rigore non est semper necessarius, quoad specificationem, sed solum cum hoc addito, quantum est ex parte inclinationis naturalis, vel nisi aliunde propter extrinsecam rationem, vel propter inadvertentiam contra illum fiat. Et in hoc sensu certum est, amorem concupiscentiæ Dei naturalem esse Angelo. Quia Deus est summum universale bonum, a quo totum bonum ipsiusmet Angeli pendet, sed Angelus naturaliter amat bonum suum, ergo et Deum sibi naturaliter amat. An vero hoc amore magis se, quam Deum diligat, vel e contrario, quæstio est generalis tractanda in materia de Spe, et de Gratia. De altero vero amore benevolentiæ, seu amicitiæ ad Deum, quo Deus super omnia diligitur, qui dicunt hunc amorem non esse naturalem priori modo, id est, ordinis naturæ, et distinctum ab amore charitatis: consequenter dicunt, hunc amorem non esse naturalem hoc secundo modo, quia natura ipsa angelica non inclinatur naturaliter ad hunc modum amoris, sed potius ad amandum se plus quam Deum, quia alius amor est supra totum naturæ ordinem, et ad ea quæ supra naturam sunt, homo non inclinatur naturaliter. Item quia secundum naturæ inclinationem amabile bonum, unicuique autem proprium, et amicabilia ad alterum sunt ex amicabilibus ad se, teste Aristotele 9, Ethic., c. 8. Verumtamen qui sic sentiunt, incidunt in opinionem Gabrielis, in 3, dist. 29, q. un., art. 1, not. 3, toties reprobatam a D. Thoma, in 1, 2, q. 109, et 2. 2, q. 26, art. 3, et quodl. 1, art. 8, et 1. p, dicta q. 60, art. 3, quæ asserebat, voluntatem ex inclinatione naturali magis diligere se, quam Deum, quam D. Thomas reprobat, tum quia natura esset male instituta, ejusque inclinatio, et dilectio esset perversa: tum etiam quia alias charitas non perficeret naturam, sed destrueret, nam esset contra inclinationem ejus: tum quia pars naturaliter diligit plus totum, quam seipsam, quod ostendit exemplo manus, quæ naturaliter exponitur ictui propter conservationem totius, de quo exemplo dicendum est in 2, 2, ubi Cajetanus defendit illud contra Scoti impugnationem. Unde dicendum est, Angelum amare Deum amore amicitiæ naturali, hoc etiam secundo modo, scilicet, orto ex naturali inclinatione. In quo consentiunt non solum Thomistæ, sed etiam Scotus et fere omnes alii theologi in 2, dist. 3, 6 et 26, 27 et 28, et in 3, dist. 27 et 29, et Alensis, 2 p., q. 30, in 1, art. 1 et 2, licet interdum obscure loquatur, id tamen confirmat in q. 31, m. 3, et Henricus, quodl. 4, q. 11, et Altissiodorensis, lib. 2, summæ, tr. 1, c. 4, et indicat Fulgentius, de Fide ad Petr., c. 3, et in materia de Gratia sententiam hanc late defendimus.

4. *Non erit tamen amor amicitiæ naturalis, id est necessarius quoad exercitium.*—Tertius sensus esse potest, de naturali, ut opponitur libero, vel quoad exercitium, vel saltem quoad specificationem absolute, et simpliciter. Et in hoc breviter dico, amorem amicitiæ Dei naturalem duobus modis supra dictis non esse naturalem hoc posteriori modo, vel quoad exercitium, vel quoad specificationem. Prior pars certa mihi videtur, primo, quia ad hunc amorem necessaria est cognitio Dei naturalis satis perfecta, ita ut non sufficiat illa, quam Angelus cognoscendo se, quasi per resultantiam habet de Deo, quia illa est valde imperfecta, respectu Dei, sed necessaria est alia cognitio per se primo tendens in Deum, ut per illam divina excellentia, et dignitas, ut propter se, et super omnia diligibilis consideretur: sed illa cognitio Dei non est necessaria quoad exercitium, ut supra dixi, ergo nec amor amicitiæ Dei. Secundo, quia etiam posita illa cognitione, voluntas Angeli non necessitatur quoad exercitium ad talem amorem, quia non videt clare Deum in se, nec in illo actuali amore invenitur tota ratio boni, ut possit voluntatem ad exercitium necessitare. Vix enim in Patria convinci potest talis necessitas in amore beatifico, nedum in pura natura. Tertio in dæmonibus non manet talis amor, cum Deum odio habeant, ergo signum est non esse necessarium quod exercitium, nam ea quæ sic sunt naturalia, integra in dæmonibus manent. Unde cum D. Thoma, in d. art. 4, ad 5, in fine, dicit, quod licet aliqui odio habeant Deum, quatenus eorum voluntati est contrarius, nihilominus naturaliter eum plus diligunt quam se, quatenus est bonum commune omnium, non intelligit, ipsum actum elicitum amandi Deum plusquam se, simul manere cum odio Dei, id enim plane repugnat; sed intelligit naturam, quantumvis ex accidenti prave affectum, semper inclinare Angelum ad aman-

dum Deum plusquam se, nec posse illum secundum se odisse, etiamsi tunc propter rationem extrinsecam illum odio habeat, et consequenter impediatur, ne illum actu elicito amet, sicut supra exposuimus similem solutionem ad 3, art. 4.

5. *Nec item necessarius absolute quoad specificationem.*—Unde ulterius addo, hunc amorem naturalem Dei super omnia non esse in rigore necessarium, etiam quoad specificationem, sed tantum secundum quid. Probatur prior pars, quia absoluta necessitas, quoad specificationem, non admittit actum contrarium, sed Angelus absolute loquendo potest odio habere Deum, ergo amor ille contrarius, non est necessarius quoad specificationem. Item dilectio proximi non potest dici necessaria simpliciter, quoad specificationem, quia possumus odio habere proximum, ergo idem est de Deo, quia etiam amor proximi est naturalis secundum inclinationem naturæ, et proximus etiam non potest odio haberi secundum se, nec in quantum nobiscum convenit in natura, sed propter rationes alia accidentales, ergo est eadem ratio. Altera vero pars de necessitate secundum quid, nota est ex dictis: et ex naturali inclinatione ad dilectionem Dei, et ex intrinseca bonitate Dei, in quo secundum se ratio mali non est, nec cogitari potest, et ideo per se spectatus, et ablatis rationibus extrinsecis, et naturæ corruptione, non potest odio haberi : hæc autem quædam necessitas est, licet non absoluta, et totalis, ut sic dicam.

6. *Discrimen inter naturalem amorem sui, et Dei, quoad necessitatem.*—Unde obiter noto differentiam inter naturalem amorem sui, et Dei, quod licet Angelus simpliciter diligat Deum plusquam se naturali dilectione, nihilominus difficilius removetur a dilectione sui, quam a dilectione Dei, et quadam majore necessitate, quoad specificationem se amat, quam Deum, quia Deum potest odisse saltem propter rationes extrinsecas, se autem minime. Nam licet dæmon tam sibi, quam Deo possit velle malum, et desiderare, ut non sit, nihilominus respectu sui illud non est ex odio, sed ex amore sui, quia non id appetit sibi, eo quod sibi malum, ut malum desideret, nec ex displicentia sui, aut vindictæ de seipso, sed ex affectu ad seipsum, ut majus malum evitet : Deum autem vere odio habet, quia ex displicentia ad ipsum vult illi malum, et non ex affectu ad ipsum, sed ex affectu ad se, nec ut majus malum Dei evitet, sed ut suum fugiat, et de Deo, si fieri posset, vindictam sumeret. Nec illa duo repugnant, quia licet amor ad Deum sit major, potest esse magis liber, et e contrario licet amor sui secundum rationem sit minor, quam amor Dei, ex libertate inordinata operante potest esse major. Ratio etiam esse videtur, quia Angelus potest a Deo pati invitus : unde potest illum apprehendere, ut sibi aversum, et malefactorem suum : seipsum autem non potest hoc modo apprehendere, et ideo nunquam potest ita sibi displicere, sicut interdum displicet Deus.

7. *Aliorum opinio afferens amorem concupiscentiæ erga Deum esse in Angelis necessarium, quoad exercitium.* — Tandem de amore concupiscentiæ Dei, aliqui putant esse in Angelo necessarium, quoad specificationem, et exercitium. Ita tenet Bannez, d. art. 5, qui indifferenter loquitur de amore Dei, et videtur etiam de amore amicitiæ loqui, et rationes ejus ad utrumque tendere videntur. Et imprimis supponit, Angelum diligere se necessario quoad exercitium. Unde argumentatur primo, quia amor proprius fundatur in amore boni universalis, quod est Deus, et ad ipsum reducitur, alias esset inordinatus : ergo si amor proprius est necessarius quoad exercitium, multo magis amor Dei. Secundo major est inclinatio ad amorem Dei, quam ad proprium, ergo est magis necessarius. Probatur consequentia, quia necessitas oritur ex majori inclinatione. Tertio quia Angelus eodem actu, quo se cognoscit, Deum etiam cognoscet, ergo etiam eodem actu se diligit, et Deum, ergo eadem necessitate. Prima consequentia probatur ex debita proportione : et quia sicut Angelus cognoscit conclusionem in principiis, ita amat media in fine, et se amat, ut medium, Deum autem ut finem. Quæ rationes, si attente spectentur, non minus de amore amicitiæ, quam concupiscentiæ procedunt.

8. *Rejicitur proxima opinio et statuitur idem de libertate amoris concupiscentiæ, ac amoris amicitiæ.*—Nihilominus nullam rationem tantæ necessitatis video, etiam in amore concupiscentiæ Dei. Jam enim ostendimus, Angelum non se diligere aliquo determinato actu necessario quoad exercitium. Hinc ergo fit, ut nullam rem particularem tanta necessitate sibi diligat, alias necessitaretur ad amandum se per talem actum determinatum, quia dilectio talis rei particularis determinata est. Ergo neque Deum sibi diligit illa necessitate, quia licet Deus sit universale bonum eminenter, vel causaliter, nihilominus est particulare objectum in ordine ad particularem amorem. Deinde ra-

tiones quæ afferuntur ad illam necessitatem ostendendam, efficaces non sunt. et alioqui, si non ostenditur causa necessitans, voluntas jus suæ libertatis possidet, et illi denegandum non est, ergo. Major patet, nam in prima ratione falsum est omnem amorem, quo se Angelus ordinate amat, fundari in amore Dei, sed fundatur in bonitate, et commoditate objecti, et inclinatione naturali ad proprium commodum. Nec ideo talis amor est inordinatus, quia nulla ratio, vel lex cogit ad fundandum omnem actum amandi bonum creatum, in amore boni increati, sed satis est illud non excludere, et quod de se aptus sit referri in illud.

9. In secunda vero ratione non recte fit illatio, quia licet inclinatio naturalis ad Deum sit major, usus ejus potest esse magis liber, quia necessitas actus non ex sola inclinatione naturali nascitur, sed etiam ex propinquitate, et cognitione, et aliis conditionibus. Eo, vel maxime, quod ratio illa supponit voluntatem Angeli necessitari quoad exercitium ad unum actum amoris sui, quod nos negavimus. Unde cum solum necessitetur ad hoc, vel illud, vel aliud bonum disjunctum sibi amandum, clara cernitur differentia inter amorem sui absolute, et amorem sui, quo sibi Deum amat, continetur enim hic amor sub illo, tanquam particularis, et determinatus, sub universali, et confuso : et ideo major est necessitas amandi se absolute, quam amandi se secundum hoc bonum, quod est Deus. Unde addi etiam potest, Angelum non magis inclinari ad diligendum Deum amore concupiscentiæ, quam ad diligendum se amore benevolentiæ, quo vult sibi tale bonum : nec etiam e contrario, quia est idem amor, et ad illum eadem est inclinatio, ut recte notavit Alexandrinus Alensis, 2 part., quæst. 30, memb. 1, per totum. Comparando autem amorem benevolentiæ sui, ad amorem benevolentiæ Dei, dici potest inclinatio ad priorem esse major extensive, quia circa multiplicia bona concupiscibilia sibi exerceri potest, et inde potest esse major necessitas in illo confuse sumpto, quam in hoc determinate exercendo.

10. *Angelus potest eodem actu amare se, et Deum.* — Tertia vero ratio applicata ad amorem concupiscentiæ non recte procedit, quia non tanta necessitate amat Angelus DEUM sibi, vel se, volendo sibi Deum, quanta cognoscit se, ut manantem a Deo, ut ostendimus. Unde fatemur, quod sicut eodem actu cognoscit se, et Deum, amat se et Deum, et ex suppositione quod se amat tali determinato actu, consequenter amat simul Deum, non quidem ob illam rationem de medio, et fine, sed quia Deus amatur, ut bonum quod diligitur, et ipse Angelus, ut is cui tale bonum diligitur. Tamen quia illic determinatus amor sui non est necessarius quoad exercitium, ideo nec ille amor Dei est simpliciter necessarius, quoad exercitium. Magis autem videtur illa ratio procedere de amore amicitiæ Dei. Nam illo proprie diligitur Deus, ut ultimus finis propter se, et in quem omnia referuntur. Tamen ad hunc amorem non sufficit cognitio illa Dei, quæ in Angelo est per actum cognitionis sui, sed necessaria est altera, et perfectior cognitio Dei, ut supra explicavi. Unde etiam in hoc amore non est necesse, ut Angelus per eumdem actum diligat seipsum explicite, et in particulari : nam potest Angelus diligere Deum per puram benevolentiam ejus, ut supremi boni, et ultimi finis, non reflectendo specialiter supra seipsum, magis quam supra res alias. Ac denique potest quidem unico actu diligere se, et Deum ; Deum propter se, et se propter Deum, et tunc se diligit amore concupiscentiæ respectu Dei, et Deum amore amicitiæ, tamen hoc modo sicut se libere amat, et non ex necessitate, ita et Deum. Nullus ergo amor naturalis Dei est quoad exercitium necessarius. Quoad specificationem vero dici potest amor concupiscentiæ Dei necessarius modo supra explicato, scilicet, quantum est ex naturali inclinatione, et nisi quis ex adjunctis malis, etiam non esse desideret, nam tunc etiam poterit odio habere Deum, et nolle illum sibi, quia qui simpliciter non vult esse, nullum positivum bonum sibi vult, sed solum carere majori malo.

CAPUT VI.

UTRUM RES ALIAS CREATAS AMORE NATURALI, VEL ELECTIVO ANGELUS DILIGAT.

1. *Quæstionis explicatio.*—Inter res creatas, quædam rationis usu carent, aliæ rationales, seu intellectuales sunt. De prioribus nihil in particulari quæsivit D. Thomas in illa q. 60, sed de solis Angelis interrogavit, an unus Angelus naturaliter diligat alios sicut seipsum: sub Angelis vero hominem, ut rationalis est, et in gradu intellectuali cum Angelis convenit, ejusdemque finis est particeps, sine dubio comprehendit, ut patet, tum ex paritate rationis, quam adducit, tum quia in articulo tertio cum de solo Angelo quæsivisset, an diligat seipsum, in corpore de homine, et Angelo æque loquitur, et in articulo quarto sic inchoat. *Respon-*

deo, quod sicut dictum est, Angelus, et homo naturaliter seipsum diligit, etc. Igitur de reliquis creaturis ratione carentibus videtur D. Thomas supponere non diligi ab Angelo naturali dilectione: sed tantum electiva, de intellectualibus vero affirmat Angelum naturali dilectione amare alios Angelos.

2. *Angelus non diligit alias creaturas rationales necessario, quoad exercitium.*—Ut autem utraque pars breviter explicetur, suppono ex dictis dilectionem non dici naturalem, prout opponitur liberæ simpliciter. Nam certum est, unum Angelum non diligere alios necessario, vel necessitate quoad exercitium, vel etiam simpliciter quoad specificationem, sed tantum secundum quid. Primum patet, tum quia non est necesse, ut unus Angelus semper de aliis Angelis, vel de aliquo illorum cogitet, ut supra dictum est, et per se patet: quis enim potest illi hanc necessitatem naturaliter imponere? at sine cogitatione non est actualis amor, ergo nec talis amor potest esse quoad exercitium necessarius: tum quia etiam dum unus Angelus de aliis cogitat, non est necessarium, ut eos actu diligat, quia illud objectum non est summe bonum, aut in se omnem rationem boni continet, nec est objectum per se beatificans Angelum, nec ad bonum ejus est simpliciter necessarium, nec in actuali amore ejus est aliqua summa perfectio, in qua non possit aliqua ratio incommodi inveniri, ut intermitti non valeat: non est ergo talis dilectio necessaria quoad exercitium.

3. *Nec quoad specificationem absoluti: sed secundum quid.*—Imo neque quoad specificationem est simpliciter necessaria talis dilectio, quia licet Angelus per se, et ratione suæ naturæ præcise spectatus non sit dignus odio, nec sub ea ratione odio haberi possit, nihilominus ut D. Thomas in eodem articulo quarto docet, propter extrinsecas, et accidentales rationes, potest odio haberi: et ita mali Angeli odio prosequuntur homines, et alios Angelos, et possunt velle, illos non esse, non ex affectu vitandi majus eorum incommodum, sicut possunt desiderare non esse sibi ipsis, sed ex affectu mali ad ipsos, et ex displicentia, ut in Deo declaratum est, ergo non diligunt illos necessario quoad specificationem absolute, et simpliciter. At vero secundum quid recte dicitur unus Angelus diligere alios necessario quoad specificationem, quia per se, et ex vi naturalis unitatis, et similitudinis inter illos, non possunt se odio habere, sed potius diligere. Et in hoc sensu dilectio aliorum Angelorum dicitur naturalis, quia ex inclinatione naturali specialiter fundata in unitate, et convenientia naturali in tali gradu, oritur illa dilectio elicita, cum tanta determinatione, ut per se, et attenta sola ratione intrinseca diligendi, non possit tale objectum displicere, aut odio haberi. Quæ resolutio et explicatio constat satis ex dictis, et ex his, quæ in simili docet idem D. Thomas, 1 part., quæst. 82, art. 1 et 2, et 1, 2, quæst. 10, art. 1 et 2, et de Anima etiam tractatur.

4. *Dilectio electiva, et naturalis quo sensu accipiendæ apud D. Thomam.*—Ex quibus colligitur, cum D. Thomas, in d. q. 60, distinguit dilectionem electivam a naturali, ut membra sint convenienter opposita, dilectionem electivam vocare non solum illam, quæ libera est, sed quæ omni ex parte necessitate caret, ita ut nec sit necessaria quoad exercitium, neque quoad specificationem, nec simpliciter, nec secundum quid, seu attenta aliqua speciali inclinatione naturali. Etenim generaliter loquendo omnis dilectio libera, quatenus talis est, potest dici electiva. Nam licet proprio et rigoroso modo electio dicatur, quæ versatur circa bonum utile ut sic, seu quæ est medii propter finem, nihilominus omnis amor boni particularis, quatenus liber est, electivus est. Quia vel per illum amorem tale bonum alteri bono illi opposito præfertur, vel certe quia actus ille amandi carentiæ ejus præponitur: et ibi etiam includitur virtualis quædam electio, quatenus particulare bonum propter beatitudinem, vel propter universale, seu integrum bonum amatur, sicut pars naturaliter est propter totum, ut ex D. Thoma, d. q. 60, art. 2, et 1, 2, quæst. 1, art. 4, 5 et 6, colligitur. Ut ergo dilectio electiva a naturali adæquate distinguatur, oportet, ut cum majori rigore electiva dicatur, quæ omnem necessitatem excludit, ut explicatum est, nisi si quis dicat, eamdem dilectionem posse naturalem, et dilectivam vocari sub diversis respectibus, naturalem scilicet, ut est de bono propter seipsum, et ex speciali inclinatione naturæ, unde aliquam necessitatem participat, electiva vero prout est aliquo modo libera, et propter aliud, ut sensit Alensis, 2 part., quæst. 30 et 31, per totas; sed nihilominus deliberativa simpliciter dicetur, quæ nullo modo naturalis est, et ita videtur ex his articulis accipienda.

5. *Angelus juxta D. Thomam sola dilectione electiva diligit creaturas non intellectuales.* — Unde ulterius colligimus, ex mente D. Thomæ Angelum sola dilectione electiva diligere om

nes alias creaturas præter intellectuales; non enim alia ratione illas omisisse videtur, et de solis intellectualibus quæstionem movet, nisi quia supponit, Angelum non diligere alias creaturas naturali dilectione; quod potest in hunc modum explicari. Nam duplex est amor, ut dixi, scilicet amicitiæ, et concupiscentiæ. Prior non habet locum circa creaturas ratione carentes, teste Aristotele, 8 Ethic., c. 2, D. Thoma, 1, contr. Gent., c. 91, et dixi in relectione 1, de libertate divinæ voluntatis, sect. 2, num. 16. Et illa dilectio naturalis, qua unus Angelus alios amat, et hominem, circa res cæteras locum non habet. Solo ergo amore concupiscentiæ potest Angelus hujusmodi res diligere. Hic autem amor non est Angelo ullo modo necessarius, aut naturalis: quia extra Deum nihil sibi ex necessitate aliqua, seu naturaliter amat, quia a solo Deo naturaliter pendet, et cum illo solo potest esse beatus. Et ideo res irrationales, quas solo amore concupiscentiæ potest diligere, non naturali amore, sed pure electivo diligit. Imo quatenus alios Angelos amore concupiscentiæ diligere potest, non naturali amore, sed electivo diligit, propter eamdem rationem. Dices, necessarium omnino videri, ut omnis amor electivus ex aliqua inclinatione naturali procedat: nam, ut dixit D. Thomas, 1 p., q. 60, in dict. art. 2: *Naturalis dilectio principium est electivæ, quia semper id, quod pertinet ad prius, habet rationem prioris.* Ergo repugnat aliquam dilectionem ita esse electivam, ut non sit aliquo modo naturalis. Respondeo, id verum esse de inclinatione naturali ad bonum in communi, vel ad propriam beatitudinem. Nam sine dubio omnis amor concupiscentiæ ab hac inclinatione procedit, sed nihilominus talis amor non semper est ex peculiari inclinatione naturali ad tale objectum, seu ad talem rem determinatam, quod requiritur proprie ad amorem naturalem, ut explicavi.

6. *Solvitur objectio contra dicta in n. 2 et 3.* — Potest vero objici contra dicta, de amore unius Angeli erga alios, quod D. Thomas asserit, d. a. 4, q. 60, ad 3, hujusmodi amorem non posse ab Angelis malis removeri, *quin dilectionem,* inquit, *naturalem habeant ad alios Angelos: in quantum cum eis communicant in natura.* Respondeo, hæc verba non esse intelligenda de amore elicito, sed de naturali inclinatione, hæc enim sola ab eis removeri non potest, actus autem elicitus potest non haberi, imo et contrarius adesse potest, ut dixi. Vel si intelligantur de actu elicito, intelligenda sunt non absolute, sed conditionaliter, sed hypothetice : ut indicant verba illa, *in quantum communicant in natura.* Nam si unus Angelus velit actum voluntatis habere circa alium, quatenus in natura secum convenit, hanc præcisam rationem spectando, non potest circa illam versari, nisi diligendo, et ita non potest ab illo separari dilectio, ex suppositione quod velit circa tale objectum sub tali præcisa ratione operari. Absolute autem potest removeri, quia potest objectum illud, non ita præcisum, sed ut in re habet alias conditiones adjunctas, considerare, et hoc tantummodo per voluntatem circa illud versari, sic enim non solum non amare, sed etiam odisse poterit.

7. *Utrum Angelus unus naturaliter magis diligat quosdam Angelos, quam alios.—Tripliciter sumi potest major illa dilectio.— Respondetur in primo sensu.* — Ultimo solet hoc loco interrogari, an illo naturali amore, quo unus Angelus alios diligit, sit aliquis ordo, id est, an Angelus naturaliter plus diligat quosdam Angelos, quam alios, et an perfectiores, vel similiores magis diligat. Comparari autem solent amores, vel in bono volito alteri, vel in modo intentionis, vel in modo appretiationis, qui explicatur per hanc comparationem, si unum esset dimittendum, a quo difficilius removeretur voluntas. Quantum ad primam comparationem res est clara, quia hoc modo perfectiores diliguntur magis. Quia sic magis diligere, non est nisi majus bonum alteri diligere, naturali autem dilectione majus bonum amatur perfectiori Angelo, quia amatur illi perfectio naturalis, quæ in illo major est. Et sic Angelus magis diligit perfectiores se, quam seipsum, quia meliorem naturam, et perfectionem naturalem majorem illis vult. Verum est, in bonis accidentalibus, et adventitiis posse plura sibi diligere, vel etiam aliis. Sed hoc magis pertinet ad amorem electivum, quam ad naturalem.

8. *In secundo sensu.—In tertio sensu.*—De modo intentionis, quidam dicunt Angelum magis se, quam alios, et inter alios magis sibi similiores, quam perfectiores, quia ad se magis inclinatur, et consequenter etiam ad illos, qui majorem unitatem cum illo habent, et in hac unitate naturalis hic amor fundatur. Sed in hac conditione amoris non existimo esse ullum ordinem, quia Angelus naturaliter inclinatur ad operandum toto conatu, dum autem operatur toto conatu, cum æquali intentione operatur, et ideo non minori intentione diligit alios, quam se, nec inter alios magis si-

miles, aut perfectos quam cæteros. Item variatio in intentione non sumitur ex objecto, et consequenter, nec ex dignitate, vel alia conditione ejus, sed sumitur ex conatu potentiæ, quæ potest cum æquali circa majus, et minus objectum operari, et Angelus toto conatu operatur, quantum est ex se, nisi aliunde impediatur. In tertia item comparatione aliqui dicunt Angelum magis diligere similiores, propter rationem factam, quibus favet D. Thomas, dict. art. 4, ad 2. Sed oppositum fortasse probabilius est, quia perfectio objecti majoris æstimationis est : unde cum dicit D. Thomas id magis amari, quod est similius, intelligendum est cæteris paribus. Eo vel maxime quod iste amor ita est naturalis, ut sit etiam rationalis : at secundum rectam rationem magis amandus est, qui est perfectior in natura, ergo ad hoc etiam ratio naturalis inclinat. Denique potissima convenientia inter Angelos est in gradu intellectualis naturæ, et secundum illum magis gaudet inferior societate superioris, quam æqualis, et melius esse judicat, ut ille existat, ergo naturaliter etiam magis ad illum inclinatur.

CAPUT VII.

UTRUM VOLUNTAS ANGELI IN SUA PURA NATURA SPECTATA SIT LIBERA QUOAD SPECIFICATIONEM INTER BONUM HONESTUM, ET MALUM ILLI CONTRARIUM, SEU TURPE ; ID EST, AN SIT LIBERA AD ELIGENDUM UTRUMQUE, ET AD PECCANDUM CONTRA RECTITUDINEM NATURALEM.

1. *In voluntate angelica datur necessitas aliqua quoad specificationem.—Datur item libertas.*—In superioribus capitulis explicui libertatem Angeli, ut opponitur necessitati quoad exercitium : et obiter aliquem modum necessitatis quoad specificationem majorem, vel minorem attigimus, non tamen omnem indifferentiam voluntatis angelicæ, necessitati quoad specificationem, oppositam satis declaravimus, et ideo aliquid in præsenti addere necesse est. In quo duo ut certa supponere possumus. Unum est, dari in voluntate Angeli necessitatem aliquam quoad specificationem, vel simpliciter, ut circa bonum in communi, vel secundum quid, ut circa quædam particularia bona de se valde connaturalia, seu convenientia naturæ, ut satis expositum est. Alterum est voluntatem Angeli esse liberam quoad specificationem, et omni modo, in dilectione boni honesti particularis, quando illud non est connaturale, nec ex peculiari naturæ inclinatione procedit. Hoc enim genus indifferentiæ, ac libertatis circa aliqua objecta ad integram libertatem voluntatis necessarium est, ergo maxime circa bona honesta, quæ sunt maxime propria voluntatis, ut voluntas est. Nam si inter hæc bona hujusmodi indifferentiam non haberet, nulla esset ratio cur illam circa alia possideret. Denique a fortiori ex dicendis hoc amplius constabit. Quin potius addimus, suppositum hoc verum esse, sive tale bonum ametur per modum finis particularis per se honesti, ut est contemplari, orare, benefacere alicui, vel quid simile, sive ametur tanquam medium utile ad talem finem, quando inter plura talia media electio fit. Nam licet in hac electione maxime locum habeat absoluta indifferentia ab omni necessitate quoad specificationem, tam simpliciter, quam secundum quid, nihilominus eadem in intentione particularis finis invenitur, quia in illa electio unius præ alio invenitur, esto non sit propria electio propter aliud : quamvis etiam hæc virtute participetur, quatenus illud particulare bonum est pars boni communis, quia pars virtute propter totum amatur.

2. *Titulus quæstionis inculcatur.*—His ergo suppositis superest quæstio an voluntas Angeli sit ex natura sua omnino determinata quoad specificationem ad bonum honestum in communi, ac proinde non possit velle aliquid turpe relicto honesto, quod est quærere, an voluntas Angeli natura sua deficere non possit in moribus, ut pura ratione naturali regulantur, nec peccare, sed sit ἀναμάρτητος ut Græci Patres vocant, id est, impeccabilis. Quam quæstionem solent tractare theologi disputando de peccato Angelorum, quia vero communis est bonis Angelis, et ad naturalem eorum conditionem explicandam spectat, hujus loci propria visa est. Quocirca maxime præ oculis habendum est, hic non esse sermonem de Angelo in omni statu, nec de potestate peccandi contra præcepta supernaturalis ordinis, si ad illum elevetur, nam de illo statu infra tractandum est, et nunc supponimus Angelos de facto potuisse sic peccare : nam multi peccaverunt, et reliqui non peccando meruerunt, unde eamdem potestatem peccandi habuerunt, quod de Angelis creatis est certum : quid vero de possibilibus creaturis dicendum sit, postea inquiremus. In præsenti autem loquimur de Angelo in sola, ac pura natura spectato, et per naturalem cognitionem ac rationem operante, de quo longe diversa est ratio, quia naturalis co-

gnitio est regula magis proportionata voluntati in sua natura spectata. Et in hoc puncto nihil est revelatum: nec videtur aliquid certo colligi ex revelatis, et ideo variæ sunt theologorum opiniones.

3. *Prima opinio affirmans.* — Prima affirmat esse natura sua ita rectum in naturalibus, ut in eo ordine deficere non possit peccando, aut eligendo turpe, relicto honesto, ac proinde inter bonum honestum, et contrarium malum esse determinatum ad unum quoad specificationem. Ita opinatur Durandus, in 2, dist. 5, quæst. 1, num. 6, et dist. 23, quæst. 1, n. 7 et 8. Sequitur Capreolus in 2, dist. 2, art. 3, ad argumenta Durandi, et Cajetanus, 1 part., quæst. 63, art. 1, § *Circa consequentiam,* et idem sentit Ferrariensis, 3, contr. Gent., cap. 109, parum a principio, et inclinant plures moderni interpretes D. Thomæ. Et allegatur idem Doctor Sanctus. Quia in 1 part., q. 63, art. 1, in 3 argum., objecerat, non posse Angelum peccare, quia naturaliter diligit Deum. Respondet autem, naturale quidem esse Angelo diligere Deum ut auctorem naturæ, supernaturaliter autem converti ad Deum secundum quod est objectum beatitudinis, *a qua averti potuit peccando.* In qua solutione concedere videtur, non potuisse Angelum averti a Deo, ut auctore naturæ, ac proinde nec peccare in naturalibus. Et ita explicat in articulo tertio, peccatum Angeli per hoc, quod appetiit ultimum finem, ad quem virtute suæ naturæ poterat pervenire, advertens suum appetitum a beatitudine supernaturali. Capreolus etiam illum allegat in quæst. 16, de Verit., art. 2. Ibi tamen solum explicat peccatum Angeli per ordinem ad divinam regulam, a qua potuit deficere, quia potuit illam non considerare: non loquitur autem expresse de regula supernaturali, in solutione tamen ad quartum id indicat. Et eodem modo procedit 3, contr. Gent., cap. 110, respondendo ad argumenta capitis 108.

4. *Primum fundamentum propositæ opinionis.* — Ratione etiam fundatur hæc sententia primo, quia voluntas non potest deficere peccando, nisi præcedat in intellectu aliquis defectus erroris, vel inconsiderationis: sed in intellectu Angeli nullus defectus præcedere potest in cognitione rerum naturalium, ergo nec in ejus voluntate potest esse peccatum in tali materia. Major supponitur a dictis auctoribus ut certa, et ostenditur in 1, 2, in tract. de Peccatis. Minor autem videtur sequi ex dictis in libro præcedenti. Nam Angeli naturaliter, vel actu considerant omnia naturalia, quæ cognoscere possunt, ut quidam volunt, vel saltem quando aliquam rem naturalem considerant, perfecte illam intuentur cum omnibus proprietatibus, et circumstantiis ejus sive in ordine ad cognitionem tantum, sive in ordine ad operationem illam contemplentur. Ergo quoties appetunt rem naturalem, sine defectu erroris vel inconsiderationis intellectus illam appetunt, ergo non possunt in tali appetitu præcise spectato peccare.

Secundum. — Secundo Angelus naturaliter amat Deum super omnia, et necessario etiam quoad exercitium, ut est probabile, ergo saltem secundum illam sententiam non potest peccare in materia pure naturali. Probatur consequentia, quia omne peccatum est contrarium divino amori, ergo stante amore Dei super omnia impossibile et simul cum ipso esse peccatum, sed ille amor semper adest, ergo.

Tertium. — Tertio argumentatur Durandus quia corpora cœlestia in suo ordine ita sunt constituta, ut in sua naturali operatione deficere non possint, ergo et Angeli in suo ordine cum eadem perfectione, servata proportione, conditi sunt. Probatur consequentia, quia sicut cœlestia corpora sunt in supremo gradu corporum, ita Angeli in supremo gradu spirituum constituti sunt.

Quartum. — Quarto argumentari possumus, quia potuit Deus facere naturam, quæ nec peccare posset, nec vellet saltem in naturalibus. Ita enim ex Augustino, lib. 2 Gen. ad litt., cap. 7, refert Magister 1, dist. 44, c. 2. Ergo verisimile est talem fuisse angelicam. Probatur consequentia, tum quia natura angelica est in supremo gradu substantiarum possibilium, tum etiam, quia credibile est fecisse Deum gradus rerum in omni genere perfectiores.

5. *Secunda opinio extreme contraria.* — Secunda opinio extreme contraria dicit, Angelum in naturalibus non solum peccare posse, sed etiam non posse non peccare intra naturalem statum, et in ordine ad suum finem naturalem: si solis sui liberi arbitrii viribus, sine speciali gratiæ auxilio operari relinquatur. Hanc sententiam indicavit P. Vasquez in hac materia 1 p, q. 60, in Comment., a. 5, et eam consummavit 1, 2, disp. 192, cap. 3, n. 18 et 19. Illamque tenet Gregorius, 2, d. 29, q. 1, art. 1, concl. 2, ubi de homine in statu innocentiæ loquitur. Sed in secunda probatione conclusionis sermonem extendit ad Angelos, et

adducit Augustinum 12, de Civit., cap. 9, dicentem, non posse Angelos a Deo creatos se efficere bonos sine auxilio Dei, quod ipse de speciali auxilio gratiæ intelligit. Unde colligit, deficiente illo auxilio non potuisse esse bonos, sed malos. Et ad hunc modum adducit alia testimonia Augustini loquentis de hominibus, nam videtur eadem ratio. Et ita in hoc eodem modo de Angelis et hominibus loquitur Fulgentius, l. 2, ad Transimundum, c. 2 et 3. Rationem non affert Gregorius. Vasquez autem in hoc solum fundatur, quod voluntas angelica cum sit indifferens, et libera, pendet in sua bona operatione a cogitatione, et excitatione intellectus congrua ad sic volendum : hæc autem cogitatio quod sit congrua, vel non sit ad bene operandum, non est in manu ejus, sed a Deo præveniente pendet, Deus autem non tenetur magis dare cogitationem congruam, quam non congruam, et ideo quando dat congruam, specialem gratiam fecit, ergo sine tali auxilio non posset Angelus non peccare. Quam rationem, et plures alias latius ipse locupletat in 1, 2, disp. 189, putatque omnes eodem modo, de Angelis, ac de hominibus in quocumque statu procedere.

6. *Mediæ et veræ sententiæ.--Prima conclusio : Probatur primo ex ratione Patrum.* — Media tamen sententia vera est, ac dicendum primo, Angelum ita esse naturaliter liberum quoad specificationem ad bonum, vel malum morale intra ordinem naturæ volendum, ut in naturalibus peccare possit, si velit : ita docuit expresse Scotus, in 2, dist. 23, qu. unic., et Paludius 41, dist. 50, qu. unic., nu. 20. Malonius, in 2, dist. 6, disp. 1. Et de facto idem supponunt Ochamus, Gabriel, et alii infra citandi libro septimo, qui licet dicant posse Deum facere voluntatem rationalem impeccabilem, si faciat non liberam, non tamen posse facere liberam, et impeccabilem. Supponunt autem, omnes Angelos de facto creatos liberam habere voluntatem, et consequenter posse peccare in sua pura natura, et libertate considerati. Alii vero theologi, qui in universum, et absolute negant posse creaturam rationalem esse impeccabilem, indistincte loquuntur de peccato contra legem naturalem, vel supernaturalem, et ita huic favent sententiæ. Et eodem modo favent Patres dicentes creaturam esse peccabilem, eo ipso, quod ex nihilo facta est. Nam illa ratio etiam in Angelo creato in puris naturalibus locum habet, nam ex nihilo esset creatus, ergo mutabilis, et defectibilis in suo ordine, et gradu. Eo vel maxime quod fundamentum illius illationis, *est ex nihilo, ergo peccare potest*, cum proportione applicari potest ad peccatum contra legem naturalem, ut mox videbimus.

7. *Probatur secundo.* — Secundo possumus argumentari ex factis dæmonum, quia multa peccant contra rationem naturalem, nam mentiuntur, decipiunt, inducunt ad omnia mala contra legem naturæ, odio habent proximum. Dices, aliam esse rationem de dœmonibus, aliam de Angelis in pura natura spectatis. Nunc enim hoc posteriori modo illis loquimur, et in eo statu nulla haberent incentiva, vel motiva ad peccandum contra legem naturalem. At vero in statu damnationis habent hujusmodi motiva, et incentiva altioris ordinis, quatenus privantur supernaturalibus bonis, et extraordinario modo affecti sunt. Unde nunc veluti passione vehementissima ducuntur, et secundum mentem excæcantur, et errant judicando sibi esse conveniens, quod revera non est, quibus omnibus in pura natura carerent. Quocirca juxta responsum hoc limitanda erit contraria sententia, quod Angelis sit impossibile velle aliquid contra rationem naturalem, non simpliciter, sed cum hoc addito, seu limitatione, scilicet, nisi sit in præternaturali statu constitutus, in quo habeat incitamenta superioris ordinis, quæ illum ad omnes leges rumpendas impellant, et quasi compellant. Sed contra hoc instatur, quia licet verum sit, Angelos in pura natura non habere occasiones tam graves peccandi in tali materia, nihilominus non inde sequitur, sine illis occasionibus non potuisse in eadem materia peccare. Imo oppositum videtur fieri valde probabile. Nam inde colligimus aliquod objectum turpe, et contra rationem naturalem esse amabile a voluntate Angeli sub aliqua alia ratione boni, vel convenientis per facultatem ejus naturalem, ergo tale objectum est comprehensum sub adæquato objecto voluntatis angelicæ : ergo etiam sine illis extraordinariis occasionibus, vel motivis status damnationis, esset Angelo simpliciter possibile velle illud objectum, et ita peccare contra rationem naturalem. Probatur consequentia, quia illa ratio convenientiæ, aut bonitatis posset in tali objecto esse, et considerari, ac proponi voluntati extra illum statum, ergo posset voluntas pro sua libertate illud objectum velle.

8. *Probatur tertio.* — Tertio explicatur in hunc modum. Nam dupliciter potest intelligi peccatum intra ordinem naturæ, seu contra rationem naturalem. Primo si sit contra præ-

ceptum positivum in materia ordinis naturalis, ut sunt inter homines leges civiles, aut de actibus externis mere naturalibus : nam qui hæc præcepta violat, intra ordinem naturæ peccat, quamvis immediate non agat contra rationem naturalem, quia saltem mediate ab illa recedit. Secundo modo peccatur in hoc ordine, immediatius violando præcepta ipsa naturalia. Uterque autem modus videtur posse in Angelo naturaliter inveniri. Prior explicatur, quia Angelus est capax directionis per regulam superioris voluntatis, vel Dei, ut est auctor naturæ, vel superioris Angeli, ut indicat D. Thomas 3, cont. Gent., cap. 109, quia etiam inter Angelos est ordo subjectionis inferioris ad superiorem. Nec videtur esse supra ordinem naturalem, quod Deus ponat aliquod præceptum positivum Angelis, quasi constituentibus unam rempublicam angelicam, cujus princeps esset Deus, etiam ut auctor naturæ : et quod ordinem, ac subjectionem, et prælationem inter eos institueret, in ordine tantum ad finem naturalem, sine ordine gratiæ, et gloriæ supernaturalis, ergo pro libertate sua possint talia præcepta servare, vel transgredi, eo ipso quod regulam extrinsecam suæ voluntatis haberent, ad quam pro sua libertate possent conformari, vel ab ea deflectere. Et eadem ratio est de ipsis præceptis legis naturalis, nam illa etiam respectu cujuscumque Angeli habent vim obligandi per modum legis, quatenus in voluntate divina nituntur : sed Angelus potest non conformari huic regulæ in volendo, nec illam suis actibus applicare, nihil enim est, quod illum ad hoc necessitet, ergo potest etiam pro libertate sua in observatione præceptorum naturalium deficere.

9. *Probatur quarto.*—Quarto probatur, quia sola libertas voluntatis creatæ est sufficiens causa peccandi, sed hæc libertas invenitur in naturalibus, ergo illa sufficit, ut in illa etiam materia posset Angelus sibi relictus peccare. Minor cum consequentia sunt notæ. Major probatur primo ex Hieronymo, epistol. 146, ad Damascen., de Filio prod., circa finem, dicente: *Solus Deus est in quem peccatum non cadit, cætera cum sint liberi arbitrii in utramque partem possunt suam flectere voluntatem*, et Ambrosius, lib. 5, de Fide, cap. 6: *Omnis creatura*, inquit, *mutabilis est, sed non mutabilis Dei Filius. Omnis creatura accidentia boni, et mali recipit juxta suæ capacitatem naturæ, eamdemque decessionem sentit.* Et similia repetit libr. 1, de Spiritu sancto, cap. 4. Et Augustinus, lib. 12, de Civit., cap. 1 et 6, ubi voluntatem creatam dicit esse mutabilem ad malum, eo ipso, quod de nihilo facta est, et hanc putat esse sufficientem rationem ejusmodi mutabilitatis. Et idem habet, lib. 3, contra Maxim., cap. 12, et Anselmus, lib. 2, *cur Deus homo*, cap. 10, et alii Patres, quos in libro septimo, in principio referemus. Hæc autem ratio etiam habet locum in Angelo creato in puris naturalibus, quia esset ex nihilo factus, et haberet mutabilem libertatem.

Peccabilitatis fundamentum. — Evasio. — Impugnatur. — Item omnia media, in quibus nititur illud principium, quod libertas voluntatis creatæ sit sufficiens principium peccandi, habent locum in ordine etiam naturali. Unum est, quod voluntas facta ex nihilo, nec est regula suæ actionis, et rectitudinis, neque habet infallibiliter conjunctam illam regulam. Quod est potissimum fundamentum, quo D. Thomas utitur in hac materia, habetque locum in Angelo in pura natura conditio, et ad finem naturalem ordinato. Nam quoad priorem partem manifestum est, Angelum nunquam esse sibi regulam, quia semper habet superiorem DEUM et quia non seipsum, sed DEUM, ut finem ultimum suarum actionum respicere debet. Quoad alteram partem probatur, quia regula bene operandi est divina voluntas, quam Angelus in pura natura sumptus, non necessario nec semper haberet conjunctam. Dices illam regulam esse remotam, proximam autem esse lumen rationis per quod illa proponitur, et hanc regulam rationis semper esse Angelo conjunctam. Sed contra hoc est primo, quia licet sit semper conjuncta in actu primo, non tamen in actu secundo, et hoc satis est, ut sine tali regula in actu secundo applicata, possit Angelus operari, et consequenter deficere peccando. Et hoc etiam deducitur ex eo, quod Angelus est ex nihilo factus, nam inde habet quod non sit purus actus, et consequenter, ut non sit semper in actuali consideratione illius regulæ, a qua suarum actionum honestas, et rectitudo pendet, et consequenter ut sine illius applicatione possit operari, ac subinde peccare.

10. Secundo hoc maxime urget in ordine mere naturali, quia licet divina lex seu voluntas sit regula naturalis rectitudinis, non est tamen adæquata ratio volendi creatæ voluntati. Nam potest moveri ad volendum ex ratione proprii commodi, seu boni sibi convenientis, in quam rationem potest Angelus maxime intendere, sed huic rationi potest esse conjuncta turpitudo, et defectio a divina regula naturali, ergo potest Angelus pro suo arbitrio discedere

a tali regula, seipsum inordinate amando, et volendo sibi aliqua bona sine regula honestatis. Tertio, hac ratione potest Angelus peccare deficiendo a supernaturali fine, et ordine, ut infra videbimus, sed non potest deficere a supernaturali rectitudine, quin simul a rectitudine naturali deflectat, quia postquam supernaturalis ordo sufficienter propositus est, ipsa ratio naturalis dictat, non esse ab illo deviandum. Unde omne peccatum contra supernaturalem ordinem supponit, vel includit defectum aliquem in recto usu naturalis rationis, et arbitrii, ergo eadem ratione potest idem defectus in latitudine finis naturalis committi, vel non plene considerando omnia necessaria ad honestatem, vel non recte eligendo, sequendo potius motivum proprii commodi, quam justitiæ.

11. *Respondetur ad fundamenta oppositæ sententiæ.—Ad auctoritatem D. Thomæ, in n.* 3.— Ultimo magis hoc declaratur solvendo motiva partis oppositæ. Et imprimis ad D. Thomam respondeo, in hoc puncto nunquam satis mentem suam explicasse : si autem considerentur rationes, et discursus, quibus ostendit Angelos potuisse peccare, tam in 1 p., q. 63, a. 2, quam 3, contra Gent., c. 109, et in q. 16, de Malo, et aliis locis, revera procedunt simpliciter de natura angelica secundum se spectata, et ex vi suæ naturalis imperfectionis. Aliquando vero explicat magis D. Thomas hanc potentiam peccandi Angelorum, per ordinem ad finem supernaturalem, quia specialiter loquitur de Angelis, prout de facto procreati sunt, et a fine suo defecerunt : nunquam tamen hujusmodi Angelorum mutabilitatem ad illum statum, seu finem supernaturalem limitat.

12. *Ad primum argumentum contrarium in n.* 4. — Ad primam rationem, Scotus et alii non admittunt illud principium, quod voluntas creata non possit peccare, sine præcedente defectu in intellectu, quia stante quacumque consideratione in intellectu, extra visionem beatam voluntas non necessitatur quoad exercitium ex inclinatione alicujus particularis boni, et hoc videtur satis esse, ut possit peccare sine prævio defectu intellectus, vel non eligendo quod debet, vel eligendo quod non debet. Quæ sententia fortasse improbabilis non est. Sed quia contraria est magis recepta, et saltem loquendo moraliter, ita contingit, ut voluntas nunquam deficiat, nisi prævio, vel concomitante defectu intellectus, illam communem sententiam admittimus, et dicimus posse Angelum intra ordinem naturalem aliquid velle cum defectu intellectus saltem actualis inconsiderationis. Quoniam Angelus non omnia, quæ potest considerare, semper actu considerat, neque omnia, quæ considerat, cum æquali applicatione, et attentione considerat, quia totum hoc pendet ex libera ejus voluntate, et ita potest magis, vel minus, vel plura, vel pauciora, de re quam cogitat considerare. Unde non est necesse, ut quoties aliquid vult, vel operatur actu, consideret omnes rationes boni, aut mali, commodi, aut incommodi, quæ in illo affectu, vel opere inveniri possunt. Quapropter argumentum illud potest fortius retorqueri. Nam Angelus considerata potentialitate sui intellectus in ordine ad actum secundum, et dependentiam, quam in applicatione illius habet a libera voluntate potest inconsiderate operari, ergo potest etiam peccare, sola ejus naturali conditione spectata.

13. *Ad secundum.*—Ad secundum de amore Dei super omnia respondemus negando assumptum, nam loquendo de amore Dei propter seipsum, seu amicitiæ excellentis, et super omnia probabile non est Angelum ex natura sua necessitari ad hujusmodi amorem, præsertim quoad exercitium, ut supra probatum est in capite quinto. Et certe ratio illa, si valida esset, non solum probaret de peccato contra legem naturæ, sed absolute de omni peccato : quia simpliciter, et de omni peccato probabilissimum est, eum, qui actu eligit Deum super omnia ut auctorem naturæ, non posse simul illum graviter ostendere sub quacumque ratione, quia talis amor repugnat omni peccato saltem ex eo capite, quod omne peccatum etiamsi proxime sit contra ordinem supernaturalem, consequenter etiam est contra rationem naturalem : et quia nemo sua voluntate avertitur a fine supernaturali, quin etiam a naturali avertitur, ut ex 1, 2, suppono.

14. *Ad tertium.* — Ad tertium sæpe respondet D. Thomas in citatis locis esse dissimilem rationem, nam corpora cœlestia non habent dominium suarum operationum, et ideo ab intrinseco non possunt deficere in suis operationibus, sicut possunt Angeli. Nihilominus addo, quia cœli entia creata sunt, etiam deficere posse modo agentibus naturalibus accommodato. Duplices enim operationes in cœlis possunt considerari. Quædam ab ipsis active procedunt, et in his licet ex se non agant cum defectu, quia naturaliter agunt quantum possunt, et eorum virtus propter incorruptibilitatem non minuitur, nihilominus ex defectu ma-

teriæ, vel concursu, et oppositione aliarum causarum interdum deficiunt. Alia item sunt opera cœlorum, ad quæ ipsi tantum passive se habent, quæ non sunt propria opera, sed motus eorum, et in his non habent ex se peculiarem determinationem, ut deficere possint, vel non possint, sed juxta conditionem extrinsecam sui motoris aguntur. Et quia in eo motu a divinæ providentiæ dispositione principaliter pendent, ideo in eo motu non deficiunt. Nam Deus propter bonum universi, ad quod illi motus ordinantur, ita illos disposuit, ut non deficerent, nisi tempore, et modo ab ipso definito.

15. *Ad quartum, quid nonnulli respondeant.* — *Refelluntur.* — *Vera responsio.* — Ad quartum, in quo sumitur, non implicare contradictionem dari creaturam intellectualem impeccabilem in naturalibus, quidam ex scholasticis sub distinctione respondent. Dicunt enim posse Deum creare voluntatem sua natura determinatam ad unum bonum volendum, quia non videtur implicare contradictionem, quod sicut nostra voluntas est derminata ad bonum in communi, ita fiat aliqua determinata ad tale bonum in particulari, sive illud sit bonum honestum in communi, sive aliquod particulare. Et hoc modo concedunt, posse Deum facere creaturam rationalem impeccabilem in naturalibus. De voluntate autem creata, et libera negant posse fieri impeccabilem, etiam in naturalibus. Ita distinguunt Gabriel et Major, in 1, dist. 23, et sequitur Malonius supra. Mihi autem videtur esse inutilis distinctio : et in priori membro involvi repugnantiam. Quia si creatura vere est rationalis, et intellectualis, voluntas ejus necessario est natura sua libera : unde licet DEUS per potentiam suam possit illam ab extrinseco determinare ad unum, non potest facere, ut ex natura sua, et ab intrinseco sit ita determinata. Quia adæquata origo, et radix libertatis est intellectus, seu rationalis cognitio, ergo appetitus, qui sequitur rationem, naturaliter est universalis, et indifferens ad omne bonum, ac subinde liber, ergo repugnat appetitum rationalem non esse natura sua liberum, et hoc probant omnia, quæ de libertate Angelorum capite secundo diximus. Unde Damascenus et alii Patres ibi allegati hanc putant esse evidentem consecutionem, *Est rationalis, ergo libera.* Ad argumentum ergo negatur assumptum. Nam licet DEUS possit facere Angelum, vel hominem, qui ex gratia sit impeccabilis, vel nunquam peccet : non tamen qui ab intrinseca natura sit impeccabilis. Nec Augustinus ibi citatus usus illis verbis est, *ut peccare non possit;* sed cautissime dixit, potuisse facere naturam, *quæ nunquam velit peccare, et quæ posset non peccare, et nihilominus peccare velit,* et priori modo dicit fecisse illam in Angelis sanctis, posteriori autem in homine, et in cæteris Angelis : nunquam vero condistinxit naturam, quæ non possit peccare, ab illa, quæ potest. Et quando ita distinxisset, sicut citat Magister, intelligendus esset de natura, quæ per gratiam non possit peccare.

16. *Secunda conclusio. — Ad cogitationem congruam naturalem semper semet excitare Angelus valet.* — Secundo principaliter dicendum est, Angelos ita esse natura sua indifferentes inter bonum, et malum honestum, ut facile possint semper eligere, quod honestum est, ac subinde in materia naturali facile etiam possint per liberum arbitrium cum generali Dei concursu cavere omne tale peccatum. Nam (ut ex Nazianzeno, oratione 3, contra Julianum, Elias Cretensis ait) *Angelus ægre vertitur in vitium.* Et hoc probat fundamentum prioris opinionis. Nam Angelus in pura natura spectatus non dicitur passione, nec habet internam pugnam diversorum appetituum, nec errore decipitur, facileque potest omnia considerare, quæ ad recte agendum sufficiant, ergo potest etiam ille velle, et semel, ac iterum, et semper : quia non est illi difficilior perseverantia, seu multiplicata operatio uniformis, quam unica, vel momentanea voluntas. Sed de hac re in materia de Gratia, libro primo, latius actum est, ubi de fundamento illius sententiæ, scilicet necessitate cogitationis congruæ late diximus. Ubi ostendimus talem cogitationem congruam intra ordinem naturæ esse quidem beneficium naturale, non vero esse auxilium ad ordinem gratiæ pertinens. Nunc vero addo, speciale esse in Angelo, et in hoc hominem superare, quod Angelus, intra ordinem naturæ loquendo, potest in se excitare cogitationem sufficientem ad operandum, et per liberum arbitrium illi consentire, et consequenter facere, ut talis cogitatio congrua sit. Nam, ut supra dixi, unicuique Angelo naturale est seipsum actu semper cognoscere; et intueri, cum omnibus speciebus, quas in se habet, et hac supposita naturali cognitione posse se libere ad hanc cogitationem, vel illam applicare, neque in hoc pendere ab extrinseca determinatione auctoris naturæ, sed ab intrinseco se determinare ad primam cogitationem non naturalem. Unde fit, ut consequenter possit

voluntarie ab illa transire ad aliam, et ita perpetuo moveri per suas naturales facultates cum generali concursu DEI. Ergo in rigore nulla excitatione naturali indiget, quæ ipsius arbitrium antecedat, et omnino ab extrinseco sit, aut propriam rationem gratiæ etiam ordinis naturalis habere possit.

17. *Id confirmatur amplius.* — Declaratur, quia illa prima cogitatio, et intuitio sui ipsius non est beneficium distinctum a beneficio creationis, prout hoc includit omnia, quæ ipsam creationem naturaliter comitantur. Reliquæ vero cogitationes, quæ postea succedunt omnes sunt voluntariæ. Quod si dicas, posse Deum alias bonas, et congruas cogitationes Angelo immittere, ut bonum morale ordinis naturalis operetur; respondeo, posse quidem id facere, tamen illas cogitationes non esse simpliciter necessarias Angelo ad non peccandum intra naturæ ordinem, quia tam perfectus et ordinatus in suis potentiis creatus est, ut si bene illis uti velit, possit sine naturali defectu id facere. Unde etiam addo, illud providentiæ genus, dandi, scilicet, illas cogitationes libertatem ejus prævenientes, non esse debitum naturæ angelicæ, nec in generali, nec in particulari spectatæ, ac proinde non dari tales cogitationes Angelis, nisi in ordine ad providentiam supernaturalem, et ordinis gratiæ, ut in libris quinto et sexto, dicemus. Nec Augustinus, d. l. 12, de Civ., cap. 9, recte in contrarium allegatur: tum quia loquitur de amore Dei, quo Angeli sanctificati sunt, qui amor est supernaturalis: tum quia etiamsi abstracte, et generaliter intelligatur, verissime dicit omnem bonam voluntatem Angeli esse in eo a Deo factam, sed cum proportione: quia supernaturalis est a Deo ut auctore gratiæ, naturalis vero est ab eodem, ut auctore naturæ. Et ex discursu ejus constat non amplius intendere, sic enim in principio ait: *Si dixerimus nullam esse efficientem causam, etiam voluntatis bonæ, cavendum est, ne voluntas bona bonorum Angelorum non facta, sed Deo coæterna esse credatur. Cum enim illi facti sunt, quomodo illa non esse facta dicitur?* Quæ ratio solum probat voluntatem bonam habere Deum factorem, vel ut naturæ auctorem, vel ut gratiæ cum partitione accommoda. Unde quod inferius ait: *Si autem boni Angeli fuerunt prius sine bona voluntate, eamque in seipsis Deo non operante fecerunt, ergo meliores a seipsis, quam ab ipso facti sunt? absit.* Eisdem modis, scilicet, vel de bona voluntate charitatis, quæ sola facit personam meliorem, seu simpliciter bonam, vel cum dicta partitione accommoda intelligendum est. Et potest optime, nam solum concludit: *Profecto, et bonam voluntatem, qua meliores essent, nisi operante adjutorio creatoris habere non possent.* Postea vero in reliqua parte capitis incidenter loquitur de dilectione charitatis, et gratiæ, ut postea libro quinto, latius videbimus.

CAPUT VIII.

UTRUM ANGELUS IN PURA NATURÂ EXISTENS VENIALITER PECCARE POSSIT.

1. *Angelus potest eligere minus bonum. — Difficultas hujus capitis.—Responsio D. Thomæ ex sententia quorumdam.* — Circa resolutionem præcedentis capitis, duo gravia dubia occurrunt, quæ in libris quinto et septimo, necessario sunt ex professo tractanda in ordine ad statum, in quo Angeli creati sunt: non tamen possunt in præsenti omnino omitti in ordine ad statum mere naturalem angelicæ naturæ: et ideo in hoc, et sequenti capite breviter expedientur, quantum hic locus postulat, reliqua in prædictum locum remittendo. Primum est, an indifferentia ad eligendum bonum, vel malum, quam habet Angelus in pura sua natura spectatus, eamdem habeat, ad eligendum inter magis, et minus bonum, et inter grave, ac leve malum. Et quidem in bonis nulla occurrit dubitandi ratio, quia minus bonum, minus distat a bono meliori, quam malum a bono distat. Ergo si Angelus est liber ad eligendum id, quod est malum simpliciter, relicto bono, multo magis in electione minoris boni eamdem libertatem habebit. Et ex generali ratione libertatis id est evidens. Unde etiam Deo suo modo libera est electio inter inæqualia bona, licet malum simpliciter velle non possit. In malis autem inæqualibus occurrit specialis difficultas, quia si Angelus posset eligere minus malum, posset etiam venialiter peccare, volendo, scilicet, rem turpem in levi materia, ut mentiri, loqui otiose, vel quid simile. Quæ difficultas petit quæstionem, quam tractat D. Thomas, 1, 2, q. 89, art. 4, an Angelus possit venialiter peccare: ubi ipse defendit non posse. Et rationem reddit, quia Angelus non fertur ad ea, quæ sunt propter finem ultimum, nisi actu ea intendendo propter ultimum finem. Unde si ultimus finis bonus sit, Angelus non errabit in medio, et ita nihil peccabit: si vero ultimus finis sit malus, actus erit peccatum mortale ex intentione finis, etiamsi fortasse objec-

tum proximum, seu materia ejus sit levis. Et hanc sententiam defendunt Thomistæ communiter, et videntur loqui de Angelo in omni statu. Et idem docuit Alensis, 2 p., q. 97, in 4, art. 3.

2. *D. Thomæ responsio non est pro instituto hujus capitis.* — Verumtamen D. Thomas aperte loquitur de Angelis bonis, et malis prout nunc sunt in statibus beatitudinis et damnationis. Et in argumento *sed contra* videtur etiam loqui de illis, prout fuerunt in statu creationis, seu viæ, quo modo etiam loquitur Alensis. Nos vero nunc ab omnibus his statibus abstrahimus, et de illis aliquid dicemus in libro quinto et sequentibus. Nunc vero loquimur de Angelo in pura natura spectato, et utente sua libertate mere naturali cum generali influentia Dei. Et sic distinguimus duos modos peccandi venialiter, scilicet ex imperfecta deliberatione, seu per subreptionem, et ex levitate materiæ, vel objecti cum perfecta deliberatione, et cognitione.

3. *Prima conclusio probatur contra quosdam.* —*Indeliberatio in homine unde oriatur.* — Dicimus ergo primo, Angelum non esse capacem venialis peccati ex surreptione, seu indeliberatione. Non desunt moderni, qui hoc in dubium revocent : sed mihi videtur certum cum aliis melius sentientibus. Ratio est, quia intellectus angelicus non potest ab objectis immutari, et ad cogitationem aliquam necessitari, ergo non potest in intellectu Angeli excitari cognitio subreptitia, ergo nec in hujus voluntate potest insurgere surreptitius motus, quia hic non oritur nisi ex cogitatione prævia non volita. Unde in nobis motus surreptitiæ voluntatis ortum habet a sensibus, qui media phantasia excitant intellectum ad cogitandum aliquid, quod voluntatem subito movet, priusquam deliberare possit, vel rationem ad hoc applicare : Angelus autem non ita procedit, sed habet naturalem cognitionem sui, suarumque specierum, a qua cogitatione naturali, immediate non movetur voluntas nisi ad amorem sui honestum, et rationi consentaneum. Ad cogitandum vero de aliis objectis voluntas plena libertate applicat intellectum, ideoque cum eadem plena libertate vult, vel non vult, quidquid postea intellectus cogitando repræsentat. Non est ergo ibi locus surreptioni. Præsertim quia non indiget Angelus tempore, ut perfecte cogitet, quando per voluntatem applicatur : at vero in nobis motus voluntatis non est indeliberatus, id est, imperfecte liber, nisi quando perfecta cogitatio, et animadversio non est in nostra potestate : cum ergo in Angelis non sit hæc impotentia, non possunt propter indeliberationem a gravi culpa excusari: si alioqui ex objecto, et materia peccatum grave sit.

4. *Instantia contra probationem conclusionis.* — Solum posset instari : quia licet hæc ratio procedat, quando Angelus tantum ab intrinseco (ut sic dicam) se applicat ad cogitandum, tamen interdum applicatur per locutionem alterius, et nunc non videtur procedere eadem ratio, quia unus Angelus prævenitur et excitatur ab alio per locutionem, ergo in naturalibus tantum rem considerando, potest unus Angelus tentare alium, et suasione prava illum excitare, ergo hoc modo non repugnabit esse in Angelo motum aliquem pravum per surreptionem, et priusquam perfecte deliberare possit. Et confirmatur, quia videtur hoc posse contingere, non solum per suggestionem et suasionem directam ad malum, sed etiam per occasionem tantum, supposita locutione, de re non mala. Ut si unus Angelus loquatur alteri de re bona vel indifferente, et in audiente suboriatur suspicio, quod loquens mentiatur, et quod se velit seducere, aut ad malum inducere : vel si insurgat aliquis motus odii, vel quid simile. Item hoc modo cum Angelis proponatur fides, poterunt in illis oriri motus subiti contra fidem.

5. *Respondetur ad proximam instantiam.*— Respondetur nihilominus, etiam hoc modo non posse esse in Angelis motus subreptitios. Nam, ut supra dixi, per locutionem solum movetur, et necessitatur Angelus, ut species ab altero impressas in se videat, quæ cogitatio non est proprie subreptitia, quia non est capax libertatis, sed est mere naturalis, et in suo ordine est perfecta, et qualis esse debet. Unde non movet voluntatem, aliquam necessitatem illi imponendo, sed in libera ac plena potestate voluntatis Angeli est uti illa specie, vel non uti, ad intelligendum et considerandum quid alter loquatur, et tunc etiam perfecte considerare potest : ideoque quidquid postea ex vi illius locutionis vult, judicat, aut facit, plena libertate facit. Atque ita nullum habet motum subreptitium : nec ex eo capite a peccato lethali excusabitur, si alias vel odium, vel judicium temerarium, vel si dubitatio de re per locutionem proposita, sit ex genere suo et ex materiæ gravitate peccatum mortale. Quod quidem in objectis ordinis naturalis satis perspicuum est : in supernaturalibus autem infra libro quinto magis explicabitur : nunc satis sit dicere, supernaturalia infundi modo naturæ

accommodato. Unde cum Angelo revelatur fides, perfecte, et in uno momento tota ratio credibilitatis ejus proponitur, et ideo licet simul cognoscere possit omnes rationes naturales, quæ in re proposita difficultatem facere, aut de se dubitationem inducere possunt: nihilominus non potest ipse dubitare per surreptionem, sed si dubitationi consentiat, ex sufficienti libertate consentiet, et graviter peccabit: et ita nunquam potest peccatum veniale per surreptionem in Angelo probabiliter cogitari: an vero dubitare possit, in libro septimo dicemus.

6. *Secunda conclusio contra quosdam Thomistas, Cajetanum, etc.* — Dico secundo. Cum perfecta deliberatione non repugnat Angelum in pura natura spectatum venialiter peccare. Ita tenent multi ex modernis theologis, in 1, 2, quæst. 89, art. 4. Ubi Cajetanus et aliqui Thomistæ oppositum sentiunt, quia D. Thomas idem sentire videtur. Sed, ut dixi, fortasse D. Thomas solum locutus est de Angelis bonis et malis, prout nunc sunt in suis statibus, vel etiam prout de facto sunt conditi in statu gratiæ: nam probabile est ita fuisse a Deo conditos et gubernatos, ut nullus eis fuerit locus peccandi venialiter, ut inferius explicabimus. Nihilominus per se spectando vires naturales liberi arbitrii Angeli, et secludendo specialem Dei providentiam circa illum, non apparet cur non possit Angelus peccare venialiter. Sic enim argumentor: Angelus potest prave eligere in materia gravi, ergo et in materia levi, vel ex sua specie, ut est mendacium, vel ex quantitate materiæ, ut est levis violentia injusta alteri facta, vel detractio levis. Sed potest Angelus facere hanc electionem in levi materia sine circumstantia mortaliter aggravante: ergo sic facta erit tantum veniale peccatum, ac subinde potest hoc modo Angelus venialiter peccare. Primum antecedens in præcedenti capite probatum est. Et ibi adducta probant primam consequentiam, quia indifferenter procedunt de electione prava, et nulla est ratio cur locum habeant in materia gravi, et non in levi: imo a fortiori ex majori concluditur minus. Et ita qui negant posse Angelum venialiter peccare, non hoc negant : sed dicunt necessario adjungere circumstantiam mortaliter aggravantem.

7. *Ex circumstantia personæ non fit necessario in Angelis de veniali mortale. — Nec ex circumstantia modi.* — Contra hoc ergo probatur propositio subsumpta. Nam inquiro, quænam sit hujusmodi circumstantia, quæ necessario tali electione adjungatur. Tres enim excogitari tantum possunt, scilicet conditio personæ, modus peccandi, et finis. Nam circumstantia quid, vel quantum, quæ ex parte materiæ est valde intrinseca, supponitur levis, cæteræ vero sunt valde extrinsecæ, ut est instrumentum, auxiliator, tempus, ac locus, quæ in Angelis secundum se spectatis vix locum habent, præsertim in ordine ad moralem modum operandi. Ex primis autem tribus circumstantiis, in persona Angeli nihil invenitur, unde peccatum de se veniale fiat mortale: quia sola perfectio naturalis Angeli ad hoc non sufficit, cum neque gratiæ dignitas sufficiat, et in eo per se nihil aliud invenitur. Deinde in modo peccandi Angeli nihil considerari potest nisi perfecta cognitio, et libertas. Unde fit, ut sine ignorantia, vel passione peccet: sed hoc etiam non aggravat infinite malitiam actus, ut per se notum est. Unde quod quiddam dicunt, semper peccare ex contemptu, vel sine incentivo peccandi, valde frivolum est, quia incentivum peccandi potest esse sola inferior bonitas in objecto inventa, et carentia alterius incentivi, non solum non aggravat, sed etiam est impertinens. Contemptus vero frustra cogitatur, quia nihil est, quod necessitet Angelum ad contemnendum proprie, ac formaliter, sicut in tractatu sequenti de homine in statu innocentiæ iterum dicemus.

8. *Neque tandem ex circumstantia finis —Id ostenditur primo.*—Hinc ergo D. Thomas hanc necessitatem reduxit ad circumstantiam finis ultimi, quia Angelus semper operatur propter ultimum finem: sicut cognoscit in principiis conclusiones. Sed contra hoc instamus, quia talis circumstantia non videtur necessaria simpliciter, et ex natura rei. Primo, quia nec æquiparatio voluntatis, et intellectus videtur adæquata, quia majorem connexionem habet conclusio cum principiis, quam particularis finis cum ultimo, quia illa prior est ab intrinseco necessaria, hæc vero posterior est voluntaria, et pendens ex libertate operantis. Nec etiam id, quod in exemplo sumitur, semper est necessarium, quia non cogitur Angelus semper cogitare de principiis primis quoad cognitionem, seu quoad resolutionem ultimam, quoties veritatem alicujus propositionis videt, præsertim si illam intuitive videat, ut supra dictum est, ergo quando cogitat de objecto particulari bono sub aliqua ratione per se amabili, non est necesse, ut de ultimo fine suo cogitet, nec de ordine unius ad alterum, ergo potest hoc modo velle aliquid bonum inferioris ordinis, ut propriæ

delectationis, vel commodi, sine alia relatione ad ultimum finem.

9. *Ostenditur secundo.*—Secundo quia potest Angelus peccare mortaliter sine formali relatione ad ultimum finem: duobus enim modis potest dici Angelus vel homo constituere ultimum finem in objecto amato: uno modo formaliter judicando illud esse summum bonum suum, et verum finem ultimum, et ita illud referendo; et sic non constituit Angelus finem ultimum in creatura, quando primum mortaliter peccavit, quia aliter per errorem contra rationem naturalem peccaret: alio modo dicitur amari aliquid ut ultimus finis implicite et virtute, quia amatur contra præceptum Dei, et propter illud amicitia Dei contemnitur, et hoc fit peccando mortaliter: nihilominus tamen in modo amandi, seu volendi illud objectum amatur, ut particularis finis, sine formali relatione ad ultimum finem, et ita peccant Angeli mortaliter, ergo eodem modo poterant peccare venialiter in materia levi. Intercedit autem differentia, quod in materia gravi illa particularis dilectio alicujus boni est virtualis intentio alicujus ultimi finis extra Deum: quando vero materia est levis, neque formaliter, nec virtute ut finis ultimus amatur, et ideo manet intra gradum peccati venialis, etiam in Angelo. Tertio, quia potest Angelus in sua pura natura spectatus operari opus honestum misericordiæ, aut justitiæ, non referendo illud in Deum, ut ultimum finem actualiter super omnia dilectum, quia non est necesse ut hanc dilectionem exerceat, quoties aliquid boni operatur, ergo etiam e contrario potest aliquid mali facere non referendo illud actualiter, et formaliter in aliquod amatum, ut ultimum finem, et consequenter poterit illud malum esse veniale, si sit in materia levi.

10. *Objectio.—Responsio.—Concluditur posse Angelum ex natura rei peccare venialiter, et pie exponitur D. Thomas.*—Objicies, quia omnis actio debet habere aliquem ultimum finem, etiam ex formali relatione operantis, quia necesse est, ut intentio ejus in aliquo sistat, et terminetur, et consequenter sit ultimus finis ejus, ergo multo magis est hoc necessarium in Angelo, sive male operante. At cum operatur malum, non potest sistere in Deo, ut in ultimo fine, vel in hoc ipso peccaret mortaliter, ergo sistit in creatura, vel in seipso tanquam in ultimo fine, et hoc etiam ad peccandum mortaliter sufficit. Respondeo idem argumentum in nobis fieri posse. Unde communis doctrina est, duplicem esse distinguendum ultimum finem. Unus dicitur finis ultimus simpliciter, seu ipsius personæ operantis, in quem se, et omnia sua refert. Alius est finis ultimus secundum quid, scilicet unius actus, qui fertur in aliquod objectum propter seipsum, seu bonitatem quam in se habet, et ab operante ultra non refertur, et ideo dicitur ultimus respectu talis actus, non tamen respectu personæ: quia nec diligit illud bonum super omnia, neque se, et omnia sua in illud refert, sed tantum ita vult illud propter se, ut in alium finem illud non referat. Argumentum ergo non procedit de ultimo fine priori modo: nam in illo falsa est prima propositio assumpta: nec probatio ejus in eo sensu vim habet, sed tantum in posteriori sensu. Et sic dato antecedente, negatur consequentia, et ultima probatio falsa est. Nam hoc non sufficit ad peccandum mortaliter: quia ille defectus operationis stare potest cum amore Dei simpliciter, et super omnia, solum enim inde fit, ut aliquod opus non referatur in ipsum, nec sit aptum in ejus amorem referri, quæ non est gravis Dei injuria. Et sic homines peccant venialiter, et rationes factæ ostendunt eodem modo posse peccare Angelum. Unde non apparet cur ex natura rei omne peccatum angeli necessario sit mortale. Et ratio illa D. Thomæ, ut verum fateamur, simpliciter non convincit, et fortasse non in eo sensu ab ipso adducta est, sed ut congruentia quædam illius providentiæ, quam de facto Deus cum Angelis habere voluit, ut in libro septimo latius explicabimus.

CAPUT IX.

UTRUM ANGELUS IN PURA NATURA CREATUS HABEAT INDIFFERENTIAM, UT IN PRIMO SUÆ CREATIONIS INSTANTI BENE, ET MALE DILIGERE, SEU ELIGERE POSSIT.

1. *Exponitur sensus quæstionis.* — Secundum dubium circa resolutionem capitis septimi est, quando inceperit angelus habere indifferentiam illam libere eligendi inter bonum, et malum, quam naturaliter habere ibi diximus. Et difficultas est de primo instanti creationis, an in illo intrinsece, seu inclusive habuerit illam potestatem, nam extrinsece, seu exclusive, certum est apud omnes, immediate post illud instans habere plenam libertatem, et consequenter illam indifferentiam ad malum, quæ plenam libertatem creatam consequitur, nisi ab extrinseco firmetur. Et ita etiam de facto peccasse malos angelos, infra videbimus. Unde quæstio hæc coincidit cum illa, an potuerint angeli in primo instanti peccare, quam

tractant theologi inferius disputando de Angelis malis, sed ibi tractanda est quæstio de angelis, ut de facto creati sunt in statu gratiæ, et sub peculiari providentia Dei, nunc vero illam præmittimus de angelo in sua pura natura spectato : tum quia ad complementum hujus partis necessaria est, tum etiam, quia parabit viam ad ea, quæ ibi adjungemus.

2. *Quibus auctoribus tribuenda sit pars affirmans.* — Pauci ex theologis punctum hoc præcise, ac distincte de angelis in pura natura spectatis disputarunt : sed indifferenter de angelis creatis loquuntur, et secundum statum in quo creati sunt, et ideo difficile est discernere quid in hoc particulari articulo senserint. Possumus tamen sine dubitatione dicere omnes illos theologos, qui absolute docuerunt, angelos, prout nunc creati sunt, potuisse in primo instanti peccare, a fortiori idem sensisse de angelis in pura sua natura spectatis, posito alio fundamento jam probato, quod Angeli natura sit libera ad bonum, et malum morale in ordine naturali : nam eamdem libertatem censent habere Angelum in primo instanti, quam in quocumque alio habere naturaliter possunt. Unde evidenter sequitur idem judicium ferendum esse de illis in pura natura creatis, quod de illis, prout nunc creati fuere, tribuitur, si de illis creditur, peccare potuisse. Et ita partem hanc affirmantem tribuimus Scoto 2, d. 5, quæst. 2, et in dist. 18, ad ultimum, quem sequuntur in dict. dist. 5, Gregorius, Major, Bassolis, et Gabriel, dist. 4, quæst. 1, art. 3, dub. 1, Marsilius, quæst. 3, art. 2, Ocham, quodl. 2, quæst. 1. De aliis vero Doctoribus, qui negant Angelos prout nunc creatos potuisse peccare in primo instanti, affirmare non possumus, idem dicturos fuisse in statu pure naturali, quia fortasse non ponunt illam impotentiam intrinsecam et physicam, ut ita dicam : sed extrinsecam, et ratione status. Quod aliter explicari potest, ut non ponant illam impotentiam divisam ex defectu intrinsecæ libertatis ipsius angeli in illo primo instanti. Sed tantum astruant impotentiam compositam, id est, ex suppositione specialis assistentiæ Dei debitæ illi statui. Sicut dicimus hominem in statu innocentiæ non potuisse peccare venialiter. Et quia hoc examinandum est in libro septimo, ad quem locum pertinet : ideo de opinione istorum auctorum hic nihil dicemus, nec eos adversarios judicamus.

3. *Vera sententia.*—Dico igitur Angelum in pura natura creatum, et suæ libertati relictum, habiturum fuisse libertatem quoad specificationem in primo instanti suæ creationis, ac proinde potuisse peccare in eodem instanti pro sua libertate. Hanc conclusionem præter antiquos auctores citatos, sequuntur ex modernis Molina, Valentia, Vasquez et Pesantius, 1 part., quæst. 62, art. 5, Malonius 2, dist. 6, disp. 7, qui distinguit de potentia ordinaria et absoluta. Et dicit posse de potentia absoluta, non tamen de ordinaria. Sed distinctio non recte accommodatur ad puram naturam : unde sub potentiam absolutam videtur includere statum puræ naturæ, sine alia speciali Dei providentia. Videtur autem mihi in hoc etiam non loqui consequenter in ratione, quam pro secundo membro adhibet, ut statim declarabo. Citari etiam potest Aureolus, in 2, distinct. 4, q. un., art. 2, quamvis distinctionem quamdam adhibeat judicio meo satis improbabilem. Dicit enim, posse Angelum in primo instanti habere actum voluntatis defectuosum, et de se malum, non tamen sibi imputabilem. Sed hanc secundam partem in discursu refellemus.

4. *Ut probetur vera sententia supponuntur tria.* — Ut vero ratione probetur hæc sententia, suppono esse in potestate angeli actu velle in primo instanti, in quo incipit esse, quia in instanti operatur, ut satis in superioribus ostensum est, et quod illud instans sit primum, non inducit peculiarem repugnantiam. Item suppono, in primo instanti posse voluntatem, quantum est ex se, libere operari quia satis est, ut voluntas prius natura sit indifferens : ut in Deo est evidens, et in Christo alibi ostendimus : et infra etiam de angelorum merito dicetur. Suppono tertio, ex parte intellectus potuisse angelum in eodem instanti habere sufficientem deliberationem, vel advertentiam ad eligendum, vel volendum cum indifferentia ; quia non eget tempore vel discursu, et simul potest uno intuitu hæc considerare. Quapropter rationes quibus aliqui suadere volunt Angelum natura sua esse incapacem peccati in primo instanti suæ creationis, quia non potest simul incipere esse, et operari, aut non libere, vel non cum sufficienti deliberatione, frivolæ sunt, et ideo illas omitto : quia principia manifeste falsa supponunt.

5. *Prima ratio veræ sententiæ.* — His ergo positis ratio assertionis est, quia voluntas Angeli natura sua est libera, non solum quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem, sed nihil est, quod in primo instanti illam necessitet magis quoad specificationem, quam quoad exercitium, ergo non necessitatur ad eligendum, seu volendum bonum honestum

cum omnibus debitis circumstantiis, ergo etiam pro illo instanti est libera ad eligendum inter bonum, et malum morale, ergo ad peccandum, ergo ex vi suæ naturæ potest in illo instanti peccare. Major propositio probata est in cap. 7. Unde Durandus, in 2, dist. 5, q. 2, consequenter loquendo dixit, Angelum creatum cum sola cognitione, et libertate naturali non potuisse peccare in primo instanti, quia simpliciter non potest peccare in naturalibus. Optimeque infert ex illo principio : verumtamen eodem modo posset inferre, Angelum cum sola cognitione naturali conservatum, etiam in secundo, vel tertio instanti non potuisse peccare. At vero quia illud principium falsum est, tam falsum erit non potuisse Angelum creatum in pura natura peccare in primo instanti, sicut non potuisse peccare absolute, et simpliciter. Et ita Durandus in hoc non contradicit formaliter nostræ sententiæ, sed alteri generali principio. Et potius in ratione sua videtur formaliter nobiscum sentire, saltem ex hypothesi, quia si Angelus potest peccare in naturalibus, etiam poterit peccare in eisdem in primo instanti, quantum est ex conditione suæ naturæ.

6. *Progreditur probatio.*—In minori propositione supponimus, Angelum non necessitari in primo instanti quoad exercitum, quod etiam in superioribus probatum est. Et præcipue intelligendum est universaliter, id est, non necessitati quoad exercitium ad omnes actus voluntatis, quos in primo instanti habere potest. In quo fere omnes utriusque opinionis auctores consentire videntur, uno, vel altero excepto. Et sequitur ex illo principio, quod in illo instanti potest Angelus libere operari, ergo saltem libertate exercitii, nam hæc est prima, quæ in actu libero necessaria est, ut supra etiam probavi. At vero Malonius supra in § *Dices adhuc*, sentit, Angelum in primo instanti necessitati quoad exercitium actus, et ideo non posse peccare de potentia ordinaria. Assumptum declarat, quia licet Angelus in primo instanti habeat voluntatem de se liberam, nihilominus in intellectu ejus pro eodem instanti præcedit judicium practice practicum de omnibus, quæ Angelus pro tunc velle debet. Unde concludit, ab illo judicio necessitari voluntatem quoad exercitium : et ideo non posse cum defectu operari, quia defectus refunderetur in Deum. Antecedens probat, quia ante actum secundum præcedit actus primus completus, sed ad volendum aliquid in actu secundo constituitur Angelus in actu primo completo inter alia per illud dictamen practicum circa objectum volendum, et volitionem ipsam : ergo hoc dictamen præcedit ordine saltem naturæ actum secundum voluntatis angelicæ. Quod autem voluntas necessitetur quoad exercitium ab illo judicio, non probat, sed ut clarum supponit.

7. *Prædictus discursus Malonii refellitur.* — Hic tamen discursus, et in generali fundamento morali, et in applicatione ejus falsam doctrinam continet. Primum ita declaro, quia vel judicium practicum intellectus supponit priorem volitionem in qua fundetur, vel prævenit omnino ipsam voluntatem. Priori modo verum est, posse voluntatem necessitari quoad exercitium a judicio practico, quia tunc non virtute talis judicii secundum se spectati, sed in virtute sui actus prioris, et consequenter a se ipsa voluntas necessitatur : ut si ex absoluta intentione finis judicet hic et nunc esse necessarium eligere hoc medium, necessitabitur voluntas ad illud volendum : vel si voluntas determinata sit ad sequendum, quod sibi delectabilius est, et intellectus judicet hic et nunc hoc esse sequendum ut delectabilius, voluntas sequitur necessario illud, nisi velit a priori voluntate retrocedere. Hic vero sensus non est hic intentus, nec potest accommodari, quia si volitio præcedit judicium, de illa volitione interrogo, an ad illam Angelus necessitetur, a præcedenti judicio : nam si necessitatur, in virtute alterius voluntatis necessitabitur, et sic sistendum est in aliqua volitione, quæ a præcedenti judicio non necessitetur, sed sit libera : de illa ergo erit simpliciter vera suppositio nostra, quod Angelus in primo instanti non necessitatur quoad exercitium : nam omnis alia necessitas, quæ ex illa volitione provenit, jam non est necessitas simpliciter, sed ex suppositione libera, quæ absolutam libertatem non impedit. Si autem posteriori modo sit sermo de judicio practico, quod primum actum volendi aliquid extra se in Angelo præcedit, sic falsum est, Angelum constitui in actu primo ad actum illum voluntatis eliciendum per judicium practicum necessitans voluntatem, sed per judicium sufficienter movens voluntatem, si ipsa velit operari, alias etiam in secundo, et quolibet alio instanti deberet præcedere judicium per se, et efficacia sua voluntatem necessitans, et sic nunquam voluntas Angeli libere operaretur. Unde constat etiam altera pars, scilicet, illam doctrinam male applicari : tum quia non magis de primo instanti, quam de quolibet sequenti procedit : tum etiam quia si ille esset modus naturalis operandi Angeli,

non solum de potentia ordinaria, sed etiam de absoluta non posset peccare sine illa necessitate, et si cum illa deficeret in sua operatione defectus, non imputaretur ipsi, ut dicebat Aureolus, quia ex necessitate naturæ sequeretur.

8. *Ostenditur etiam quod non necessitetur tunc Angelus quoad specificationem contra Capreolum et alios.—Refelluntur primo.*—Addebamus in eadem minori propositione principali nostræ rationis, non necessitari Angelum in primo instanti, etiam quoad specificationem actus, id est, ad eliciendum actum honestum, si aliquem elicit. Contra quam partem etiam sentiunt Capreolus, in 2, dist. 4, q. 1, art. 1, circa 4, conclus., et in 3, ad argumenta contra illam, et idem sentit Cajetanus, 1 p., q. 63, art. 5, et Richardus, art. 2, q. 2, dicunt enim, actum naturalem præcedere liberum, seu deliberatum : actus autem naturalis est necessarius, saltem quoad specificationem, et ideo Angelum in primo instanti habere necessitatem quoad specificationem. Et quia hæc necessitas, cum sit ex inclinatione naturæ, non potest esse ad malum, ideo in primo instanti necessitari ad bene operandum si operetur, ac proinde non posse peccare. Sed hoc etiam multipliciter deficit. Primo, quia esto aliquis actus voluntatis in primo instanti sit naturalis, non est necesse, ut omnis actus illius instantis sit naturalis : nam, ut supra declaravi, in eodem primo instanti potest intellectus angelicus habere naturalem cognitionem sui, per suam essentiam, attingendo simul Deum aliquo modo, et liberam cognitionem alicujus rei extra se per usum alicujus speciei, ergo etiam per voluntatem potest simul in eodem instanti dilectionem aliquam naturalem, et liberam habere : quia non est major repugnantia. Nam rem aliam libere cognitam potest simul amare, vel odisse : etiam ex dilectione naturali sui, quia cum sint actus immanentes, et in instanti unusquisque fiat : ambo etiam possunt in eodem instanti fieri, et non excedit naturalem virtutem Angeli, utrumque actum simul facere, quia et sunt connexi inter se, et unus est naturalis, et alius liber, sicut de actibus intellectus diximus. Ergo simpliciter non necessitatur voluntas Angeli in primo instanti quoad exercitium, esto necessitetur quoad unum actum, et ita dato, quod in illo actu naturali non possit tunc peccare, in alio libero poterit.

9. *Secundo.*—Secundo argumentor in hunc modum, quia si actus ille naturalis non est necessarius quoad exercitium, poterit Angelus in primo instanti illum suspendere : ponamus ergo ita se habere, quia possibile posito in esse, nihil impossibile sequitur. Tunc ergo non obstante suspensione talis actus naturalis, poterit Angelus libere circa alia objecta operari, ergo tunc etiam quoad specificationem libere operabitur, ergo simpliciter est liber quoad specificationem in illo instanti. Hæc consequentia evidens est suppositis aliis. Probatur ergo prima, quia si voluntas Angeli non vult exercere actum naturalem, nihil est quod impediat illam, quominus alios possit elicere : quia non omnes alii pendent essentialiter, vel ex necessitate ab actu naturali. Nam propositis aliis objectis propter se diligibilibus, potest voluntas illa propter suam bonitatem velle, quia omnia necessaria ad volendum ibi concurrunt. Potest autem Angelus in primo instanti alia objecta considerare actu, et practice, quantum necesse est, et sufficit, ut voluntas moveatur, si velit, ergo potest etiam voluntas circa illa libere operari, etiamsi omnem actum naturalem suspenderit. Altera vero illatio, scilicet, tunc actum fore liberum quoad specificationem, probatur primo, quia non est naturalis, nam supponitur voluntas suspendens omnem actum naturalem, ergo est liber quoad specificationem, quia nullus est actus necessarius quoad specificationem, nisi sit naturalis, id est, ex inclinatione naturali. Secundo probatur eadem illatio, quia tunc intellectus potest simul in illo objecto actu considerare rationes varias boni, scilicet, honesti, delectabilis, convenientis naturæ propter excellentiam aliquam, vel commoditatem, et rationem etiam disconvenientis : sed hoc sufficit ad libertatem quoad specificationem, ergo talis libertas in illo actu invenitur.

10. *Tertio.* — Tertio argumentor, quia licet actus necessarius quoad specificationem non possit esse peccaminosus ex vi objecti voliti, ex modo volendi potest esse peccaminosus, verbi gratia, licet amor sui sit naturalis, et ideo ex objecto non sit malus, nihilominus ex modo potest male fieri, quia potest esse minus amor sui, vel sistendo in se, ut in ultimo fine, vel alio simili modo, ergo licet actus primus voluntatis Angeli in primo instanti sit naturalis, adhuc in illo poterit esse peccatum, quia non est naturalis in modo, licet sit naturalis in objecto. Unde licet sit necessarius quoad specificationem sub generali ratione amoris, ut opponitur odio, vel volitionis, ut opponitur nolitioni, non est necessarius quoad specificationem in ratione amoris recti, seu honestæ vo-

litionis, quia quoad modum actus est in indifferens, ut declaravi. At hoc in rigore ad nostræ rationis efficaciam sufficit, quia generaliter procedit de libertate quoad specificationem in ratione boni, et mali actus, quidquid sit de indifferentia in ratione volitionis, et nolitionis, quia est magis physica, quam moralis, quamvis etiam hæc non desit in aliis actibus pro eodem instanti possibilibus, ut probatum est. Accedit, quod libertas illa quoad exercitium posset sufficere ad potestatem bene, vel male volendi in illo instanti, quia tunc voluntas, et potest talem actum exercere, et velle illum suspendere, et hoc secundum velle potest esse malum, si supponatur præceptum habendi alium actum in illo instanti. Ut si actus ille naturalis sit convertio in Deum, ut in finem ultimum, et illa conversio dicatur esse in præcepto per eodem instanti. Nam si homo secundum D. Thomam habet præceptum naturale talis actus in primo instanti usus rationis, multo magis habet Angelus in illo primo instanti, quod respectu illius est primum instans usus rationis, ergo hoc posito volitio suspendendi illum actum pro illo instanti erit mala, et tamen erit in potestate Angeli eo ipso, quod illa conversio libera est quoad exercitium.

11. *Effugium quoddam præoccupatur.*—Quocirca, ad tollendam ab Angelo ex natura rei libertatem quoad specificationem inter bonum, et malum actum pro illo instanti, necessarium est recurrere ad opinionem dicentem Angelum diligere Deum super omnia in illo instanti dilectione naturali necessaria quoad exercitium : nam illa non posset esse mala, neque ex objecto, nec ex modo, cum hic etiam sit a natura recte instituta. Nec etiam posset secum admittere actum pravum, et ideo licet secum compateretur simul alium actum liberum, nihilominus ex necessitate testificaret illum, et ita induceret necessitatem quoad specificationem honestatis in reliquis actibus liberis. Verumtamen fundamentum hoc reprobatum est in superioribus, quia voluntas non necessitatur quoad diligendum Deum non clare visum, et propter alias rationes supra adductas. Et præterea illud fundamentum non procedit specialiter de primo instanti, seu absolute de Angelo in pura natura, quia si amor ille Dei esset necessarius quoad exercitium in primo instanti, etiam in secundo, quia non habet majorem causam necessitatis in primo, quam in secundo instanti; ergo etiam in secundo rectificabit voluntatem, ut non possit peccare contra talem amorem, et sic de cæteris instantibus, et de quacumque duratione, vel certe si talis amor postea non necessitat, quoad specificationem, voluntatem quoad reliquos actus liberos, nec in primo instanti necessitabit, quia eadem ratio versatur, quantum est ex parte ipsius amoris, nec aliunde potest differentia constitui, cum ex parte intellectus possit esse sufficiens advertentia, vel voluntaria inconsideratio, ut jam tactum est, et nunc magis explicabitur.

12. *Concluditur posse Angelum peccare in primo instanti suæ creationis. — Instantia.* — Hinc tandem manifesta est ultima illatio principalis rationis, in qua nostra assertio concluditur. Nam si voluntas Angeli in primo instanti est libera quoad exercitium, et specificationem inter bonum honestum, et malum illi contrarium, potestatem habet utrumque faciendi, seu volendi, ergo habet potestatem peccandi in eodem instanti. Nam libertas includit potestatem ad utramque partem, et posse peccare nihil est, quam posse velle malum honesto contrarium, sive hoc fiat volendo id quod revera malum est, sive volendo bonum modo indebito, quia in hoc etiam virtute includitur voluntas alicujus boni sub ratione aliqua repugnante honestati. Sed instatur, quia voluntas non potest appetere aliquid nisi sub ratione boni, ergo vel vere boni, et sic non peccat, vel apparentis boni, et sic apprehensio talis boni non potest esse in primo instanti, quia apprehensio alicujus, sub ratione apparentis boni, supponit cognitionem veri boni, ad cujus instar apparens bonum apprehenditur, ergo præcedere debet instans, in quo verum bonum cognoscatur.

13. *Responsio.* — Sed hæc ratio parum urget, quia non est necesse, ut bonum circa quod peccatur, appareat honestum cum non sit, alias peccatum necessario supponeret errorem, quod verum non est, ut supra tetigi, et infra libro septimo latius dicetur. Unde neque necessarium est, ut bonum circa quod peccatur, apprehendatur, quasi per analogiam, seu comparationem ad verum honestum bonum, ut hac ratione necessarium sit, ut cognitionem honesti boni supponat : sed peccare potest circa bonum delectabile, vel commodum, absolute et secundum se cognitum, quo in se non sit rectæ rationi consentaneum, vel certe tali modo dilectionis secundum rectam rationem dignum non sit. Et cognitio talis boni haberi potest in primo instanti, etiamsi cogitatio veri boni honesti tunc non præcedat,

nec habeatur. Quocirca non dicitur peccatum esse circa bonum apparens, quia non potest esse circa aliquod verum bonum sub aliqua inferiori ratione, sed quia illud inferius bonum ita diligitur, ut superiori bono præferatur, et sic amatur tanquam apparens excellentius bonum. Hæc autem apparentia non est in actu signato, ut sic dicam, id est, per formale judicium comparativum, sed in actu exercito, dum illud bonum amatur, per modum excellentis boni, alio meliori prætermisso.

14. *Altera instantia ex Aureolo.*—Sed instat Aureolus quia licet voluntas Angeli possit hoc modo in primo instanti deficere, non tamen imputabiliter : quia ut actus sit imputabilis, oportet ut præcedant in intellectu diversæ existimationes de oppositis objectis, vel actibus, vel de actu, et omissione, et consequenter, ut præcedat consilium. Quia nullus actus est imputabilis nisi sit electio : at vero electio est appetitus præconsiliati; ergo ante actum imputabilem præcedit consilium: consilium autem non potest esse in primo instanti; ergo neque tunc potest esse actus imputabilis; esto possit esse defectuosus ex naturali imperfectione, et in potentia deliberandi, seu consiliandi. Quod si instes, quia si ille actus non imputatur Angelo operanti, imputabitur Deo : et sic erit Deus auctor mali. Responderi poterit non imputari Deo, quia non inducit ad illum defectum, nec tenetur illum impedire, nec imputari Angelo moraliter, quia non potest consiliari, sed imputari defectui, et impotentiæ naturali, quam creatura non habet proprie a Deo, sed ex se, eo quod ex nihilo sit.

15. *Responsio ad proximam instantiam.* — Sed in hoc tam confuse, et inconstanter loquitur Aureolus in toto illo articulo, ut et vis rationum ejus, ac resolutio vix intelligatur, et plene repugnantia dicere videatur. Nam in discursu illius articuli docet sæpius actum illum defectuosum esse liberum, et negat esse imputabile moraliter, quæ duo repugnant : quia quantum habet actus libertatis, tantum habet imputabilitatis moralis. In Angelo vero non est actus liber, quin sit etiam sufficienter liber ad peccandum graviter, si actus defectuosus sit, et in materia gravi, ut supra probavi : quia ad ferendum perfectum judicium non indiget consilio, ut includit successivam inquisitionem, sed sufficit plena advertentia, quæ est in ejus potestate. Unde si absque illa per voluntatem determinetur, et prave diligat, illi moraliter imputatur, quia moraliter etiam potuit non sic operari. Adde, quod ad peccandum imputabiliter non est necesse, ut formaliter, et proprie fiat electio, ut est de medio in ordine ad finem : nam potest peccare circa objectum propter se volitum per modum finis proximi, quæ volitio lato modo dici potest electio, ut supra notavi, quatenus ille finis præfertur aliis : verumtamen ut actus ille sit peccatum, non est necesse ut illa comparatio sit formalis, et cum expressa advertentia ad utrumque, sed satis est, quod sit in morali potestate operantis, non determinati per voluntatem ad hoc objectum, nisi adhibita prius tali advertentia. Hæc autem fuit in potestate Angeli in primo instanti, imo etiam habendo illam potuit pro sua libertate velle proprium commodum, honesto prætermisso.

16. *Objecta.*—Solum nobis superest in contrarium D. Thomæ auctoritas, et ratio. Nam in dicta q. 63, art. 5, expresse docet, Angelum non potuisse peccare in primo instanti. Et probat, quia alias tale peccatum imputaretur auctori naturæ angelicæ, qui est Deus, tanquam causæ talis peccati, sive dicatur tunc Deus peccare, sive non, hoc enim nunc disputare non est necesse, nam satis absurdum est facere Deum causam peccati. Sequela ergo probatur, vel quia prima operatio naturæ, actori naturæ tribuitur, vel quia prima volitio a prima cogitatione est, et prima cogitatio est ab auctore naturæ, quia non potest esse ab ipso operante per ejus voluntatem. Auget difficultatem Anselmus, libr. de Casu diaboli, c. 12 et sequentibus, ubi ait, primam volitionem Angeli non posse tribui Angelo tanquam se moventi, et ideo non posse primam volitionem Angeli esse peccatum. Antecedens probat, quia, qui nihil vult, non potest se movere ad volendum, per quid enim se movebit?

17. *Resolvuntur.* —Ad D. Thomæ auctoritatem nunc solum respondemus, illum fuisse locutum de Angelis prout de facto creati sunt sub tali modo providentiæ Dei, quæ fortasse non esset debita in pura natura, de quo statu D. Thomas nihil dixit. An vero etiam de Angelis prout nunc creatis illa sententia vera sit, in libro septimo videbimus. Ad rationem vero applicatam ad statum puræ naturæ, negatur sequela, et ad probationem priorem facile dicitur, primam operationem naturalem attribui auctori naturæ aliquo modo, non tamen operationem liberam. Vel aliter (ut ait Scotus) operationem liberam primam, si defectuosa sit, tribui auctori naturæ, ut operatio est, et quantum ad omnem entitatem, quam habet, non tamen quod defectum, sicut de omni actuali pecca-

re dici solet: nam quoad hoc eadem est ratio de primo actu, et de cæteris, supponendo, actum illum primum libere fieri a voluntate, quæ ex nihilo facta est, et suæ libertati permittitur.

18. *Ad probationem sequelæ dicitur quod peccatum Angeli in primo instanti suæ creationis, non tribueretur Deo directe.*—Ut hoc autem evidentius fiat, et alteri probationi respondeamus, duobus modis posse peccatum factum in primo adverto instanti Deo tribui, primo tanquam causæ positivæ, vel efficienti, vel inducenti ad talem actum, secundo tanquam causæ negativæ, seu privativæ, seu non impedienti talem actum, aut non dirigenti Angelum, ne in illo instanti peccet. Si ergo illatio fiat in priori sensu, nullam habet probabilitatis speciem. Quod quidem de efficientia facile probatur, quia non haberet Deus majorem efficientiam in actum illius peccati, quam in alia peccata. Probatur, quia licet Angelus in primo instanti peccet, Deus non efficiet peccatum ejus, nisi ut causa universalis concurrendo ad actum ejus, qui dicitur materiale peccati, neque prædeterminabit physice voluntatem Angeli ad illum actum magis, quam ad cæteros, sed ipse Angelus se determinabit, concurrente Deo cum generali concursu: hoc autem non est satis, ut Deo tribuatur simpliciter peccatum tanquam efficienti causæ, ut ex generali doctrina de Peccatis notum est. De inductione vero, seu speciali influxu directe probatur, quia licet voluntas Angeli in primo instanti peccando deficeret, Deus non induceret illam medio intellectu. Quia Deus ut auctor naturæ angelicæ, non imprimit Angelo in illo instanti aliam cogitationem naturalem, nisi cognitionem sui: ex vi cujus Angelus solum ad amorem sui, et Dei excitari potest, qui de se bonus est, simulque constituitur Angelus quasi in actu primo, ut possit ad aliam cogitationem, seu cognitionem per species se applicare per liberam voluntatem: ut supra tractando de cognitione Angeli, ostensum est. Quæ voluntas utendi hac, vel illa specie, aut cogitandi de hac, vel illa re, non est etiam de se mala, sed est aut indifferens, aut de se bona, ergo Deus per cogitationem naturalem ad nullum actum malum de se inducit. Nihilominus tamen illa prima cogitatio libera potest esse principium alterius volitionis plene liberæ in eodem instanti elicitæ circa rem sic cogitatam, cujus proxima regula sit eadem cogitatio libera, ergo licet volitio, quæ ex tali cogitatione procedit, defectuosa sit, jam non poterit defectus tribui Deo, ut dirigenti, sed ipsimet Angelo minus consideranti, aut attendenti, quam posset, vel determinanti per voluntatem sine debita consideratione, et advertentia, quam in eodem instanti habere posset, si vellet. Quocirca cum in prædicta ratione de prima cogitatione, aut volitione mentio fit, æquivocatio est cavenda: aut enim dicitur prima cogitatio, et volitio, omnis illa, quam in primo instanti habere potest Angelus, vel tantum illa, quæ est prima omnium, quam in illo instanti habere posset. In priori sensu falsum est, omnem primam cogitationem esse a Deo, ut auctore naturæ tantum, id est, esse mere naturalem, nam aliqua cogitatio potest esse voluntaria, et libera in illo instanti, ut declaravi. In posteriori autem sensu concedo primam cogitationem esse a Deo, et per illam non induci Angelum ad peccandum, inde autem non sequitur non posse peccare Angelum in illo instanti, quia cum illa cogitatione naturali potest esse alia libera, simul tempore, et posterior natura, cum qua, et ex qua potest Angelus peccare in eodem instanti, non ex directione Dei, sed sua.

19. *Nec etiam indirecte, ut non impedienti tribueretur.*—At vero si dicatur illud peccatum tribui Deo indirecte tanquam non impedienti, vel non convenienter gubernanti, seu dirigenti Angelum in eo instanti, ne peccet. Ut hoc probabile sit, oportebit ostendere Deum non tantum posse, sed etiam debere ac teneri, non quidem ex lege, sed saltem ex vi muneris auctoris naturæ, seu sapientiæ, et prudentiæ illi connaturalis impedire omne peccatum suæ creaturæ, saltem pro illo primo instanti, in quo illam creat, seu non permittere voluntatem Angeli pro illo instanti determinari sine cogitatione satis circumspecta, et congrua, ut licet libere velit infallibiliter non peccet. Nam ut alicui imputetur culpa alterius, non satis est, ut possit illam impedire, nisi etiam teneatur, ut in 1, 2, notum est, alias omnia hominum peccata Deo imputarentur. Difficillimum autem est ostendere teneri Deum ex vi providentiæ naturalis, vel ad dandam Angelo in primo instanti cogitationem congruam, cum qua infallibiliter non peccet, aut non permittere illum per voluntatem operari libere, donec intellectum suum ad talem cogitationem applicet: quia nec ex vi suæ bonitatis, neque ex vi suæ sapientiæ, seu prudentiæ videtur Deus ad hoc genus providentiæ, aut regiminis suæ creaturæ præstandum obligari. Et posset quidem hoc esse verisimilius, si Deus solus determinaret Angelum ad primam cogitationem, ex qua omnino libere operatur, ut quidam volunt, quia tunc solus Deus videretur excitare, et dirigere voluntatem Angeli. Verum-

tamen etiam illo posito, non satis ostenditur illa necessitas, seu obligatio, quia potest esse cogitatio talis, ut sit in potestate Angeli cum illa bene, et male operari, et ideo ex vi cogitationis, et ex intentione Dei posset ad bonum dirigi, ipse autem ex se peccare. Multo vero facilius in nostra sententia hoc intelligitur, cum cogitatio ipsa libera sit, et ex applicatione ipsiusmet Angeli fiat. Quapropter etiam isto modo non videtur posse cum fundamento inferri, tribuendum esse Deo peccatum Angeli, si in primo instanti non liberetur. Sed ad summum credi potest, esse illud regimen magis conveniens, ne cum divino opere conjungatur simul peccatum, sed discernatur non solum causalitate, et natura, sed etiam duratione opus Dei ab opere diaboli, ut non solum malitia, sed etiam omnis malitiæ adumbratio a divino opere absit. Et hoc solum videtur posse dici stando in pura natura : an vero aliquid amplius de Angelis, ut sunt de facto creati, dicendum sit, postea videbimus.

20. *Ad auctoritatem et rationem D. Anselmi, in fine num. 16. — Actus a voluntate elicitus per seipsum est voluntarius de quo in tractatu de voluntario.* — Ad Anselmum respondeo imprimis, discursum, quem ibi late Anselmus prosequitur, non minus in bonis, quam in malis actibus fieri posse, inferendo, Angelum non posse in primo instanti habere actum voluntatis bonum ex se, seu libere, quia non potest se movere ad primum velle, quia si se movet, jam vult se movere, et consequenter supponitur habere aliquod velle prius illo, quod ex se efficit. At in bonis actibus id dici non potest, ut infra ostendemus, ergo nec in malis. Respondeo ergo, considerando Angelum creatum cum suis potentiis, et posita cogitatione sufficiente in intellectu, prius natura quam velit aliquid, posse per se velle aliquid libere: per se, inquam, id est, sua sola virtute cum generali influentia primæ causæ. Et ad argumentum Anselmi, quia si Angelus seipsum facit de non volente volentem, jam sese vult movere. Respondeo velle quidem se movere, sed non alio actu, quam illo quo vult aliquid, quia volendo objectum vult se velle, nam actus a voluntate elicitus per seipsum est voluntarius. Et ideo non est vera illa propositio, *qui est aptus ad volendum, et nondum vult, non potest primam voluntatem a se habere :* quia voluntas potest seipsam immediate ad exercitium volendi determinare, etiamsi in priori tempore nihil voluerit, et in illo primo instanti prius natura sit apta ad volendum quam quidquam velit. Et cum instat, quia nemo allicitur, vel trahitur ad volendum aliquid sibi commodum, nisi quia prius habet voluntatem habendi commodum. Respondeo, quando particulare objectum ut per se commodum amatur, non oportere, ut præcedat illa voluntas elicita commodi in communi, sed satis esse naturalem inclinationem voluntatis ad suum bonum in communi, ut præsentato illo objecto per proprium actum elicitum, et primum in illud feratur. Nihil ergo obstat, quominus voluntas seipsam ad primum actum moveat, ideoque ex hac parte non repugnat primum actum liberum in Angelo esse peccatum.

CAPUT X.

UTRUM VOLUNTAS ANGELI NATURALITER SIT IN SUA LIBERA ELECTIONE IMMUTABILIS, AN VERO POST ELECTIONEM INDIFFERENS AD OPPOSITUM VOLENDUM MANEAT.

1. *Prima sententia, Angelum esse immutabilem.* — Quæstio hæc ad explicandam viam Angelorum, et terminum ejus, et præcipue propter obstinationem malorum angelorum, in ultima parte hujus materiæ tractari solet : re tamen vera ad declarandam naturalem conditionem, et libertatem voluntatis angelicæ pertinet, et ideo in hunc locum optime cadit. Prima ergo sententia docet, Angelum esse immutabilem in electione sua, plena deliberatione, et cognitione facta, qui est modus operandi connaturalis Angelo, præsertim in materia naturali, et sibi proportionata, satisque nota. Ita sentiunt fere sectatores D. Thomæ, putant enim hanc fuisse mentem ejus in 1 part., q. 64, art. 2, cum dixit, Angelum differre ab homine, quia Angelus per intellectum apprehendit immobiliter, et per voluntatem adhæret fixe, et immobiliter. *Et ideo,* inquit, *si consideretur ante adhæsionem, potest libere adhærere huic, et opposito, in his scilicet, quæ non naturaliter* (id est, necessario) *vult, sed postquam jam adhæsit immobiliter adhæret.* Et inferius ait, liberum arbitrium Angeli non esse flexibile post electionem, idem autem est esse inflexibile, aut immobile, quam necessario perseverare in electione semel facta, nec posse illam mutare. Idem sentit 4, contra Gent., cap. 95, in ultimis verbis : ubi de Angelis dicit : *Statim, quod debito fini, vel indebito adhæserunt, immobiliter in eo permanserunt.* Idem sentit, q. 14, de Verit., art. 10, et q. 16, de Mal., art. 1. Et ita hanc sententiam sequitur Capreolus 2, dist. 7, q. 1,

art. 1, concl. 2, et argumenta contra illam. Cajetanus et Ferrariensis, etc. Idem sentit Alensis, 3 p., quæst. 1, in 2, et 4 p., q. 12, memb. 2, art. 1, § 1, quem refert, et sequitur Arbor, lib. 1, Theosophiæ, cap. 5. Et idem tenet Henricus, quodlib. 8, q. 11.

2. *Prima ratio.* — Fundamenta hujus sententiæ sunt. Primum ex parte intellectus, quia intellectus Angeli immobiliter adhæret his, quæ intelligit, et judicat; ergo et voluntas similem immutabilitatem in suis electionibus habet. Antecedens probatur, quia Angelus apprehendit conclusionem in principiis. Unde ita judicat de omnibus, sicut homo de primis principiis. Sicut ergo homo immobiliter adhæret primis principiis, ita etiam Angelus adhæret omnibus, quæ apprehendit, et judicat. Consequentia vero prima probatur, quia voluntas sequitur intellectum, et ideo modum ejus operandi participat. Et ita homo quia per discursum procedit, et mutabiliter judicat, etiam per voluntatem mutabiliter eligit; Angelus ergo e contrario, quia immutabiliter apprehendit, etiam et immutabiliter eligit.

3. *Secunda ratio.* — Secunda ratio sumitur ex parte adhæsionis ad finem ultimum, quam sic deducit D. Thomas 4, contra Gent., c. 49, quia intentio finis ultimi est principium omnium aliarum electionum, sed Angelus, seu spiritus separatus immobiliter adhæret fini ultimo, quem sibi destinavit; ergo etiam immobiliter adhæret omnibus rebus aliis, quatenus ad illum finem ordinantur. Major cum consequentia, ut notæ supponuntur. Minor autem probatur, quia voluntas naturaliter appetit beatitudinem in communi, quod autem in hoc vel illo bono suum ultimum finem et beatitudinem ponat, provenit ex aliqua dispositione subjecti, juxta illud Aristotelis 3 Ethic., cap. 8: *Qualis unusquisque est, talis sibi finis videtur*. Ergo quando Angelus aliquid sibi determinat appetendum, ut ultimum finem, et aliqua peculiari dispositione in illum ducitur. Talis autem dispositio in ipso immutabilis est, quia tantum est illa dispositio intellectus, qua statim in principio in contemplationem boni pervenit; ergo in fine, cui primo adhæret, immutabiliter permanet, et consequenter in ordine ad illum semper eligit, et ita habet immutabilitatem in electionibus suis.

4. *Tertia ratio.* — *Quarta.* — Tertiam rationem addit Henricus supra sumptam ex efficacia voluntatis angelicæ. Quia voluntas quo perfectior est et liberius eligit, eo vehementius et majori affectu adhæret rei electæ: sed voluntas Angeli est perfectissima et liberrime eligit, quia non ducitur passione, sed ex se sola se determinat, ergo eligendo ita afficitur, seu infigitur rei electæ, ut ab illa non possit amplius dimoveri. Quarta ratio addi potest, quia si Angelus esset mutabilis in electione sua, esset capax pœnitentiæ; consequens autem est contra Damascenum, lib. 2, cap. 3, et alios Patres infra citandos tractando de peccato Angelorum. Et a posteriori patet, nam si possent retractare voluntatem, nulla esset ratio, ob quam Deus statim post peccatum illos damnaret, nullo tempore ab probationem (ut sic dicam) et ad se convertendum, si vellent, illis concesso.

5. *Vera sententia negans prædictam immutabilitatem.—Electio virtualis dum finis unus potius intenditur, quam alius.* — Nihilominus censeo, voluntatem Angeli ex vi suæ tantum naturæ non esse simpliciter immutabilem in electionibus suis: sed sicut libere eligit, ita etiam posse libere electionem mutare. Ut autem generaliter hoc probem, adverto, sub electione hic nos comprehendere omnem liberam determinationem voluntatis, etiamsi sit per modum intentionis finis, vel particularis, et proximi, vel ultimi, prout in hac re potius quam in alia constituti. Nam licet talis affectio, vel intentio quatenus est de bono propter se amato, differat a rigorosa electione, quæ est de medio, quod solum propter aliud amatur, nihilominus quatenus fit adhærendo huic fini, vel rei particulari, potius quam aliis, intervenit ibi quædam discretio, et prælatio hujus rei ad aliam, et ita est ibi quædam virtutis electio, de qua, quoad punctum de mutabilitate, vel immutabilitate spectat, eadem ratio est, quæ de propria electione. Et ideo in assertione generaliter loquimur, et utramque comprehendimus. Et in hoc sensu docent sententiam hanc Scotus, in 2, dist. 7, quæst. 1, et in Reportatis, eadem dist., quæst. 3, Ægidius, quæst. 1, art. 2, Durandus, quæst. 2, Gregorius, quæst. 1, art. 2 et idem sentit ibidem Gabriel cum Ochamo 1, quæst. 19. Item Marsilius, 2, quæst. 5, art. 5, et alii.

6. *Probatur.*—Potestque hæc sententia imprimis auctoritate probari. Nam Hieronymus, epist. 146, ad Damasc., de Filio prodigo, in fine: *Deus*, ait, *solus est in quem peccatum non cadit*, *cætera cum sint liberi arbitrii, juxta quod, et homo ad imaginem, et similitudinem Dei factus est, in utramque partem suam possunt flectere voluntatem.* Responderi potest cum Alense supra, Angelum posse in utramque

partem suam flectere voluntatem, antequam alteram eligat, non tamen postea. At Hieronymus nullam limitationem adhibet, et videtur æquiparare in hac flexibilitate Angelum, et hominem, et illam vertibilitatem ad utramque partem ponere ut effectum adæquatum libertatis creatæ: prout homini, et Angelo communis est. Unde Gregorius supra, cap. 2, allegatus æqualiter dixit, utrique naturæ, angelicæ, scilicet, et humanæ fuisse insitam libertatem, *plenamque ac summam in se potestatem*, etc. Imo Fulgentius, ibidem citatus, lib. de Fide ad Pet., cap. 3, sentit, Angelum de se magis posse mutare voluntatem, quam possit homo, sic enim argumentatur: *Si humana natura postquam a Deo aversa bonitatem perdidit voluntatis, ex seipsa rursus eam habere potuisset, multo possibilius hoc natura haberet angelica, quæ quanto minus gravatur terreni corporis pondere, tanto magis hac esset prædicta facultate*. Quæ ratio supponit ex parte mutationis voluntatis non deesse in Angelo facultatem retractandi actum, deesse autem potestatem ad satisfaciendum Deo: sicut homini in sua natura spectato deest.

7. *Damascenus eidem sententiæ favet.* — Denique Damascenus etiam in locis ibidem citatis multum favet. Nam in capite tertio non solum ait, Angelum arbitrii libertate esse præditum, sed etiam addit, *esse perpetuo mobilem et sententiæ ratione esse mutabilem*, et infra dicit, *omne creatum arbitrium esse mutabile.* Verumtamen hæc verba eodem modo, quo verba Hieronymi exponi possunt. Quia certum est, voluntatem Angeli propter libertatem fuisse mutabilem ab eo utique statu, in quo fuit condita: et hoc satis est, ut *extra mutationis aleam non sit*, sicut Damascenus locutus est, erit etiam satis, ut dicatur mutasse sententiam, quam in primo instanti creationis habuit. Quod autem post quamcumque sententiam, electionem, seu deliberationem, aliam mutationem facere possit, vel quod hoc sit de ratione liberi arbitrii creati, non tam clare affirmat Damascenus, nec ad differentiam, quam inter voluntatem creatam, et increatam constituit, necessarium est. Neque denique verbum illud, *perpetuo motum*, hunc habet sensum. Nam Angelus dicitur esse in perpetuo motu, quia semper est actu intelligens, et volens, saltem transeundo ab uno actu ad alium, ut supra dictum est. Et sine dubio in illo verbo hoc tantum voluit Damascenus, nec opus est id extendere ad motum ab uno actu ad contrarium, seu ab electione ad retractationem ejus. Sed licet verba non cogant, nihilominus, ut dixi, multum favent, ut ex sequentibus constabit.

8. *Ratione probatur.—Ostenditur ad dictam immobilitatem non satis esse quod proveniat a causa extrinseca, id est, Deo.* — Secundo ac principaliter probatur hæc sententia ratione, quia Angelus in eligendo est liber, ut est de fide certum, sed post factam electionem, nihil est quod necessitet illum, ut non possit mutare electionem, si velit, ergo etiam post electionem factam potest illam mutare. Consequentia videtur per se nota, et probando minorem amplius declarabitur, et confirmabitur. Probatur ergo minor, quia illa necessitas seu immutabilitas in electione facta, vel provenit ab ipsomet actu semel facto, aut ab aliquo habitu ab illo relicto, aut a naturali proprietate ipsius voluntatis, aut ab intellectu. Nihil autem horum est vera causa sufficiens, ergo nulla reddi potest. Consequentia tenet, quia præter illa, quæ numeravimus, nulla intrinseca causa in ipso Angelo cogitari potest: extrinseca vero nihil ad causam præsentem facit, ubi naturam rei inquirimus, nec officit, quod Deus illa operari possit. Nulla enim alia causa extrinseca potest inferre Angelo necessitatem, ut in electione facta permaneat; Deus vero posset, tamen inde non colligitur intrinseca impotentia Angeli ad mutandam electionem, de qua sola nunc disputamus. Nam etiam potest voluntas Angeli necessitari a Deo ad primam determinationem suæ voluntatis, nec tamen propterea non est ex se liber ad se determinandum: sic ergo licet posset in electione facta, extrinseca necessitate a Deo firmari, nihilominus si nihil habet intrinsecum, quod talem necessitatem inducat, de se manebit liber ad mutandam electionem, quantum est ex intrinseca facultate, si extrinsecus non impediatur. Prætterquam quod si electio peccaminosa fuit, repugnabit bonitati divinæ ex se, et per positivam actionem suam firmare voluntatem in tali electione, necessitando eam ad permanendum in ipsa, ut infra tractando de obstinatione dæmonum ostendemus. Et ita in prava electione etiam per causam extrinsecam, non potest talis immobilitas electionis subsistere : causa ergo intrinseca inquirenda est.

9. *Nec a causa intrinseca provenire inductive ostenditur.—Et primo quod non ab ipso actu proveniat.*—Probatur ergo subsumpta propositio per singula membra. Nam imprimis actus, quo voluntas formaliter eligit, ac determinatur ad tale objectum, non potest ipsam

voluntatem cogere, seu immutabilem reddere in ipso. Quia ille actus formaliter est liber per denominationem a principio indifferentem, a quo ita fit per potestatem agendi, ut etiam possit non fieri per intrinsecam potestatem non agendi, quam habet, sed actus factus non aufert a voluntate illam potentiam non influendi in talem actum, nec etiam aufert potestatem agendi alium, ergo non necessitat ad permanendum in electione jam facta. Et declaratur, quia licet posito actu libere facto, sequatur necessitas composita, qua res quando est, necessario est, quia hæc necessitas non opponitur potentiæ, sed tantum privationi actus pro eodem tempore, pro quo esse supponitur : nihilominus non sequitur necessitas absoluta perseverandi in tali actu, quia hæc perseverentia non est nisi conservatio talis actus : nullus autem effectus necessitat causam ad sui conservationem, si causa ex se talem necessitatem non habet, quia illa necessitas opponitur potentiæ non influendi in effectum, quam ipse effectus tollere non potest a sua causa, si prius illam habebat. Quod si voluntas Angeli non necessitatur ab actu electionis, ut illum semper conservet, poterit talis voluntas cessare ab illo actu, ergo jam ille actus transactus non poterit per seipsum impedire eamdem voluntatem, quominus contrariam electionem habeat, si velit, quia quod non est, non potest aliquid agere, vel resistere per seipsum, quod nunc tantum intendimus, nam utrum per virtutem relictam possit, ad aliud membrum pertinet.

10. *Nec a summo impetu, et conatu potentiæ operantis.* — Unde vana profecto est ratiocinatio Henrici referentis hanc immobilitatem in magnum conatum, et quasi impetum ipsius actus, nam per hoc, aperte tribuit hanc necessitatem ipsi actui, sed frustra, et gratis. Tum quia sine fundamento supponit Angelum eligere semper summo conatu, et quia ejus voluntas est maxime libera, ideo cum determinatur maximo impetu ferri, hoc enim non sequitur ex libertate, sed potius contrarium. Nam sicut magna libertate se determinat, ita pro sua libertate conatum majorem, vel minorem adhibet. Tum etiam quia licet Angelus eligat tota efficacitate voluntatis suæ, nihilominus tota libera est, et totam illam potest suspendere, et mutare. Et reddit argumentum factum. Nam voluntas sic eligens potest cessare ab illo actu, nec necessitatur ab ipso ad se conservandum : si autem voluntas cesset, jam actus non est, ergo quod fuerit intensus, aut vehemens, nihil refert, aut impedit, quominus voluntas expedita maneat ad oppositum actum eliciendum. Atque hæc ratio æque procedit de electione proprie dicta, quæ versatur circa media, et de electione late sumpta, prout significat omnem determinationem voluntatis ad hoc objectum potius, quam ad oppositum, etiamsi sit per modum intentionis, vel amoris finis, sive proximi, sive ultimi, in particulari re constituti. Quia sicut voluntas Angeli de se, et, seclusa visione beata, a principio non necessitatur quoad exercitium ad eliciendum talem actum, ita nec ipse actus libere elicitus potest necessitare voluntatem ad conservandum ipsum, et consequenter neque ad permanendum immutabiliter in ipso. Et hinc ex parte refellitur secundum fundamentum contrariæ sententiæ, quod hanc immutabilitatem referebat in intentionem ultimi finis, vel aliquam dispositionem immutabilem circa ipsum. Nam si talis dispositio ponatur esse ipsemet actus adhæsionis ad talem finem, ex dictis manifeste refutatur, si vero sit aliquid aliud, ad aliquod ex cæteris membris pertinere necesse est, et ideo cum illis examinabitur.

11. *Nec item ab aliquo habitu, vel dispositione.* —Secundo ergo probatur non posse hoc provenire ab aliquo habitu, vel dispositione addita voluntati. Quia vel talis habitus, aut dispositio præcedit electionem, vel sequitur illam : neutrum autem dici potest, ergo nullus potest esse talis habitus. Consequentia tenet a sufficienti partium enumeratione, nam membra illa sunt immediate, et adæquate opposita. Quia sub habitu præcedente electionem comprehendimus tam præcedentem tempore, quam solo ordine naturæ : et ita complectimur dispositionem, quæ simul tempore cum ipso actu eligendi esse cogitetur, quia illa saltem ordine naturæ præcedit, vel sequitur actum. Nam si mere esset concomitans, et nullam haberet causalitatem in actum, nec actus in ipsam, esset impertinens ad talem electionem. Unde neque ad illam faciendam, nec ad permanendum in ipsa quippiam conducere posset.

12. *Antecedentibus ipsum actum.*—Probatur ergo minor, quoad prius membrum. Quia imprimis considerata pura natura Angeli sine fundamento fingitur in ejus voluntate aliqua dispositio, vel habitus ab ipsa voluntate distinctus, quia revera, nulla est ratio ponendi illum : et ita nullus est, neque ab aliquo bene sentiente ponitur, ut in capite ultimo hujus libri dicam. Habitus autem infusi non pertinent ad præsentem considerationem angelicæ

naturæ secundum se : et præterea licet præcedant, non inducunt necessitatem ad perseverandum in electione, sed potius per pravam electionem amitti possunt etiam ab Angelo, ut infra dicam. Deinde data suppositione generaliter argumentamur : quia habitus, vel dispositio præcedens actum electionis, non necessitat ad electionem, sed in hoc subditur voluntati, ergo neque ad perseverandum in illa necessitare potest. Antecedens per se patet, quia supponitur Angelus libere eligere non obstante quocumque habitu, vel dispositione prævia. Consequentia vero probatur, tum, quia talis habitus, vel dispositio non potest fortius influere in conservationem actus, quam in primam effectionem, tum etiam quia talis habitus, vel dispositio nunquam, potest privare voluntatem sua naturali, et intima potestate suspendendi influxum suum, ex qua provenit, ut ipsa semper libere duret in actu, quem libere elicuit. Potest ergo ab illo cessare non obstante tali habitu, et tunc reddit argumentum factum, quod tunc posset contrariam voluntatem habere : unde etiam concluditur, quod simul etiam possit ab uno actu in oppositum transire.

13. *Nec etiam actum consequentibus.* — Et eodem fere modo probari potest aliud membrum, si habitus, vel dispositio fingatur consequens actum. Nam imprimis præter habitum, vel perfectum, vel inchoatum, non potest cogitari aliqua alia dispositio relicta in voluntate Angeli ex præcedenti actu eligendi, ut per se notum est, quia isti actus immanentes non sunt productivi aliarum qualitatum in ipsis potentiis, quibus insunt, nec aliud hactenus cogitatum est, nec intelligi potest, etiamsi fingendi detur licentia : post actum vero nulla dispositio in potentia manet, nisi quam ipse actus efficere potest ; a quo enim fieri posset in voluntate Angeli, nisi a Deo ? Vanum autem esset hanc efficientiam Deo tribuere in solo ordine naturæ sistendo, cum etiam in ordine gratiæ non infundat nisi habitus ejusdem ordinis. Non potest igitur illa dispositio esse nisi aliquis habitus, de quo etiam multi dubitant : sed admittamus illum. Nam illo etiam posito, non posset ille necessitare potentiam, vel quoad exercitium ad perseverandum semper in tali electione, vel quoad specificationem, ut cessando ab illa, non posset contrariam habere. Quia etiam habitu acquisito utitur voluntas cum vult, et quantumvis sit intensus, non tollit, imo nec minuit internam potestatem voluntatis ad eliciendum alium actum. Et ideo nullus hactenus dixit, determinari voluntatem Angeli a dispositione, vel habitu acquisito per habitum, ad permanendum immobiliter in electione semel facta. Solum videri potest D. Thomas in secunda ratione in contrarium facta, ponere aliquam hujusmodi dispositionem in Angelo per actum eligendi inductam, ratione cujus in tali actu immutabiliter permanet. Sed quidquid sit de anima separata, de qua D. Thomas ibi ex professo loquitur, cum ad Angelos extendit sermonem circa finem capitis, manifeste ponit illam dispositionem in intellectu, de qua re statim videbimus.

14. *An tamen dicta immobilitas proveniat a voluntate, arguitur.* — Tertio probandum est hoc non provenire ab ipsamet natura voluntatis angelicæ. Quamvis enim neminem invenerim, qui hoc tribuat naturali proprietati talis voluntatis, in illa sistendo, posset nihilominus cogitari. Nam divina voluntas licet in suis decretis, et electionibus, seu dilectionibus extra se libera sit, nihilominus est immutabilis in suis decretis semel habitis. Hanc autem immutabilitatem non videtur habere nisi ex intrinseca conditione, et natura talis voluntatis, quia neque in illa cogitari potest alia dispositio, unde proveniat, neque provenit ab intellectu : nam eodem modo cognoscit, et proponit objecta, antequam diligantur, et postquam dilecta sunt, nec ex ipsomet actu provenire potest, tum quia sicut ante primam determinationem per eumdem actum potuit Deus velle, et nolle eamdem rem, ita etiam postquam voluit posset nolle eodem actu, si aliud non obstaret. Tum etiam quia actus ille in re non est nisi ipsa voluntas : et ideo idem est dicere, provenire ab intrinseca natura talis actus, vel a natura talis voluntatis. Ratio ergo immutabilitatis divinæ voluntatis non est alia, nisi quia illa voluntas propter summam perfectionem suam habet hanc intrinsecam naturam, ut in electione semel facta immobiliter adhæreat. Ergo servata proportione posset quis dicere, voluntatem Angeli esse immutabilem in sua electione, ex vi suæ naturæ, et intrinsecæ perfectionis. Quia substantiæ separatæ (ut dixit D. Thomas in illo cap. 95, 4 contra Gentes) propinquiores sunt secundum naturam, in qua creantur, ultimæ perfectioni, quam animæ humanæ, ergo et voluntates earum possunt naturaliter participare non solum libertatem, sed etiam immutabilitatem divinæ voluntatis : potest ergo hæc esse naturalis conditio voluntatis angelicæ, nec aliam rationem

ejus reddere oportebit, nisi quia hæc est natura, et perfectio talis voluntatis.

15. *Non valet tamen argumentum ab immutabilitate divina, tum quia est imparticipabilis.* — Sed nihilominus ratio hæc, seu responsio verisimilis non est, cujus signum est, quia nullus theologorum in illa ratione quievit, vel illam reddidit. Deinde ad hoc valet ratio Damasceni, dicentis : *Quidquid creatum est, mutationi subsit necesse est, id enim extra mutationis aleam est, quod nihil habet, a quo sit creatum.* Quamvis ergo voluntas increata, eo ipso quod talis est, omnem immutabilitatem habeat innatam, nihilominus inde inferri non potest, voluntatem creatam etiamsi in suo ordine valde perfecta sit, illam immutabilitatem Dei participare. Nam potius ex ratione propria creatæ voluntatis sequitur mutabilitas. Ex quo infert Damascenus, Angelum esse *sententiæ ratione mutabilem* : et alii Patres sæpe inferunt, eo ipso quod Angelus ex nihilo creatus est, esse mutabilem a bono in malum secundum voluntatem. Ergo eadem ratione erit mutabilis ab una voluntate in contrariam, ut saltem nullum est fundamentum ad afferendum, voluntatem creatam ex intrinseca natura, absque alia causa, vel ratione esse in proposito, seu electione immutabilem.

16. *Tum quia in voluntate creata esset magna imperfectio.*—Denique, quamvis in voluntate, quæ non potest a bono deflectere, immutabilitas in proposito, et electione sit magna perfectio : at vero in voluntate, quæ deficere potest, immutabilitas in electione non est perfectio, sed potest esse maximum malum; ergo cum voluntas angelica, et omnis voluntas creata possit deficere, quantumcumque alias sit perfecta, ad illam perfectionem non spectat immutabilitas, quia in tali subjecto hæc potius esset imperfectio. Ergo ex sola perfectione voluntatis angelicæ non recte potest colligi talis immutabilitas, quia non potest esse adeo perfecta, quin illam imperfectionem habeat admixtam, ratione cujus non esset ei conveniens talis immutabilitas. Sicut licet intellectus angelicus sit valde perfectus, quia tamen aliquando errare potest, non pertinet ad perfectionem naturalem ejus, ut si erret, immutabilitatis in errore permaneat. Unde argumentor ultimo, quia voluntatis a ratione originem ducit; ergo etiam modus libertatis in ratione fundatus esset debet; ergo si voluntas Angeli immutabilis est in usu libertatis, a ratione provenire debet. Non ergo recte sistitur in natura ipsius voluntatis, nisi ex parte intellectus angelici aliqua ratio talis proprietatis voluntatis reddatur. Et confirmatur, nam etiam in Deo immutabilitas voluntatis aliquo modo ex ratione provenit, vel quia intellectus divinus immutabilis est, et omnia simul cognoscit, vel quia divina mens judicat non esse bonum, nec conveniens majestati, et auctoritati suæ, sine nova ratione, et consideratione, quæ ipsi accidere non potest, propositum mutare; ergo necessario recurrendum est ad intellectum Angeli, et videndum, an ex parte illius voluntas ejus immutabilitatem hanc participet.

17. *Prænotatio ad probandum ulterius, quod nec ab intellectu proveniat dicta immutabilitas.* — Quarto ergo probatur voluntatem Angeli non habere ab intellectu, seu a modo intelligendi hanc immutabilitatem. Et argumentor in hunc modum, quia duæ sunt sententiæ circa dispositionem ex parte intellectus necessariam, ut voluntas eligat hoc, vel oppositum, seu velit, aut nolit aliquod objectum pro aliquo instanti. Una est, cum eadem advertentia, consideratione, et judicio utriusque partis posse voluntatem pro sola sua libertate quod maluerit eligere, sine alia ratione ex parte intellectus. Quæ sententia consequenter asserit, posse esse peccatum in voluntate sine aliquo defectu præcedente in intellectu. Alia sententia est, non posse voluntatem unum præ alio eligere, vel idem objectum amare, potius quam odio habere, nisi intellectus aliter de illis judicet, vel aliquid amplius in objecto consideret, cum illud amat, quam cum odio habet, vel si omnia considerat, non saltem attentius, et efficacius ponderat rationem amandi, quam odio habendi. Quæ sententia consequenter asserit, non posse esse peccatum in voluntate, quin aliquis defectus in intellectu præcedat. At vero (ne hujusmodi sententia examinemus nunc) juxta neutram earum potest voluntas creata talem immutabilitatem ab intellectu habere; ergo nec isto capite illam habet, ac subinde nullum superest principium, unde illam habere possit.

18. *Probatur jam juxta dicentes non requiri ad peccandum defectum in intellectu.* — Probatur minor quoad priorem partem, seu procedendo in priori sententia, quia in eodem instanti, et cum eadem dispositione intellectus, et sine illo ejus defectu, potest voluntas Angeli simul hoc, vel illud velle pro sola sua libertate, ergo licet unum nunc eligat, stante eadem dispositione, et advertentia, intellectus in alio posteriori instanti poterit non velle illud, sed aliud. Probatur consequentia, quia

in priori instanti ex parte intellectus erat eadem dispositio, quæ in posteriori durat, ut supponitur, et in priori erat sufficiens propositio objecti, tam ad volendum, et non volendum unum objectum, quam ad volendum, et nolendum oppositum; ergo etiam in posteriori instanti, est sufficiens propositio objecti ad illa omnia; ergo intellectus non potest dare immutabilitatem voluntati in prima electione; ergo voluntas non habet illam, quia jam ostensum est non habere illam ex se, vel ex actu, quem prius elicuit. Unde confirmatur, quia stante illa eadem consideratione intellectus, potest voluntas cessare ab actu, quem prius elicuit, quia judicium intellectus non necessitavit illam quoad exercitium actus cum elicuit illum, ergo nec postea necessitat ad conservationem ejus; ergo potest ab illo cessare ex se, licet intellectus non mutetur. At cessando ab uno actu, potest habere oppositum, sicut in principio potuisset juxta hanc sententiam, quia permanet intellectus in eadem apprehensione, et judicio utriusque partis, et per illud sufficienter proponit objectum ad utrumque actum, ut suppositum est. Denique augetur ratio, quia non solum potest intellectus Angeli in actuali dispositione perseverare, sed etiam efficacius attendere ad alteram partem odio habitam, vel plures rationes boni in ea considerare; ergo, quantum est ex parte intellectus, a fortiori poterit tunc voluntas propositum mutare, ut in sequenti discursu magis ostendetur.

19. *Probatur etiam juxta requirentes talem defectum.* — Idem ergo probatur juxta posteriorem sententiam: quæ affirmat non posse esse defectum in eligendo, quin præcedat defectus intelligendo, et e contrario ad rectam electionem voluntatis semper in intellectu præcedere majorem boni eligendi considerationem. Ex quo sic colligimus, in illa consideratione intellectus angelici, potest esse mutatio, ergo quantum est ex parte intellectus, etiam in electione voluntatis esse poterit, ac subinde, cum nihil aliud obstet, simpliciter esse poterit. Antecedens probatur, quia illa consideratio actualis etiam in intellectu angelico non est necessaria quoad exercitium, ut constat ex superius dictis de cognitione Angeli; ergo potest mutari, vel minuendo illam, vel augendo in ordine ad diversa objecta, applicando nunc magis attentionem intellectus ad hanc partem, quam ad aliam, vel e contrario. Prima vero consequentia sequitur aperte ex fundamento, quod illa sententia supponit: nam voluntatis defectus provenit ex defectu intellectus; ergo ablato defectu intellectus poterit etiam defectus voluntatis corrigi: et e converso recta electio voluntatis supponit perfectum judicium, et attentionem intellectus; ergo si intellectus emittat illam attentionem, et aliam rationem boni fortius apprehendat, poterit etiam voluntas deficere.

20. *Exemplis declaratur mutabilitas angelicæ voluntatis. — Effugium duplicem sensum faciens. — Rejicitur in priori sensu.* — Exemplis res declaratur. Nam imprimis certum est, Angelum malum mutasse in secundo instanti bonum propositum, et amorem erga Deum, quem in primo instanti habuerat, et in illa saltem mutatione necesse est verificari, quod Damascenus dixit, Angelum esse sententiæ ratione mutabilem. Nec illam negant auctores primæ sententiæ. Respondet tamen in primo instanti Angelum non plene elegisse; et ideo potuisse electionem mutare. Sed interrogo quo sensu intelligant, Angelum non plene eligere in primo instanti, in quo creatur? sive cum donis supernaturalibus creetur, sive in pura natura, prout illum nunc præcipue consideramus. Aut enim intelligunt, Angelum in illo instanti non velle cum vera libertate, nec cum perfecto judicio ad illam necessario: et hoc profecto falsum est, quia Angelus non indiget tempore ad considerandum perfecte Deum, vel aliud objectum amandum, quantum ipse naturaliter, vel supernaturaliter potest. Ergo in primo instanti potest perfecte judicare de objecto amabili, et consequenter illud velle cum perfecta libertate. Deinde hoc probant dicta in superiore capite, et in libris quinto et septimo, idem ostendemus. Sed dicere possunt, in instanti creationis non eligere Angelum inter bonum, et malum: quia in illo primo instanti non potuit peccare, et ideo potuisse postea deficere a bono, quod inceperat. Sed illud quod assumitur, ut jam dixi, est valde difficile, maxime in pura natura, prout loquimur. Cur enim non potuit Angelus statim in primo instanti boni, et mali rationes considerare, et perfecto judicio bonum velle? Nulla certe ratio in hoc apparet, imo videtur Angelorum perfectioni valde consentaneum. Denique etiamsi demus de facto non potuisse peccare, nihilominus potuit perfecte eligere inter bonum, et malum, quia illa impotentia peccandi, ut infra dicam, non est absoluta, et ab intrinseco, sed est tantum ex divina providentia: unde tantum est necessitas in quodam sensu composito, quæ electionem perfecte liberam non excludit. Nam beatissima Virgo

peccare non poterat, et nihilominus inter bonum, et malum cum perfecta libertate eligebat.

21. *Rejicitur in posteriori.* — Si autem dicant Angelum in primo instanti non plene eligere, quia licet operetur libere, et cum sufficienti judicio, non tamen considerat omnia, quæ voluntatem ad contrariam electionem inducere possent : hoc dici potest in secundo, et tertio instanti. Quia non est necessarium, ut in secundo instanti omnia consideret, ita ut non possit in tertio alia considerare, vel plus ad aliquid aliud attendere, quam antea. Imo si prius habuit aliquem defectum in intellectu, potest postea supra ipsum reflecti, et cognoscere non omnia, quæ animadverti poterant, considerasse, vel non cum tanta efficacia, quanta oportebat. Sed dicunt aliqui, posse quidem hoc postea speculative considerare, sed non practice, ita ut moveat voluntatem. At hoc est gratis dictum : nam cur non poterit ex judicio speculativo transire ad practicum, ex sola rei natura loquendo. Certe nulla potest reddi ratio, nisi illa impotentia reducatur ad voluntatem, et sic non orietur defectus voluntatis ex intellectu, sed potius defectus intellectus ex voluntate. Nam vel judicium practicum addit aliquid supra speculativum, et illud est ante usum libertatis, et sic necessario sequetur ex judicio speculativo, vel est ex libera applicatione voluntatis, et sic poterit voluntas applicare intellectum ad considerationem practicam, et per illam mutari ipsa poterit. Vel si voluntas non potest applicare intellectum ad practicam considerationem post electionem, cum ante illam potest : reddenda est ratio illius impotentiæ. Nam vel est ex ipsa voluntate, et sic receditur a sententia, et tota radix illius immutabilitatis tribuitur voluntati, quod impugnatum est; vel est ex intellectu, et hoc dici non potest, quia, supposito judicio speculativo, facile intellectus judicabit practice, si voluntas applicare illum velit.

22. *Mutabilitas eadem exemplis aliis confirmatur. — Somnium uxoris Pilati in morte Christi Domini probabile est fuisse a Deo.* — Denique etiam afferri possunt exempla, quæ ostendunt mutationes in electionibus Angelorum, tam malorum, quam bonorum factas temporis decursu post statum viæ, non quidem a bono in malum, vel a malo in bonum : sed inter diversa mala, vel bona, quæ a fortiori ostendunt hanc mutationem esse connaturalem Angelis in propria natura. Sic enim dæmon prius instigabat Judæos ad occidendum Christum, et Judam ad illum prodendum, ut patet Joann. 13, postea vero (ut Matth. 27, refertur) conabatur liberare illum per uxorem Pilati. Quod exemplum Cajetanus et Thomistæ contra suam sententiam objiciunt, et respondent, dæmonem tunc non fuisse operatum ex perfecta deliberatione. Quam responsionem aliqui impugnant, tum quia divinat. Unde enim sciri potest dæmonem non ex perfecta deliberatione operatum in illis occasionibus fuisse ? Tum etiam quia actio illa habuit deliberationem, et advertentiam, quæ ad gravissime peccandum sufficiebat, ergo fuit plene deliberata. Tum denique, quia si illa dæmonis electio dicitur non plene libera, quia non omnia consideravit, quæ considerare potuit, eadem ratione, quælibet electio mala dicetur non plene deliberata, quia ex aliqua inconsideratione procedit, et consequenter erit mutabilis ab Angelo, quod illi auctores non admittunt. Respondere tamen possunt, actionem illam dæmonis censeri non plene deliberatam, non in ordine ad peccatum, nec propter totam aliquam inconsiderantiam : sed quia non procedebat ex pleno judicio, et evidenti, quod Christus esset, vel non esset Deus, sed in conjecturis tantum fundabatur. Dæmon enim anceps erat, et dubius de Christi persona, et quasi tentando procedebat : ideoque prius instigavit, ut illum morti traderet, et postea videns constantiam Christi, et alia signa timuit, ne mors ejus in suam perniciem redundaret. Item facile posset illud exemplum negari, nam probabile valde est, somnium illud uxoris Pilati a dæmone, sed a Deo fuisse, ut ex Patribus notavi in 2 tom., disput. 31, sectione 3, in finem, et sequitur Maldonatus, Matth. 27.

23. *Mutabilitas angelicæ voluntatis probatur ex varietate mediorum, quæ eligunt ad eumdem finem.* — Sed licet verum sit, exemplum non cogere, tamen dubitari non potest, quin dæmon, quando ex conjecturis tantum procedit, possit nunc uno medio uti ad finem, quem intendit, et postea alio, seu contrario, vel quia primum non succedit, et vult tentare an aliud efficacius sit : sic enim eumdem hominem nunc in confidentiam nimiam, nunc in desperationem inducit. Vel certe quia interdum novæ conjecturæ occurrunt, quæ cogunt illam mutare electionem. Nam mutato judicio potest mutari electio. At vero facta in objecto, vel in medio, seu in ratione assentiendi mutatione fit in judicio, quæ mutatio in Angelo locum habet, quia non cognoscit omnia futura, donec fiant, et ideo per experientiam multa denuo

cognoscit, vel conjectat, quæ antea non assequebatur, ergo in his potest electionem mutare. Unde non solum in dæmonibus, sed etiam in sanctis Angelis potest his modus mutationis accidere: quatenus aliquam ignorantiam futurorum habere possunt: sicut de Angelis custodibus Judæorum, et Persarum colligitur ex Dan. 10. Imo in operibus Dei invenitur ista varietas, longe vero altiori modo, et sine mutatione Dei: quia omnia quovis modo futura præcognoscit, et uno actu simul disponit quidquid pro diversis temporibus expedit, Angelus vero hanc perfectionem non habet, et ideo mutat electionem, quam prius fecerat. Dicere vero possunt auctores contrariæ sententiæ, Angelum tunc vere non retractare priorem electionem, quia semper in eadem intentione permanet, et semper judicat priorem electionem juxta circumstantias recte fuisse factam, et ita non mutat formaliter illam, neque retractat tanquam male factam, sed solum materialiter mutat illam in aliam, quæ secundum novas occurrentes circumstantias conveniens judicatur. Unde consequenter dicent, se hoc non negare, sed solum dicere, Angelum ita esse immutabilem in priori electione, ut nunquam possit illam mutare formaliter, id est, retractando illam, ut imprudenter factam.

24. Sed certe concessa illa priori parte, videtur ex illa efficaciter altera inferri. Nam idcirco Angelus potest priori modo mutare electionem, quia de novo aliquid factum est et cognitum: unde conjectat prius medium non esse conveniens, sed aliud, vel contrarium. Unde licet demus in eo casu non judicare se imprudenter elegisse: tamen negari non potest, quin cognoscat medium in re ipsa non fuisse aptum. Potest autem contingere, ut etiam in priori tempore, quando facta est prior electio, in re ipsa omnes circumstantiæ existerent, sufficientes ad judicandum tale medium inutile esse, vel perniciosum, et quod ab ipso Angelo non fuerint consideratæ, et postea illas animadvertat et consideret, ergo poterit retractare electionem priorem, non solum ex mutatione objecti, sed etiam ex reflexione supra suum inconsiderationis defectum: et consequenter judicare priorem electionem non fuisse recte factam. Et confirmatur, nam videtur non posse negari, quin damnati ita judicent de suis electionibus in hac vita factis, juxta illud Sap. 5: *Ergo erravimus*: ergo etiam dæmones similem cognitionem et judicium habent, saltem convicti experientia tot malorum et miseriarum, quas propter illam electionem patiuntur: nec possunt dubitare, quin juste puniantur, cum evidenter sciant Deum esse justum. Et loquendo de Angelo in pura natura, si potest aliquid inconsiderate et prave eligere: nulla est ratio cur non possit hoc ipsum postea considerare et contrariam electionem, ut meliorem facere, et e contrario licet recte elegerit cum plena consideratione, poterit postea ab illa consideratione desistens et ad aliud magis attendens, oppositum male eligere.

25. *Ad primam rationem in num.* 2. — *Stante eodem judicio potest voluntas continuare, vel mutare electionem.* — Ad rationes primæ sententiæ facilis est ex dictis responsio. Ad primam desumptam ex modo intelligendi Angelorum, respondemus primo, Angelum omnia cognoscere sine discursu, et immutabiliter: nam multa non evidenter cognoscit, etiam in naturalibus, ut futura contingentia, et mentium occulta, ex quorum cognitione sæpe procedit electio circa res agendas, et ideo in his potest, et judicium practicum, et electio facile mutari. Secundo dicitur, Angelum non semper actu considerare illa, quæ evidenter cognoscit, et quando illa in generali, non ex necessitate applicare illa ad particularem actionem, et ex hac parte habere ex parte intellectus sufficientem mutabilitatem, ut ratione illius etiam in electione possit esse mutabilis. Denique dicitur tertio, sicut non obstante tota illa determinatione intellectus voluntas in prima electione libera manet, ita etiam facta electione manere liberam ad relinquendam illam, et aliam eliciendam, quia intellectus in utraque ostendit sufficientem rationem appetendi illam, et voluntas est liberior potentia, quam intellectus, potestque vel stante eodem judicio intellectus eligere, quod sibi placuerit, seu manere in electione facta, vel mutare illam, vel, quod fere in idem recidit, potest applicare intellectum, ut hanc, vel illam partem magis consideret, et sibi ut præferendam proponat.

26. *Ad secundam rationem in numero tertio.* — *Angeli non sunt mutabiles circa finem ultimum expresse.* — Ad secundum de adhæsione ad finem ultimum respondetur, amorem finis ultimi non esse immutabilem in Angelo, sicut neque est in homine. Duobus enim modis amatur aliquid ut finis ultimus, scilicet, vel in actu signato (ut sic dicam) vel in actu exercito, seu formaliter, et expresse, vel virtute et implicite. Priori modo amatur aliquid ut finis ultimus, quando intellectus judicat rem aliquam esse summum bonum diligentis, et in eo suam fe-

licitatem consistere : et sub hac ratione illud proponit voluntati, et ab ipsa ita diligitur. Posteriori modo dicitur, aliquid diligi per modum ultimi finis, in bonis quidem, quando amando honestum, in eo Deus, ejusque gloria, virtute amatur, in malis autem, quando contra rectam rationem, et contra amorem Deo debitum aliquid amatur, quod ejus amicitiam dissolvere sufficiat. Priori modo errare solent homines, et multi infideles errarunt, constituendo ultimum finem in re aliqua creata, ex falso judicio intellectus : Angeli vero non possunt hoc modo deficere in electione ultimi finis, quia non possunt tale judicium intellectus habere, cum sit contra naturalem evidentiam, quam ipsi habent. Et ita de contraria electione ultimi finis fatemur esse aliquo modo immutabilem in Angelo, non quidem quoad exercitium, sed quoad specificationem, quia non potest Angelus illo modo diligere creaturam, ut ultimum finem, cum per intellectum non possit judicare talem esse : potest tamen non exercere dilectionem, seu intentionem circa verum ultimum finem, ut supra dixi, (quia extra visionem beatam loquimur) et ita etiam potest, si illam prius habuit, ab illa cessare. Imo credo etiam posse ad eum statum postea devenire Angelum, ut eum pœniteat, quod talem dilectionem aliquando exercuerit, hunc enim actum nunc dæmones habere, probabilissimum est, quia summo odio Deum prosequuntur : quid ergo mirum, quod doleant se aliquando illum amasse ? Nam hic actus non supponit necessario judicium speculative falsum circa Deum, vel finem ultimum, vel circa amorem ejus præteritum, judicando nimirum aut non fuisse bonum, id est, honestum, aut non esse Deo consentaneum, sed sufficit judicium, quo Deum sibi inimicum, et a se odibilem æstimant, ex vi cujus appetunt Deum omni bono, tam intrinseco, quam extrinseco, privare, et consequenter volunt nunquam illum dilexisse, si fieri posset.

27. *Possunt tamen virtute, et implicite circa finem ultimum esse mutabiles. — Non opus est, ut quidquid Angelus libere amat, velit per modum ultimi finis.* — Posteriori modo potest Angelus bene, et male adhærere alicui rei, ut ultimo fini, quia potest recte operari, et peccare, ut in capite præcedenti visum est. Et hoc modo potest mutare electionem semel factam. Nam si bene eligit, seu tendit in ultimum finem, potest ab illo actu postea cessare, et aliquid aliud male amare, ut ultimum finem in actu exercito, modo explicato. Quia ut ita amet, non est necessarius error positivus in intellectu : sed sufficit, quod tale objectum proponatur, ut amabile, et conveniens sub aliqua ratione, non considerando, vel non satis ponderando alias rationes mali in tali objecto, vel in tali modo diligendi illud, inventas : quam dispositionem potest habere Angelus, non obstante priori bona intentione, quia jam ab illa cessavit, ut supponimus. Et eadem ratione licet malus amor præcesserit, poterit postea deponi ex majori consideratione intellectus, et consequenter poterit talis amor displicere, et contrarius honestus exerceri intra naturæ ordinem, ut loquimur. Quia prior affectio prava non adhæret immobiliter de se, ut probatum est, et ita non potest impedire mutationem, vel in consideratione intellectus, vel in contrario affectu, qui ex tali consideratione liberi sequi potest. Unde cum in illa ratione sumitur, dispositionem ad talem amorem esse immutabilem in Angelo, negatur assumptum, quia nulla dispositio præcedit, nisi apprehensio intellectus, quæ secundum actum mutabilis est, ut omittam, fortasse libertatem voluntatis sufficere ad illam mutationem affectus, etiamsi positiva mutatio in intellectu non fiat : dummodo in illo non sit judicium intellectus quod necessitatem voluntati imponere valeat, quod judicium in Angelo viatore, et præsertim in pura natura, vel inveniri non potest, vel saltem necessarium non est ad dilectionem virtualem, vel actualem ultimi finis, sive bonam, sive malam. Addo denique non esse necessarium, ut quidquid Angelus libere amat, velit per modum ultimi finis, ut capite præcedenti tetigi, et in objectis, quæ sic amat, vel actus quos sic elegit, non procedit ille discursus, et in eis potest facilior esse mutatio.

28. *Ad tertiam rationem in num. 4.—Ad quartam rationem ibid.—Quo pacto Angeli sint capaces, et incapaces pœnitentiæ.*—Tertia ratio Henrici jam est rejecta : quia non est necesse, ut voluntas liberior majori affectu feratur, quin potius quo liberior est, eo magis poterit affectum moderari, aut intendere, neque si summo conatu feratur, in eo semper cogitur permanere, sed pro eadem libertate poterit ab illo cessare, et alia considerare, per quæ ab illo amore dimoveatur, et ad alium feratur. Ad quartam rationem de incapacitate pœnitentiæ, respondeo duplicem esse pœnitentiam, et duplicem ejus incapacitatem. Una est pœnitentia mere naturalis, qua displicet prius factum, propter rationes naturales, vel proprii commodi, vel honoris, vel utilitatis, vel alicujus ho-

nestatis naturalis, et hoc modo concedo Angelum esse capacem pœnitentiæ, ut ostensum est. Et respectu prioris boni, nisi per gratiam, vel gloriam confirmetur in bono, semper est de se hujus pœnitentiæ capax, ut libro quinto ostendemus. At vero alia est propria pœnitentia de malis commissis, et fructifera apud Deum, quæ est supernaturalis, et infusa. Et respectu hujus potest in Angeli persona duplex capacitas considerari. Una remota, quæ est obedientialis potentia ex parte Angeli, qua posset a Deo talem recipere pœnitentiam sine repugnantia absoluta ex parte suæ naturæ, et hanc etiam capacitatem ex parte Angeli confitemur, nemini enim dubium est, quin potuisset Deus dare fructiferam pœnitentiam Angelis peccantibus, si voluisset, ut infra libro septimo dicemus. Alia vero est capacitas, quæ præter potentiam obedientialem requirit ex parte Dei voluntatem, vel legem offerendi auxilium sufficiens ad talem pœnitentiam, et ex parte creaturæ conditionem, vel proprietatem de se non repugnantem huic legi Dei. Et hoc modo dicimus Angelos esse incapaces pœnitentiæ, quod in dicto libro septimo late videbimus. Et in hoc sensu locutus est Damascenus et loquuntur alii Patres. Et fortasse D. Thomas ita tribuit Angelis naturalem inflexibilitatem, non ut dicat impossibilitatem absolutam in electione semel facta, sed ut dicat quamdam moralem difficultatem, seu proprietatem naturalem de se in congruam ad pœnitentiæ statum, ut in dicto libro latius explicabimus.

CAPUT XI.

OBJECTIONI CONTRA SUPERIOREM DOCTRINAM OCCURRITUR, ET QUOMODO ANGELUS IN PURA NATURA POTUERIT ESSE BEATUS, DECLARATUR.

1. *Proponitur objectio contra superiorem doctrinam.*—Ex dictis in superioribus capitibus nascitur difficultas, quia ex illis sequitur, Angelos neque in primo instanti creationis suæ fuisse beatos, nec in pura natura esse potuisse, quod perfectioni angelicæ naturæ valde repugnare videtur. Sequela probatur. Nam dictum est, Angelum non necessario amare super omnia Deum, ut ultimum finem suum naturalem: sine hoc autem amore non potest esse beatus Angelus, nec creatura aliqua intellectualis, quia non potest quiescere in illo tanquam in ultimo fine, nec ad illum se suaque omnia referre, nisi illum super omnia amet: nec etiam potest sine amore esse delectatio in re possessa et consequenter neque beatitudo; ergo Angelus non est semper, ac naturaliter beatus. Unde ulterius infertur nunquam esse posse naturaliter beatum, quia dictum etiam est, non solum posse Angelum ab illo amore cessare, sed etiam posse ex vi suæ naturæ aliquid contra illum amorem admittere, graviter peccando, et consequenter aliquid supra illum diligendo. Ergo si id committat, non erit beatus, sed summe miser, et licet non peccet, nihilominus semper versabitur in periculo id faciendi, et amittendi illum amorem; ergo eo etiam ipso non erit beatus, quia ubi non est certitudo perseverantiæ in statu, non est beatitudo. Nam beatitudo dici non potest, quæ amissibilis est. Et augetur hæc difficultas, ex eo quod dictum est, Angelum ex natura sua esse mutabilem in electione, vel dilectione semel habita cum quacumque deliberatione. Nam hinc sequitur, Angelum in pura natura spectatum, etiamsi post se Deum amet, et naturaliter fruatur, nunquam esse securum, quod in eo statu permanebit, quia potest voluntatem suam retractare. Ergo nunquam esse poterit beatus, quia sine securitate, et inamissibilitate boni possessi beatitudo esse non potest. Tandem difficultatem auget, quod si Angelus semel Deum offendat, non potest naturaliter resurgere, nec ei reconciliari: et consequenter necessario erit semper miser. At vero cum semper sit mutabilis, vix fieri posset, ut diutius vivendo non interdum caderet, ergo moraliter loquendo, non solum non esset beatus, sed potius semper ad miseriæ statum perveniret, et in eo perpetuo maneret.

2. *Sententia dicens Angelum necessario esse beatum quoad substantiam beatitudine naturali.*—In hoc puncto duo extrema vitanda esse censeo. Unum est eorum, qui dicunt Angelum necessario esse beatum beatitudine naturali, quia necessario Deum actu contemplatur, et amat, ut auctorem, et finem naturæ, nec ab illo averti, aut rectitudinem naturalem voluntatis amittere potest. Unde dupliciter Angelum considerant: primo, ut creatum in pura natura sine ordine ad supernaturalem finem: secundo, ut creatum, et ordinatum ad supernaturalem felicitatem. Priori modo conditum dicunt, non solum posse, sed etiam esse necessario naturaliter felicem, quia necessitate naturali contemplatur Deum, quantum naturaliter potest, et diligit Deum naturali benevolentiæ amore, eum ut aliquo modo amicum super omnia diligendo, a quo deficere non potest, quia contra solam naturalem rectitudinem peccare non

potest. At vero de Angelo posteriori modo creato cum ordine ad supernaturalem felicitatem, dicunt, etiam necessario creari in beatitudine naturali, quia (ut supponunt) creatur sine peccato, et consequenter cum tota perfectione sufficienti ad naturalem beatitudinem, et sine imperfectione illi repugnante, et cum debito ordine ad supernaturalem felicitatem. Si vero sit creatus peccet contra supernaturalem finem, et ab illo omnino deficiat, dicunt nihilominus semper retinere quidquid perfectionis est in naturali beatitudine secundum se spectata, quia naturalia manent integra post peccatum; non tamen relinqui cum debita conjunctione, vel subordinatione ad supernaturalem beatitudinem, et ideo in tali statu nomen beatitudinis mereri. Ita sentiunt plures moderni Thomistæ, 1 part., quæst. 56, art. 3, et quæst. 60, art. 5, et quæst. 62, art. 1.

3. *Prædicta sententia ostendit falsa, tum in tribus, quæ supponit.* — Hæc tamen sententia supponit multa, quæ a nobis in superioribus refutata sunt, et ideo sententia ipsa placere non potest. Unum est, contemplationem Dei, quæ ad naturalem beatitudinem in suo ordine sufficit, esse in Angelo ex natura rei necessariam quoad exercitium. Aliud est, amorem naturalem Dei propter seipsum, et super omnia esse eodem modo necessarium. Tertium est, Angelum in pura natura non esse peccabilem. Nam ex his tribus consurgit beatitudo naturalis, vel certe (formaliter loquendo) ex duobus primis, quia posito amore illo necessario, tertium de rectitudine in cæteris actibus naturalibus necessario consequitur. Amor autem ille ad beatitudinem naturalem necessarius est, quia sine rectitudine voluntatis circa finem ultimum beatitudo esse non potest. Imo in ordine naturali amor compleret beatitudinem, tum quia cognitio sola naturalis Dei per se non sufficeret ad continendam semper voluntatem in officio, rectitudinem in omnibus illi præbendo, nisi amore conformaretur: tum quia amor naturalis Dei, vel est perfectior cognitione, etiam in genere entis, vel saltem ad omnem moralem perfectionem magis, et efficacius operatur. At vero licet hæc consequenter dicantur, illa tamen, quæ supponuntur, falsa sunt, ut in superioribus probavi.

4. *Tum in aliis quæ consequenter admittit.* — Valde etiam falsum mihi videtur, quod consequenter conceditur, in dæmonibus manere beatitudinem naturalem, quoad omnem positivam perfectionem ejus. Nec quoad hoc applicatur bene principium illud, quod naturalia manserunt integra post peccatum. Nam illud intelligitur quoad essentiam, et potentias, non quoad omnes actus naturales, id est, ordinis naturæ, nec quoad naturalem rectitudinem, quæ ab illis pendet. Et ita voluntas Angeli post peccatum adeo misera est, ut Deum ipsum odio habeat. Quomodo ergo possunt dæmones odio habentes Deum, ipsum amore benevolentiæ diligere super omnia? Deinde repugnantiam involvit illa sententia, quia Angelus creatus ad finem supernaturalem non potest ab illo deficere, quin etiam naturalem rectitudinem necessario amittat, etiam quoad substantialem ejus perfectionem. Et hinc ulterius ab effectu colligitur, illum actum amoris non esse ex natura rei simpliciter necessarium, quia si amor naturalis necessarius esset, ille resisteret, ne voluntas aliquid sibi repugnans admitteret, et cum omne peccatum etiam sit contra supernaturalem finem, in se sit quid naturale, et repugnans etiam fini naturali, ex hac parte illi resisteret. Non est ergo in illis actibus, et consequenter, neque in beatitudine naturali Angeli tanta necessitas.

5. *Altera sententia extrema Angelum per naturam esse incapacem alicujus beatitudinis naturalis.* — Aliud extremum est, Angelum per naturam esse incapacem alicujus beatitudinis naturalis. Ita sentit Vasquez, 1 part., disp. 2, præsertim num. 6 et 7, et præcipue fundatur, vel in hoc quod Angelus non potest diligere Deum super omnia dilectione naturali, et amicitiæ, seu benevolentiæ, per donum creationis sine speciali dono gratiæ, vel in hoc, quod talis amor, quocumque modo habeatur, amissibilis est per peccatum, et sine inamissibilitate non potest esse vera beatitudo. Sed primum fundamentum falsum sumit : nam Angelus in pura natura conditus, et nunc etiam in statu, in quo creatus est, potuit Deum, ut suæ naturæ auctorem propter ipsum, et propter summam bonitatem suam super omnia diligere, ut diximus cum D. Thoma in dicta quæst. 60, art. 5, et latius in materia de Gratia, libro primo 1 ostendimus. Unde ex parte non repugnabat, Angelum in pura natura conditum esse per operationes ejusdem naturæ beatum. Alterum vero fundamentum probat, illam beatitudinem naturalem non fore omni ex parte completam, et summam, nihilominus tamen, non probat non posse esse veram, et essentialem beatitudinem in ordine suo.

6. *Prima conclusio. — Angelus in pura natura potuit etiam in naturali beatitudine creari.* — Dico ergo primo. Angelus in pura natura

creatus potuit etiam in naturali beatitudine creari. Probatur, quia creari potuit cum perfecta cognitione Dei naturali, juxta cujusque Angeli capacitatem, et cum actuali amore benevolentiæ Dei super omnia, et sine ullo peccato, et cum morali potestate, imo et facilitate nunquam peccandi, ac denique cum magna vitæ jucunditate. Sed hæc sufficiunt ad naturalem beatitudinem; ergo. Major satis patet ex dictis, quia Angelus naturaliter est capax illarum perfectionum, et cum in instanti fiant, potuerunt incipere cum natura, et quia non excedunt naturales vires, imo inter se sunt connexæ, et una ex alia sequitur, potuerunt etiam esse simul, ergo potuit Angelus cum illis omnibus creari. Imo licet Deus non cogeretur creare Angelum cum tota illa perfectione, ut dictum est : nihilominus id facere esset magis consentaneum ejus magnificentiæ, et sapientiæ, ac bonitati, ut effectus juxta naturalem capacitatem suam perfectissimus ab ipso prodiret. Circa minorem autem propositionem, quod hæc perfectio ad veram naturalem beatitudinem sufficeret, potest de modo loquendi moveri quæstio. Verumtamen, cum non sit in rebus omnibus æqualis perfectio ad beatitudinem exigenda, non est cur dubitemus illam vocare beatitudinem naturalem, nam per hoc additum satis significatur, non esse summam, sed qualem natura creata juxta sua merita postulare potest. Et declaratur, quia in eo statu natura angelica esset conjuncta suo ultimo fini, eo modo quo potest, et debet, solumque illi deesset intrinseca perpetuitas, vel potius perpetuitatis certitudo, et impotentia cadendi ab illo statu (quæ inamissibilitas dicitur) : hæc autem conditio, licet in summa, et excellenti beatitudine requiratur, nihilominus sine illa, et cum potestate absoluta nunquam amittendi talem statum poterit esse substantialis beatitudo ordinis naturalis, licet illa proprietate careat, et omnino perfecta non sit.

7. *Confirmatur.* — Ac denique confirmatur, qui juxta communem sensum, et modum gravium auctorum de naturali beatitudine loquentium, ad ejus rationem essentialem, et absolutam sufficit illa perfecta conjunctio cum ultimo fine, cujus natura capax est. Et ita Aristoteles, lib. 10, Eth., cap. 7 et 8, aliquam beatitudinem hominis in contemplatione substantiarum separatarum posuit, et Boetius dixit, beatitudinem esse statum omnium bonorum aggregatione perfectum. Quod in unoquoque rerum ordine secundum illius capacitatem intelligendum est. Atque hac ratione de facto censentur Angeli creati in aliqua beatitudine, vel supernaturali viæ, vel naturali simpliciter, licet a principio illam inamissibilem non acceperint. Ergo a fortiori idem dicendum est in puris naturalibus. Illo autem modo loquuntur D. Thomas, et sectatores ejus, 1 part., quæst. 62, art. 1, et Scotus, 2, dist. 3, quæst. 9, in responsione ad quæstionem, et probationibus ejus, et dist. 4, quæst. 1, argumento primo, cum solutione, et Durandus ibi quæst. 1, Malonius ibidem, disp. 1, conclus. 1. Et eodem modo loquitur Augustinus, multis in locis, lib. 11, Genes. ad litteram, c. 26, et 11, de Civit., cap. 11, ubi ait, Angelos ita esse creatos, *ut statim sapienter, beateque viverent, licet non statim excellentiam sapientis, beatæque vitæ acceperint,* quam paulo inferius vocat *plenitudinem beatitudinis :* sentiens dari posse aliquem beatitudinis modum extra visionem beatam. Et idem habet Fulgentius, de Fide, ad Petrum, cap. 3, ubi de malis Angelis ait : *Pars Angelorum, quæ a suo creatore Deo, quo solo beata fuit, voluntaria prorsus aversione discessit, initium suæ damnationis invenit.* Et similia habet Gennadius, de Ecclesiast. dogmatib., cap. 59 et sequentibus, et plures in lib. 5, cap. 2, referemus. Quin potius etiam de primo homine ait sæpe Augustinus, fuisse in statu aliquo beatitudinis creatum, ut in lib. 14, de Civit., cap. 10, 19 et 26, videre licet, et infra in tract. 2, lib. 3, latius dicemus.

8. *Secunda conclusio. — Angeli potuerunt creari a Deo in pura natura cum naturali beatitudine eaque inamissibili. — Probatur. — Obstaculum removetur.* — Secundo dico, credibile esse, Angelos in pura natura conditos potuisse per providentiam DEI suo modo consentaneam naturæ constitui in tali statu suæ beatitudinis, in quo ab illo jam cadere non possent, et ita etiam quoad conditionem inamissibilitatis haberent statum perfectum illius beatitudinis, cujus naturaliter essent capaces. Hanc conclusionem facile admittent, qui putant Angelos esse in naturalibus impeccabiles. Item qui putant esse immutabiles ab electione, cum integra deliberatione semel facta. Verumtamen absolute probatur, quia licet ipsa immutabilitas non sequatur intrinsece ex naturali conditione Angeli, saltem est illi maxime consentanea, et proportionata : et alioqui dari poterat per auxilia divina ordinis naturalis, et consentanea divinæ providentiæ tali naturæ proportionatæ. Est enim considerandum, Deum etiam ut auctorem naturæ non debere rebus omnibus eumdem providentiæ modum, nam

altiorem petent res intellectuales, et liberæ, quam reliquæ. Unde probabile est, quod licet creaturæ intellectuales non fuissent ad supernaturalem finem ordinatæ, in eis esset futurus ordo alicujus meriti et præmii ex institutione divina consentanea naturæ. Nullum autem præmium non excedens naturalem ordinem magis accommodatum bene operantibus, et per aliquos actus deliberatos in bono, in quo creati essent, perseverantibus, cogitari potest, quam inamissibilis beatitudo naturalis, vel confirmatio infallibilis in illa, si jam fuisset a principio collata, ergo verisimile est, etiam intra latitudinem beatitudinis naturalis potuisse Angelos per naturalia merita pervenire ad statum in quo illam inamissibiliter possederunt. Neque obstat, quod talis status, et auxilia, quæ ad illum requirerentur, essent beneficia non debita naturæ, ac subinde potius esse censenda gratuita, quam naturalia. Non (inquam) hoc obstat, quia satis esset, quod essent debita, suppositis bonis meritis a Deo postulatis ut auctore naturæ. Merita vero ipsa essent quidem beneficia gratuita eo modo, quo beneficium creationis gratuitum appellari potest, et non altiori : quia supposito beneficio creationis, ille ordo providentiæ esset aliquo modo debitus tali naturæ secundum se, et absolute spectatæ, et ad finem altiorem ad supernaturalem non ordinatæ.

9. *Ad rationem dubitandi in num.* 1. — Atque hinc patet responsio ad rationem dubitandi in principio positam. Nam imprimis concedo, non esse actualem beatitudinem sine actuali contemplatione, et amore Dei : nego autem, esse de ratione beatitudinis generatim sumptæ, ut isti actus sint necessarii quoad exercitium. Nam si de facto Angelus creatur cum his actibus sua naturali beatitudine, pro tunc id satis est ad rationem beatitudinis (licet non ex omni parte perfectæ) quod possit Angelus in illis actibus semper permanere si velit, etiamsi per contrarium actum possit illam amittere. Nam inamissibilitas non est de ratione omnis beatitudinis, præsertim naturalis, ac viæ, ut dixi. Ad alias vero difficultates jam declaratum est, quomodo possit Angelus intra naturalem statum firmitatem et stabilitatem in sua beatitudine naturali comparare. Addo vero, etiam in illo statu non videri necessarium, quod amor vel contemplatio essent in Angelo cum necessitate quoad exercitium, nam ad inamissibilitatem talis beatitudinis sufficeret necessitas quoad specificationem, quam Deus posset facile conferre. Et tunc status beatitudinis, quasi habitualis esset perpetuus, et continuus, actualis autem beatitudo non necessario semper esset continua, dici tamen posset perpetua, quatenus semper esset in potestate habentis exercere illam. Et fortasse semper esset continua, non ex absoluta necessitate naturali, sed ex perfectissimo usu libertatis, in quo posset etiam per divinam providentiam Angeli voluntas confirmari.

CAPUT XII.

UTRUM VOLUNTAS ANGELI CAPAX SIT NATURALIUM HABITUUM, QUI PROPRIIS ACTIBUS ACQUIRANTUR.

1. *Prima sententia negans naturales habitus in Angelorum voluntatibus.* — Quamvis hæc quæstio a theologis hic non disputetur, mihi visum est ad complementum hujus libri necessaria, et ideo breviter illam expediam, nam reliqui etiam theologi pauca nobis de illa tradiderunt. Aliqui enim ex illis generatim, et sine distinctione docent, in Angelis nullum esse habitum acquisitum. Ita loquitur Durandus, in 3, distin. 23, quæst. 1, ad 1, ubi ait, *Proprium esse naturæ intellectualis non habere, nec requirere habitus, nisi sit cum natura sensitiva*, et ait *ut patebit*. Ibi autem non probat, nec alibi invenire potui. Videtur tamen fundari, quia necessitas habituum in anima rationali, quoad voluntatem præcipue, videtur oriri ex conjunctione ad appetitum sensitivum, et ideo ubi non est illa conjunctio naturæ intellectualis cum sensitiva, non videntur necessarii habitus. Idem sentit Scotus, in 2, distin. 3, quæst. 10, ad 2, primæ opinionis, sed loquitur de solo intellectu, et non absolute negat, sed ex suppositione, quod intellectus sit omnino determinatus. Generalius videtur loqui Maironius 3, distin. 33, quæst. 1, art. 5. Idem sentit Cajetanus, 1. part., quæst. 54, art. 1 et 4, et quæst. 63, art. 1, et idem videntur sentire alii, qui omnes habitus acquisitos, etiam circa contingentia in intellectu Angeli negant, quos superiori libro capite antepenultimo allegavi, in numero sexto.

2. *Fundamentum superioris sententiæ.* — Fundamentum hujus sententiæ esse videtur, quia voluntas Angeli natura sua est prompta, et facilis ad suos actus efficiendos, ergo non indiget habitibus acquisitis, neque est illorum capax. Probatur consequentia : quia omnis habitus ponitur, vel propter substantiam actus ut habitus supernaturales, et per se infusi, de quibus non tractamus, quia voluntas Angeli

per se non est sufficiens ad illos efficiendos, ut libro quinto videbimus. Vel ponuntur habitus propter facilitatem actus, ut acquisiti; ergo si hæc necessitas in Angelis non invenitur, nec capacitas ad hos habitus reperitur. Probatur ergo primum antecedens, quia voluntas angelica est perfecta causa ex natura sua, et non habet intrinsecum impedimentum ad suum actum eliciendum, nec conjuncta est inferiori appetitui, a quo retardari possit; ergo. Secundo, quia si in Angelorum voluntate aliqui essent habitus, maxime essent virtutes : sed virtutes esse non possunt; ergo nullos habitus acquirere possunt. Probatur minor, quia in præcedenti libro diximus, non habere habitus acquisitos virtutum intellectualium; ergo a fortiori non acquirunt virtutes voluntatis. Deinde probatur inductione, quia imprimis non sunt in eis virtutes morales, teste Aristotele, lib. 10. Ethic, cap. 8. Nam quos ille vocat Deos, in quibus negat has esse virtutes, non sunt nisi Angeli. Virtutes autem theologicæ non possunt acquiri per actus, nec pertinent ad ordinem naturæ, de quo nunc agimus. Nec etiam in illo ordine potest esse aliquis habitus acquisitus illis virtutibus cum proportione respondens. Nam Angeli naturaliter amant Deum amore concupiscentiæ, et ut bonum suum sine ulla difficultate : imo cum summa propensione naturæ, quia in eo etiam seipsos maxime amant. Nec etiam ad amandum Deum amore benevolentiæ naturali habitu indigent : quia vel non possunt Deum naturaliter sic amare, ut aliqui putant, vel si possunt, necessario illum amant, ut alii in alio extremo opinantur, vel saltem magna facilitate, et propensione id faciunt, quia, ut sæpe dicit D. Thomas, ipsa voluntas naturaliter est ad hoc inclinata. Unde multi putant, etiam in nobis non acquiri hunc habitum, nec in Adamo fuisse per accidens infusum.

3. *Secunda opinio docens Angelorum voluntatem esse capacem habituum, qui per actus acquirantur.* — Nihilominus aliorum, et gravium theologorum opinio est, voluntatem Angeli esse capacem habituum, ac proinde per actus suos illos acquirere posse. Ita docet Scotus, in 3, distinct. 33, quæst. unica, § *Ad primum,* et non contradicit his, quæ dixerat in 2, distinct. 5, quæst. 10, ad 2, primæ opinionis. Nam potius ibi etiam docet, quod si potentia Angeli sit indeterminata, potest acquirere habitum : voluntas autem Angeli, eo ipso quod libera est, indeterminata est; ergo secundum Scotum est capax habitus. Et hoc sequitur Major in 3, distinct. 33, tract. de Justitia, quæst. 3, ad ult., Angestus, in Moral., capit. 8. Nec dissentit Azorus, tom. 1, lib. 2, capit. 25, quæst. 4. Tenet Molina 1. part., quæst. 58, art. 1, in fin. Ubi alii moderni Thomistæ, qui in intellectu Angeli habitus naturales admittunt, illos non possunt in voluntate negare, si consequenter loquantur. Fundamentum est, quia voluntas Angeli quantumvis perfecta sit, nihilominus usu, et frequentatione actuum potest reddi facilior, et magis propensa ad similes exercendos. Item quia supposita imperfectione quod talis potentia non est semper in actu secundo, acquireret habitum, qui de se ad perfectionem pertinet, augebit enim vim et efficaciam agendi; ergo non est cur Angelis hæc perfectio negetur. Item quia intellectus Angeli ex actibus cognoscendi, quos prius habuit, acquirit memoriam, et ex actibus circa res probabiles, vel obscuras acquirit habitus opinionis, vel fidei; ergo cum circa opera voluntatis contingenter se habeat, etiam poterit in illis habitum acquirere.

4. *Notatio pro suadenda secunda sententia.* — Hæc posterior sententia mihi vera videtur, ad illam vero melius explicandam, et fundandam adverto, ex duplici capite posse voluntatem Angeli censeri incapacem habitus, vel ex parte sua, quia non habet potentiam activam, vel receptivam habitus, vel ex parte objecti, seu materiæ circa quam versatur habitibus. Hæc posterior causa non potest esse universalis, sed erit ad summum de aliquibus habitus, vel virtutibus, quæ non habent materiam Angelis accommodatam. Ut a multis censentur esse virtutes morales, prout in nobis sunt, ut temperantia, quæ versatur circa delectationes tactus, fortitudo circa pericula humana, seu corporis, justitia, ut est circa commutationes humanas, de quibus locutus est Aristoteles in dicto loco 10 Ethic., c. 8. In præsenti autem non intendimus ad hæc particularia descendere, quæ ex cognitione illarum virtutum pendent, aliquid tamen obiter insinuabimus.

5. *Probatur jam secunda sententia. — Vitiorum habitus in dæmone.*—Priori ergo modo voluntatem Angeli consideramus. Et sic dicimus voluntatem Angeli ex se non esse naturaliter incapacem habituum, quos per suos actus sibi acquirere, seu in se efficere possit. Hoc imprimis probo ex habitibus pravis, nam dæmones habent pravos habitus suis malis actibus acquisitos; ergo naturalis voluntas Angelorum non est incapax habituum acquisitorum. Consequentia clara est, et antecedens

non videtur minus evidens. Quia voluntas dæmonum nunc propensa est ad superbiam, et multo facilius, majorique inclinatione, et impetu illam elicit, quam in primo instanti, in quo peccavit. Et simili modo ex consuetudine decipiendi, et mentiendi, et odio habendi, et aliis hujusmodi eamdem propensionem, et facilitatem habet in his actibus exercendis; ergo signum est acquisivisse habitum, vel habitus per similes actus. Dicet forte aliquis, illam propensionem, et facilitatem non oriri ex habitu, sed ex actu odii DEI, quem semper habent. Sed imprimis non est certum, semper in eodem actu odii perseverare : nam ad illum non necessitantur ab intrinseco, neque ab extrinseco, ut in libro octavo ostendemus, possunt ergo mutare illum, et ab odio ad superbiam, et ab his actibus vitiorum libere transire in alios, et ad omnes inveniuntur faciles, et propensi; ergo non est solum ex imperio unius in alium, sed ex ipso usu. Et deinde quidquid sit de illo actu odii perpetuo, vel alio simili, usus istorum actuum ostendit in ipsa potentia Angeli capacitatem naturalem ad habitus talium actuum, quia ex solo naturali conditione non est determinata ad hujusmodi actus; ergo potest per illos aliquo modo determinari, seu potius inclinari.

6. *A vitiosis habitibus ad studiosos arguitur.* — Et hinc sumitur argumentum ad habitus bonos, seu virtutum : tum quia contraria nata sunt fieri circa idem, unde etiam e contrario potentia susceptiva unius contrarii est etiam receptiva alterius. Tum quia habitus malus de se potest expelli a voluntate, et non expellitur formaliter nisi per habitum contrarium. Tum maxime, quia eo ipso quod voluntas est capax vitii, non est omnino determinata ad actus contrarios bonos, ac subinde est capax habitus respectu illorum. Erit ergo voluntas Angeli capax habitualium virtutum dictis vitiis contrariarum, unde ulterius concluditur, voluntatem Angeli esse capacem habituum bonorum circa illos actus, quos perfecte exercere potest, et in quibus aliqua potest esse difficultas, vel indeterminatio potentiæ, propter oppositionem aliquam inter diversas rationes bonorum, quæ sub naturalem inclinationem angelicæ voluntatis cadere possunt. Nam potentia sic indifferens, et naturaliter indeterminata, potest per habitum ad unam partem magis, quam ad aliam inclinari : ut sumitur ex D. Thoma 1, 2, quæst. 50, art. 5, et notavit Durandus, in 2, distinct. 29, quæst. 2, num. 5 et 6, et late dixi in Metaphysica, disp. 44, sect. 1, num. 9, et tradit etiam Fonseca, lib. 9 Metaphysicæ, cap. 5, quæst. 3. Et ratio est, quia eo ipso quod potentia est indifferens, non est omnino ad alteram partem inclinata; ergo eo ipso est capax, ut per habitum amplius inclinetur. Item quia indifferentia semper est inter opposita, inter quæ est aliquo modo divisa naturalis inclinatio voluntatis. Ergo inde oriri semper potest aliqua difficultas in determinatione ad alteram partem; ergo consequenter potest in tali potentia locum habere facilitas, quæ per habitum potest acquiri.

7. *Confirmatur inductione.* — Denique declaratur, et confirmatur hæc resolutio inductione. Nam imprimis in ipso naturali amore DEI propter seipsum, et super omnia potest cerni difficultas non parva, etiam in Angelo, ratione cujus habitus, et possibilis, et utilissimus sit. Tum quia natura etiam angelica valde propensa est ad sui dilectionem, et ideo non parum difficile est naturali voluntati diligere alium, volendo illi bonum propter ipsum, nec diligendo illum sibi, cujus difficultatis signum est, quia multi prudentes, et sapientes talem amorem naturæ impossibilem reputarunt, quia amabile bonum, unicuique autem proprium. Unde si addatur, quod talis amor ad alterum sit supra amorem sui, multum augetur difficultas : et ideo potest voluntas Angeli in tali amore naturaliter deficere. Ergo est in ea sufficiens capacitas, indifferentia, et difficultas, ut per actus talis amoris habitum acquirat. Neque obstat, quod naturaliter si magis propensa ad Deum, quam ad se, quia illamet inclinatio est conjuncta cum alia, et cum indifferentia, et ideo in actuali determinatione majorem, vel minorem difficultatem pati potest. Simili modo potest in Angelo esse habitus obedientiæ, et subjectionis ad Deum, et habitus religionis, et sequi sunt alii naturales habitus respicientes Deum.

8. Item justitia poterit esse in Angelo, quia ex parte materiæ, seu objecti non deest capacitas, quia revera Angelus potest exercere actus justitiæ, et injustitiæ ad alterum, vel Angelum, vel etiam hominem. Nam licet non sit Angelus capax materialium commutationum, est capax injuriæ et satisfactionis in his bonis, quorum est capax, ut in fama et in honore, et in libertate. Potest enim inter Angelos esse infamatio, sicut mendacium et detractio: item potest esse violentia et coactio, ut in sequentibus tractatibus videbimus. Denique eo ipso, quod inter Angelos ex natura rei esse potest prælatio et ordo, potest etiam inter eos aliqua

ratio justitiæ intervenire. Item etiam respectu hominis esset naturalis injustitia, Angelum sua auctoritate occidere hominem, vel aliud nocumentum illi inferre. Ergo ex parte actuum, et materiæ est in Angelo capacitas justitiæ. Aliunde vero eo ipso, quod debitus ordo ad alterum servandus est, datur ex parte voluntatis capacitas habitus, juxta doctrinam divi Thomæ 1, 2, quæst. 56, art. 6, quia bonum alterius, quatenus alterius est, aliquo modo excedit proportionem voluntatis, in quo profecto eadem ratio est in voluntate angelica et humana. Sic ergo capax est Angelus virtutum ad alterum sive Deum, sive rationalem creaturam.

9. Virtutes vero, quæ ordinant habentem in seipso non videntur ita locum habere in Angelo. Non est autem improbabile, sicut ad alium potest habere habitum, quasi augentem inclinationem ad ipsum, ita ad se posse acquirere habitum frænantem, et moderantem amorem sui, ut proprii commodi, excellentiæ, aut delectationis spiritualis postulantis mediocritatem, qualis esse potest, vel in propria voluntate exequenda, vel in curiositate nimia sciendi futura contingentia, vel aliorum cogitationes, vel quæ supra naturam sunt, et similes, de quibus circa singulas virtutes potest disputari. Addit etiam Scotus, actus temperantiæ et fortitudinis, prout versantur circa materias sensibiles, posse habere locum in Angelis, non per efficacem electionem, et usum, sed per simplices affectus erga honestatem illarum virtutum, vel per conditionatos actus, ut potest Angelus amare virginitatem corporalem, vel secundum se spectatam per simplicem complacentiam, vel sub conditione, quod si capax illius esset, observaret illam. Sed hoc remitto in propria loca, quia et dubium est de his actibus, præsertim conditionatis, et in eis videtur esse tanta facilitas, ut licet dentur, non sit necessarius habitus : imo licet tales habitus admittantur, aliqui volunt, non mereri nomen virtutum, propter imperfectionem, sed de his alias.

10. *Ad fundamentum contrariæ sententiæ, in num. 2.—Ad secundum.*—Ad fundamentum ergo contrariæ sententiæ respondetur, habitus acquisitos in Angelis non esse propter substantiam actuum, sed propter facilitatem et inclinationis augmentum. Neque obstat, quod voluntas Angeli sit perfecta, et non sit conjuncta appetitui sensitivo, quia non est summe perfecta, et in se habet indeterminationem inter varia objecta, ad quæ aliquo modo inclinatur, et hoc satis est, ut possit per habitus ad quosdam actus facilior, et ad alios difficilior reddi. Ad secundum vero jam declaratum est, quomodo voluntas Angeli, et vitiorum ac virtutum capax sit, licet non omnium, nec eodem modo quo homines, sed modo spirituali naturæ accommodato, ut satis explicatum est. Et hactenus de Angelorum voluntate.

FINIS LIBRI TERTII DE VOLUNTATE ANGELORUM.

INDEX CAPITUM LIBRI QUARTI

DE ANGELORUM POTENTIA AD TRANSEUNTES ACTIONES EFFICIENDAS.

LIBER QUARTUS.

DE ANGELORUM POTENTIA

AD TRANSEUNTES ACTIONES, SEU MUTATIONES EFFICIENDAS.

1. *Angelorum attributa quot.—Extra Deum omni activæ potentiæ respondet aliqua passiva.* — Reduximus in hujus materiæ principio ad tria capita, seu attributa, Angelorum proprietates, scilicet, intellectum, voluntatem, et potentiam transeuntem, ad instar divinorum attributorum : et hactenus de intellectu, et voluntate diximus, unde solum superest, ut de potentia dicamus. Quia vero intellectus, et voluntas in Angelis etiam sunt veræ, et propriæ potentiæ, ut intelligatur, de qua potentia loquamur, addimus sermonem esse de potentia per actionem transeuntem operante, utique per se proxime, et quasi eliciendo actionem ipsam. Nam intellectus, et voluntas proxime, et per se non eliciunt actus nisi manentes in ipsis, et ex seipsis, tanquam ex materia, seu subjecto, quia actus propterea immanentes dicuntur, potentia autem, de qua tractamus, non est, ut in se operetur (ut sic dicam) nec ad actuandum seipsam, sed est ad aliud subjectum aliquo modo transmutandum. Ac proinde potentia, de qua agimus, est pure activa, intellectus autem, et voluntas passivæ etiam sunt, ut per se notum est : quia vero extra Deum omni activæ potentiæ, aliqua passiva respondet : consequenter exponere oportebit, quæ passiva potentia huic activæ correspondeat.

2. *De attributo potentiæ motivæ tractandum.* —Hæc autem potentia (quæ generali appellatione motiva dici potest) respectum habet, vel ad suppositum in quo est, vel ad alia. Sub hac ergo potentia comprehendimus et illam, per quam Angelus alia a se, et seipsum movere potest : quia etiam illa potentia est pure activa, et ideo ejus actio transiens est : quia licet maneat in eodem supposito, non tamen in ipsamet potentia, quasi formaliter et intrinsece actuando illam. Et ideo in hoc libro prius dicemus de potestate, quam Angelus habet ad movendum seipsum motu locali. Supponimus enim extra cognitionem, et affectum, Angelum non esse capacem alterius mutationis præter localem, quia neque augeri potest, aut minui, nec ad qualitates alias, præter eas, quæ intellectui, aut voluntati deserviunt, et in eis recipiuntur, transmutari potest. Nam licet aliqui dixerint posse Angelum recipere, nescio quas formas, seu qualitates, quæ non sint species intelligibiles, nec actus mentis, sed tantum signa quædam, vel naturalia, vel ad placitum, sententiam illam, ut parum probabilem, supra rejicimus. Præterquam quod auctores illius opinionis qualitates illas extra intellectum non ponunt, et ab illo fieri existimant, quod tamen nec explicare, nec suadere possunt, ut in libro secundo ostendi. Et ideo in præsenti suppono, solum esse sermonem de potentia motiva, qua Angelus seipsum movere potest. Postea vero dicemus de hac potentia, respectu aliorum, quam partem in alias subdistinguemus : nam prius dicemus de potestate Angeli ad agendum in alios Angelos, vel in animam separatam, deinde de potestate ad agendum in hominem, seu in animam conjunctam, ac tandem de potestate res alias corporales transmutandi. In his autem omnibus supponimus sermonem esse de potentia naturali, per quam Angelus tanquam principalis causa proxima operari potest : nam de supernaturali efficientia, ad quam potest ut divinum instrumentum elevari, non est hic dicendi locus, quia nec ad explicandam angelicam naturam pertinet, nec doctrinam peculiarem habet, præter eam, quæ aliis divinis instrumentis communis est.

CAPUT I.

UTRUM ANGELI SINT CAPACES LOCI, QUEM ACQUIRERE, ET AMITTERE POSSINT.

1. *Potentia ex actibus, et actus ex objectis cognoscenda.—Utrum Angelus vere sit in loco. —Prima opinio.*—Quia potentia ex actibus,

et actus ex objectis speciem sumunt, et ideo non potest potentia cognosci, nisi ejus objectum, et actus præcognoscantur. Sic igitur quia potentia loco motiva Angeli circa seipsum ad motum tanquam ad actum suum, et ad locum, tanquam ad terminum, et quasi objectum comparatur, non possumus de hac potentia dicere, nisi prius objectum, et actus ejus explicemus, ideoque prius de loco Angeli, deinceps de motu ejus, ac tandem de potentia illius motus effectrice dicemus. Principio autem inquiri solet de Angelis, an in aliquo vero sensu in loco sint. Et ratio dubitandi est, quia esse in loco videtur esse proprietas rei corporalis, quæ Angelo convenire non potest, cum res spiritualis sit. Antecedens vero probatur, quia locus significat superficiem extrinsecam ambientem, et continentem locarum, quod est proprium rei corporalis. Propter quod aliqui theologi negant Angelum esse in re aliqua, tanquam in loco, sed solum tanquam causam in effectu, seu in subjecto, in quo operatur. Ita sentire videntur theologi, qui dicunt, Angelum non esse alicubi, nisi ratione operationis, absque alia prævia propinquitate ad rem, in qua operatur. Ut Hervæus, in tract. de Motu Angeli, q. 1, a. 1, et Durandus, in 1, dist. 37, in secunda ejus parte, q. 1, n. 26, ubi obscure loquitur de præsentia Angeli, quam dicit esse præsentiam ordinis, non situs, cujus distinctionis sensum paulo post expendemus. Et eamdem sententiam sequi videntur Ferrariensis et alii infra citandi. Soletque pro hac sententia referri Augustinus, l. 33, q. 20, ubi dicit, Deum abusive esse in loco, et l. 8, Genes. ad litt., c. 20 et 26, ubi dicit, *Deum movere creaturas corporales per tempus, et locum, spirituales autem tantum per tempus*, significans, per loca non moveri, quia non sunt in loco. Damascenus etiam, l. 1, de Fide, c. 17, dicit, *Angelum intellectuali modo adesse loco, in quo esse dicitur*, ubi cum dicit, *intellectuali modo*, indicat non esse vere in loco, sed tantum abusive, ut dixit Augustinus, et eodem modo loquitur D. Thomas, in 1, dist. 37, q. 3, art. 1, citans Nazianzenum cujus locum invenire non potui, alios vero Patres paulo post referemus. Aristoteles etiam, l. 1, de Cœlo, c. 9, dixit, ea, quæ in supremo cœlo sunt, *non esse apta esse in loco*, per quæ intelligentias intelligit.

2. *Prima conclusio.* — Nihilominus simpliciter dicendum est primo, si per esse in loco tantum significetur esse realiter præsentem, et indistantem ab aliquo loco, etiam corporali, sic omnino certum est, Angelos posse esse in loco. Hæc est communis sententia theologorum, quos postea referemus, et quantum ad rem spectat, colligitur ex Scriptura, et Patribus adeo clare, ut D. Thomas, in 2, dist. 37, quæst. 3, a. 1, dixerit absque hæresi non posse negari. Probatur primo, quia Scriptura ita loquitur, cum dicit Angelos esse in cœlo, Apoc. 12, vel ejectos esse de cœlo, aut de corporibus obsessorum, vel permissos esse ingredi in porcos, et similia : quæ in Evangelio passim inveniuntur, et in sequenti assertione distinctius referemus. Secundo eodem modo loquuntur Sancti, qui similiter dicunt, Angelos esse creatos in cœlo, ut in sequenti tractatu, libro primo, tractando de cœlo Empyreo videbimus. Unde etiam Gregorius Nyssenus, Orat. de Infantibus qui præmature arripiuntur, cœlum vocat naturale domicilium Angelorum. Imo interdum aiunt, Angelum circumscribi loco, et sæpius moveri localiter, de quibus locutionibus paulo post dicemus.

3. *Notationes ad probandum ratione.* — Ut ratione veritatem hanc declaremus, et ne verborum ambiguitas sit errandi occasio, advertendum est, in re existente in loco duo esse distinguenda, scilicet, locum extrinsecum, in quo esse dicitur, et intrinsecum *ubi*, ratione cujus res hic, vel ibi esse dicitur. Quæ duo adeo distinguuntur, ut esse in loco primo modo sumptum sit extrinseca denominatio, vel ad summum relatio aliqua ad extrinsecum locum realem. Ubi autem proprie, seu posteriori modo sumptum, est modus intrinsecus, et suo modo absolutus illius rei, quæ alicubi esse dicitur. Quando ergo dicimus conclusionem esse certam, non loquimur de esse in loco, quoad *ubi* intrinsecum, quia illud valde reconditum est, et metaphysicum, et ad dogmata fidei non pertinet : sed loquimur de esse in loco, quatenus habitudinem dicit ad aliquod extrinsecum, quod nomine loci frequentius significari solet, ut in disp. 51, Metaphysicæ, sect. 2, n. 4, dixi. Ulterius vero hæc denominatio essendi in loco extrinseco interdum accipi potest ex aliquo modo continentiæ, vel quasi extrinsecæ informationis loci circa locatum, qualis est circumscriptio illius, et hic modus denominationis, seu existentiæ in loco est proprius corporum, et ideo nec in isto sensu in conclusione loquimur. Alio modo potest illa denominatio sumi tantum ex indistantia, et intima præsentia unius rei cum alia, sicut dicitur forma esse in materia. In hoc ergo sensu dicimus esse certum, Angelum esse in loco, quia potest esse intime præsens, et indistans ab ali-

quo loco corporali, quia saltem hoc necessarium est ad veritatem locorum Scripturæ.

4. *Probatur jam conclusio ratione.* — Sic autem explicata assertio, ratione ita confirmari potest. Quia rei spirituali non repugnat esse intime præsentem, et indistantem a re corporali, ergo neque Angelo repugnat esse in loco, si per hoc tantum illa præsentia significetur. Antecedens certissimum est : nam Deus ipse est in omnibus rebus, non solum per præsentiam, et potentiam, sed etiam per essentiam : esse autem in rebus per essentiam, nihil aliud est, quam esse intime conjunctum, et indistantem ab omnibus rebus, ut explicui superiori tomo, l. 2, de Attributis negativis, c. 2, n. 4. Deinde anima etiam separata spiritus est, et nihilominus præsentialiter, et substantialiter adest locis corporalibus : sic enim anima Christi Domini in triduo fuit in inferis terræ locis, et postea ingressa est sepulchrum, ut suo corpori uniretur. Reliquæ etiam animæ realiter existunt, vel in inferno, vel in purgatorio, vel in limbo, vel in cœlo, et cum sunt in uno loco istorum, ita sunt propinquæ corporibus ibi existentibus, ut distent realiter ab aliis locis, ubi non sunt. Ergo talis modus existentiæ in loco non repugnat Angelo, eo quod spiritualis sit : nulla alia autem ratio repugnantiæ cogitari potest, ergo simpliciter illis non repugnat. Ratio vero a priori est, quia hæc propinquitas, seu indistantia non requirit commensurationem, vel extensionem, aut contactum quantitativum, sed solam simultatem (ut sic dicam) seu quasi penetrationem duarum entitatum in eodem spatio, quod ad rem explicandam nos concipimus, et ideo imaginarium vocatur : spiritus autem capax est hujus existentiæ intimæ, seu penetrationis cum corpore, imo solus ille hanc naturalem capacitatem habet, quia quantitate caret ; ergo.

5. *Instantia.* — *Responsio.* — Dices, hæc intima præsentia, et penetratio non sufficit, ut Angelus dicatur esse in loco : nam licet unum corpus divina virtute simul sit penetrative cum alio, non propterea dicetur esse in illo, nec esse locum ejus, et idem est de uno Angelo, respectu alterius, si ponantur esse simul, et substantialiter indistantes. Respondetur hanc objectionem attingere quæstionem de modo existendi Angeli in loco, quæ fortasse quoad hanc partem potest esse tantum de modo loquendi, et ideo ad illam evitandam assertionem posui modo hypothetico, ut verborum significationem declararem. Dico ergo, licet hoc non sufficiat ad existendum in loco modo quantitativo, et usitato corporibus, sufficere tamen, ut per ordinem ad corpora explicare possimus, ubi sint Angeli, et quo modo certa, et definita locorum spatia sibi determinent, et in hoc sensu dixerunt Patres supra allegati, Angelos esse in loco intelligibiliter, vel abusive, vel æquivoce, ut D. Thomas dixit. Quia vero jam verba illa secundum communem Ecclesiæ usum ab Scripturis desumptum hanc habent significationem, quando de Angelis dicunt esse alicubi, ideo assertio posita simpliciter vera, et catholica est. Nam, ut recte dixit Basilius, lib. de Spiritu S., cap. 26, etiam homo qui sanctificatur, dicitur locus, aut templum Spiritus sancti : *Qui sermo,* inquit, *non minuit spiritum, sed glorificat, quia nomina corporalia etiam ad spirituales intellectus evidentiæ gratia frequenter transfert sermo divinus.* Et simili modo dixit Anselmus, in Monol., cap. 23 : *Solemus localia verba irreprehensibiliter attribuere rebus, quæ nec loca sunt, nec circumscriptione locali continentur.* Et hoc modo declarat, quomodo Deus vere, et proprie dicatur esse ubique, cum tamen in Prosologia, cap. 19, neget Deum esse in loco, utique materiali proprietate, et tanquam loco contentus. In quo sensu intelligenda sunt, quæ prius in contrarium adduximus, et alia quæ in sequentibus attingemus.

6. *Secunda conclusio.—Angelos determinari loco.*—Ut tamen hæc veritas magis declaretur, dicimus secundo nullum Angelum esse ubique, sed unumquemque certo loco definiri. Hæc assertio certa est, et communis theologorum, et probari potest primo Scripturis, quæ soli Deo immensitatem, et ubiquitatem tribuunt, ut in præcedenti tomo, et in Metaphysica ostendi. Deinde assertionem probant Scripturæ loca, in quibus Angeli dicuntur mutare loca, aut ab uno ad alium locum mitti, transferri, aut ejici, ut patet Luc. 18, 13, 19, Matt. 4, 5 et 12, et Marc. 5, 2, Pet. 1, Apocal. 12, 19, 20, et sæpe alibi. Deinde Ecclesia in Oratione completorii, sic orat : *Visita, quæsumus, Domine, habitationem istam :* et infra : *Angeli tui sancti habitent in ea* : et in aliis collectis orat, ut mali Angeli ejiciantur ex ea, et ad hunc etiam effectum impetrandum aquam lustralem instituit. Quæ omnia supponunt Angelos tam bonos, quam malos non ubique, sed in certis, ac definitis locis esse. Hæc etiam est communis Patrum sententia, sic enim dixit Damascenus, lib. 2, cap. 3 : *Angeli in cœlum eunt* : et iterum : *Ad explendam Dei voluntatem fortes ac prompti*

sunt, eaque naturæ celeritate præditi, ut ubi Dei nutus jusserit, illic statim inveniantur. Propter quod addit, *illos esse circumscriptos, quia ubi imperatum fuerit, illic spiritualiter adsunt, et operantur, nec eodem tempore hic, et ibi esse, et operari possunt. Nec enim*, ait iterum, *in terra versantur, cum in cœlo sunt, nec cum a Deo ad terram mittuntur, in cœlo manent.* Imo Dydimus, l. 1 de Spiritu sancto, non longe a principio dixit Spiritum sanctum, qui aderat singulis Apostolis in extremis finibus terræ, ob testimonium Domini constitutis, non potuisse esse Spiritum creatum. *Nam Angelus*, ait, *qui aderat, verbi gratia, Apostolo in Asia oranti, non poterat simul eodem tempore adesse aliis in cæteris partibus mundi constitutis.* Atque in eodem sensu dicunt multi Patres, Angelos circumscribi loco, non quia proprie loco circumscribantur, sed quia definitum, ac limitatum locum habent. Sic loquitur idem Damascenus, lib. 3, cap. 16 et cap. 17, et Gregorius, lib. 2 Moral., cap. 2, alias 3, et homil. 34, in Evangel., et Beda in id Lucæ 1: *Respondens Angelus dixit ei;* et Hugo de S. Victore, lib. 1, de Sacramentis, p. 3, cap. 18. Denique sic dixit Ambrosius, lib. 1, de Spiritu sancto, cap. 10: *Seraphim de loco ad locum transit, non enim complet omnia, etc.*

7. *Probatur ratione.* — Rationem hujus veritatis insinuat Damascenus, dicto libro secundo, capite tertio. Nam cum dixisset, *Angelos nullis terminis includi*, addit statim, *ideo non includi terminis, quia ubicumque voluerint, apparere possunt in corporibus assumptis, nec ullis corporeis terminis includi possunt. Nam alioqui*, ait, *id solum natura, ac proprio termino caret, quod minime creatum est, omnis enim condita res a conditore Deo terminatur*: id est, naturam finitam, et limitatam recipit. Quia ergo Angelus limitatam perfectionem substantiæ habet, ideo limitato etiam loco substantialiter præsens adesse potest. Nam sine dubio magna perfectio est posse simul esse in magno aliquo corpore, et in omnibus partibus ejus sine coextensione cum illo, sed totum in toto, et totum in qualibet parte; ergo infinitæ perfectionis est, posse habere hunc existendi modum in quocumque spatio, seu corpore, etiamsi in infinitum augeatur. Et ideo hoc pertinet ad solius Dei immensitatem. Ergo e contrario omnis substantia spiritualis creata, sicut limitatæ perfectionis est, ita limitatum terminum habet, cui substantialem præsentiam exhibere possit. Sicut anima, quia finita est, corpus finitum, et determinatæ quantitatis informare potest, et potentia activa finita limitatum suæ activitatis terminum habet, ut latius philosophi disputant.

8. *Loci determinatio quotuplex.*—Atque hinc theologi duplicem, vel triplicem modum existendi in loco distinguunt, scilicet circumscriptive, definitive, vel neutro modo, sed supernaturaliter (ut sic dicam). Primo modo sola corpora sunt proprie in loco, quia extrinseca superficie circumdantur, et comprehenduntur, vel comprehendi possunt, (quod dico propter Empyreum cœlum) et intra illam ita replent locum mole sua, ut illi coextendantur, et nullum aliud corpus naturaliter ibi compatiantur, seu admittant. Spiritus autem non est capax harum conditionum, et ideo cum hoc rigore, et proprietate non dicitur esse circumscriptive in loco. Esse autem definitive in loco dicitur quidquid finito tantum loco adesse potest cum certo magnitudinis termino, sive cum illo habeat commensurationem, sive non habeat, et ideo hic modus existendi in loco Angelis specialiter tribuitur. Quia licet generali significatione conveniat etiam corporibus, appropriatur tamen Angelis ad judicandum esse in loco cum illis imperfectionibus propriis corporis. Quanquam Patres e contrario omnem determinationem ad finitum locum, circumscriptionem interdum appellant. At vero Deus neutro ex his modis dici potest esse in loco, quia de se nullum terminum loci habet. Nam licet de facto sit tantum in loco finito, scilicet in hoc mundo, non ideo est, quia ipse ad illum limitetur, sed quia locus ipse de facto major non est. Et ideo aliqui absolute negant esse in loco: sed recte dicitur esse in loco: sed recte dicitur esse in toto illo loco inadæquate, seu cum excessu, aut excellentia, quia ita est in illo, ut sine sui mutatione in majori, et majori in infinitum esse possit, quod nullæ substantiæ creatæ convenire potest.

9. *Objectio ex Durando contra conclusionem.* —Contra hanc veritatem sentit Durandus, in 1, dist. 37, 2 part. illius quæst. 1, num. 26, ubi docet, Angelum simul esse ubicumque operari potest, sive simul, sive successive. Unde sentit, et quod Angelus simul sit in omnibus corporibus universi: et quod si plura, vel majora fierent, statim, et sine ulla sui mutatione in eis existeret, quia in omnibus potest semper successive operari, quamvis non possit omnia simul movere. Quia ut ipse ait, sufficit habere simul potestatem ad operandum in quocumque loco disjunctim, et in omnibus successive, ut simul omnibus adsit eo modo, quo esse po-

test. Et hunc sensum magis declarat in quæstione secunda, ubi hinc infert, non posse Angelum proprie moveri localiter, ita ut transferatur de loco ad locum, quia non est in loco circumscriptive, neque definitive, sed simul est in omni loco, in quo esse potest. Verum quidem est, Durandum in priori quæstione potius sentire, Angelum nusquam esse secundum situm, sed tantum esse præsentem cuilibet corpori præsentia ordinis, quatenus omne corpus potest movere, licet actu non moveat. Ubi per *præsentiam ordinis*, non videtur intelligere substantialem, et intimam præsentiam, sed tantum virtualem, quia ubique operari potest, et quoad hoc habet præsentiam ordinis ad omnia corpora, quamvis nullibi sit secundum realem, et veram præsentiam.

10. *Quid in hac erronea doctrina magis sentire videatur Durandus.* — Sed imprimis non potest ab uno ex duobus erroribus Durandus excusari, nam vel negat substantiam Angeli realiter esse posse in aliquo loco modo explicato in præcedente assertione, vel si admittit veram existentiam Angeli in aliquo loco, admittit illam ubique, et in omnibus. Deinde dico hoc posterius magis sentire Durandum. Nam illud prius in opinione 3, num. 22, retulerat, fuitque illa opinio Hervæi, in eadem dist., et in tractatu de Motu Angelorum, ut supra retuli, quam ipse Durandus, num. 23, improbat, ex illo principio, quod inter movens, et mobile prærequiritur realis præsentia, ergo de eadem præsentia postea loquitur, cum dicit Angelum simul esse præsentem omnibus corporibus, quæ successive movere potest. Vocat autem illam præsentiam ordinis, non quia realis, seu vera non sit, sed ut a præsentia situali corporum illam distinguat. Et hanc suam mentem magis declarat exemplo animæ rationalis, quæ omnibus, et singulis membris corporis præsens est, quod in fine num. 26, adducit.

11.—*Durandi fundamentum primum.*— *Secundum.*— *Tertium.*—Fundamentum Durandi est, quia quod facit situs in corporalibus, hoc facit ordo in spiritualibus: ergo sicut in corporalibus requiritur ad operandum præsentia situs, ita in spiritualibus præsentia ordinis. Cum hac tamen differentia, quod corpus non semper est per se immediate conjunctum alteri corpori situaliter sibi præsenti, quoad virtutem agendi, quia per interjecta corpora impeditur, et per illam diffundit virtutem suam. Angelus autem neque per interjecta corpora impediri potest, quominus sit immediate præsens omnibus, et in quocumque potest immediate agere absque medio, ergo simul est omnibus præsens. Secundo argumentatur, quia si Angelus non esset simul præsens omnibus corporibus, quæ potest movere successive, sæpe non posset incipere movere aliquod corpus, quod antea non movebat, nisi prius seipsum movendo, et tali corpori applicando, *hoc autem non est bene intelligibile,* ut inquit. Tertio quia non potest assignari ratio, cur Angelus, qui in nullo corpore operatur, potius sit præsens uni corpori, quam alteri; ergo vel nulli est præsens, quod intelligi non potest, vel omnibus simul, quod ipse concludere intendit.

12. *Durandi sententia docens Angelum esse ubique, erronea judicatur.* —At vero nec ipse Durandus hujus sententiæ periculum omnino ignoravit, et ideo timide loquitur, referendo potius, ut ait, quam asserendo. Sed sine dubio sententia est plus quam temeraria, et communiter erronea judicatur. Primo quia ex illa sententia sequitur Angeli substantiam esse immensam, quod alteri substantiæ creatæ tribuere erroneum est. Probatur sequela, quia si de facto est Angelus in omnibus locis corporalibus, ut Durandus fatetur, et de se potest esse in pluribus, et majoribus, sine sui mutatione, etiamsi mundus corporeus in infinitum augeretur, ut etiam sequitur ex positione Durandi, quia potens est quilibet Angelus ad movenda omnia illa corpora saltem divisim, vel successive, et per partes; ergo substantia Angeli simul est, quasi infinite diffusa, quod est esse immensum. Sicut si daretur corpus simul replens omnia spatia, in quibus nos concipimus posse corpora creari, esse immensum quantitative, ita etiam Angelus, si talem habet substantialem præsentiam, erit immensus substantialiter, et spiritualiter. Dices, etiam hoc dicto, non esset Angelus æquiparabilis Deo, quia Deus est in omnibus rebus continens omnia, et dans esse omnibus. Respondeo imprimis, hinc solum inferri Angelum non esse æqualem Deo in modo essendi in rebus per potentiam, quod non obstat quominus in modo essendi per præsentiam habeat æqualitatem, et hinc modus est, qui quasi per se, et formaliter ad immensitatem spectat. Deinde dicimus ex illo modo existendi in rebus per præsentiam (ut ita dicam) infinitam sequi substantiam Angeli esse infinitam simpliciter, et consequenter esse omnipotentem, ac proinde etiam æquari Deo in modo essendi in rebus per potentiam. Et ideo sancti e contrario, ex eo quod Angeli substantia est finita in essentia sua, inferunt etiam esse limitatam in terminis præsentiæ suæ, quæ est ratio

superius facta, et non minus urget contra Durandum, ut ex dictis patet. Aliud etiam inconveniens sequitur ex sententia Durandi, scilicet substantiam Angeli esse immutabilem secundum locum, quod ipse admittit, est tamen non minus erroneum, ut inferius ostendemus.

13. *Ad primum fundamentum Durandi in n. 11.—Præsentia ordinis in Angelo quid significet. — Ad secundum et tertium fundamentum Durandi.*—Nec rationes Durandi sunt alicujus momenti : nam ad primam respondetur, si per præsentiam situs intelligatur præsentia secundum commensurationem quantitatum; sic verum esse in rebus spiritualibus non inveniri. Inde tamen non sequitur, Angelum esse in rebus omnibus, quia, licet a quantitate corporum, seu a locis corporalibus intermediis non impediatur, ne omnia penetrare possit, nihilominus ex intrinseca limitatione suæ essentiæ habet, ut non possit omnibus intime, ac substantialiter esse præsens. Unde vox illa *præsentia ordinis*, æquivoca est, et ideo est distinguenda: nam ratione cognitionis potest dici Angelus habere præsentiam ordinis, saltem in potentia, quatenus videre potest intellectualiter res distinctissimas sine impedimento quorumcumque corporum intermediorum, sed hoc non sufficit, ut dicatur esse in illis per essentiam. Item potest præsentia ordinis intelligi ratione solius potentiæ, ut juxta opinionem dicentium Angelum posse movere corpus : ubi non adest per suam substantiam, quod sive sit verum, sive falsum (de quo infra videbimus), per se non sufficit ad existentiam Angeli in loco, ut ex dictis patet, et ex dicendis evidentius fiet. Tertio potest præsentia substantialis, qualis a nobis declarata est, vocari præsentia ordinis, ut distinguatur a quantitatum præsentia, et in hoc sensu verum est præsentiam ordinis in spiritualibus, æquivalere situi in corporibus: sed in hoc servant etiam proportionem, quia sicut in omni corpore situs circumscriptus est, ita in omni spiritu creato præsentia illa limitata est. Ad secundam rationem concedimus sequelam, et ad tertiam negatur assumptum : utraque responsio pendet ex dicendis de *ubi*, et motu Angelorum, et ideo nunc de illis plura non dicimus.

14. *Tertia conclusio.* — Tertio principaliter ex dictis concludimus, Angelum ita esse in loco, ut illum mutare possit, ac proinde unum amittere, et alium acquirere. Hanc assertionem addimus, ut titulo capitis integre satisfaciamus, et quia ista duo, scilicet locus, et motus Angelorum, ita sunt conjuncta, ut easdem fere habeant probationes, eamdemque certitudinem. Et ita omnes theologi, qui de loco definito Angelorum recte sentiunt, in hac assertione conveniunt: et ideo existimo eumdem gradum certitudinis habere, quem præcedentes. Probatur primo, quia Scriptura frequenter Angelis tribuit mutationem ab uno loco in alium. Nam Job. 1, Satanas ait, *Circuivi terram, et perambulavi eam*. Quod non potest metaphorice exponi, vel quod circuiverit tantum visione, seu præsentia intellectuali, vel per extrinsecam denominationem, quod perambulaverit terram in corpore assumpto, sicut interdum dicitur Deus descendere, vel deambulare : nam hoc secundum voluntarium est, et incredibile: primum autem est contra proprietatem locutionis Scripturæ, sine rationis, vel auctoritatis fundamento, et ita est contra generalem regulam interpretandi Scripturam. Quod in aliis etiam testimoniis hujus materiæ observandum est, qualia sunt supra citata, in quibus dæmones dicuntur ejici a corporibus humanis, vel in porcos mitti. Idem probant loca in quibus dicuntur Angeli descendere de cœlo, Dan. 3 et 4, Marc. ult. Item in quibus dicuntur mitti. Nam licet inter divinas personas missio non importet loci mutationem, ibi est necessarius alius sensus minus proprius, seu rigorosus propter personarum immensitatem, et ideo non est applicandus creaturis, quibus immensitas tribui non potest. Præsertim quia tot modis, et verbis hæc mutatio tribuitur Angelis in Scriptura, ut impossibile sit sine magna corruptione litteralis sensus omnia metaphorice interpretari, ut sunt, *descendere, circuire, accedere et recedere, intrare, exire, et pelli*, et similia. Item quia Angeli mali ita dicuntur cecidisse de cœlo, ut eorum locus non sit amplius inventus in cœlo, Luc. 10, et Apoc. 12, quod necesse est proprie intelligi, alias posset quis dicere, nunc dæmonem vere, et substantialiter esse in cœlo Empyreo, quod absurdissimum est. Præterea de Angelis in assumptis corporibus satis aperte videtur docere Scriptura ad motum illorum motos fuisse, ut postea tractando de corporibus ab Angelis assumptis dicemus. Ac denique de anima Christi separata de fide certum est realiter descendisse ad inferos, relictis his locis superioribus, ut alibi tractatum est : eadem autem ratio est de quolibet spiritu creato.

15. *Probatur ex Patribus.* — Secundo est hæc communis Patrum traditio, Damasceni, Gregorii, Ambrosii, Bedæ et Hugonis de Sancto Victore, quos in secunda assertione retuli, quibus addi potest Gregorius, Nazianzenus, Orat.

34, quæst. 2, de Theologia, in fine, ubi inter proprietates Angelorum ponit : *Quod omnia loca peragrant, omnibus ubique impigre adsunt : tum ob ministerii promptitudinem, tum ob naturæ levitatem.* Ubi notanda est particula *ubique adsunt,* ejusque explicatio, per quam satis declarat, non esse simul ubique, sed posse ubique nos juvare, et impigre id facere per promptitudinem voluntatis, et naturæ velocitatem. Quomodo loquitur etiam Damascenus supra, et Tertullianus in Apol., cap. 22, dicens : *Omnis spiritus ales est, hoc est, Angeli et dæmones igitur momento ubique sunt, totus orbis illis locus unus est, quod ubique geratur tam facile sciunt, quam enuntiant, velocitas divinitas creditur, quia substantia ignoratur.* Ubi in verbo illo, *ales est,* alludit ad sententiam Dionysii, in cap. ult. de Cœlesti Hierarch., dicentis Angelos depingi pennatos, et alarum levitatem, eorum in suo motu celeritatem significare. Et ratione ejusdem velocitatis dixit Tertullianus *Angelos momento ubique esse,* utique per velocissimum transitum : meritoque addit, per hanc velocitatem dæmones fingere divinitatem, ac si ubique revera substantialiter essent. In quo etiam significat esse ubique per substantialem præsentiam proprium esse divinatis.

16. Et eodem modo intelligendus est Hieronymus, lib. contra Vigilantium, post Epist. 53, ad Ripar., contra eumdem Vigilantium, ubi tractans illud Apoc. 14 : *Sequuntur agnum quocumque ierit,* dicit, *Si agnus ubique: ergo et hi qui cum agno sunt, ubi que esse credendi sunt ;* ubi ipse de Martyribus loquitur : est autem eadem ratio de Angelis. Sed statim exponit, dicens : *Cum dæmones toto vagentur orbe, et ex celeritate nimia ubique præsentes sint, multo magis Martyres, etc.* Et eodem modo loquitur Maximus, serm. de S. Martyr. Taurino. Et D. Bernardus, serm. 5, in Cantica, de Angelis sanctis dicit : *Angelos indigere corpore ad sua ministeria, quia non est discurrere, nec de loco ad locum transire, nisi corporum quod frequenter Angelos facere tam indubitata, quam nota probat auctoritas.* Ex quo solum id quod ad præsens refert accipimus : nam illam necessitatem corporum non probamus, nisi de solis ministeriis aliquo modo visibilibus, et de corporibus non naturalibus, sed assumptis, intelligatur. Unde melius Chrysostomus, hom. 3, ad Heb., tractans illa verba: *In ministerium missi,* absolute dicit, *in multa loca propter nos mittuntur, et ad nostram ministrant salutem,* et infra : *Circa nos cursitant, hoc est, eorum ministerium propter nos in omnes mitti partes.* Quod variis testimoniis Scripturæ confirmat, ita illa interpretando. Et tandem comprobat differentiam, quam in verbo *mittendi,* paulo antea notavimus, dicens : *Filius non sicut Angelus fuit missus, non enim a loco in locum transit, sed carnem suscepit, Angeli vero loca mutant, et prioribus, in quibus sunt, dimissis ad alia veniunt, in quibus non erant.*

17. *Probatur tertio ratione. — Ad opposita in num.* 1. — Tertio argumentari possumus ratione, quia Angelus habet definitum locum, et non habet locum, cui ex natura sua necessario adhæreat, ergo mutabilis est a loco in locum. Consequentia est evidens, quia immutabilitas localis provenire tantum potest, vel ex necessaria præsentia in omnibus locis simul, vel ex adhæsione necessaria ad unum locum. Major autem probata jam est, et minor facile probatur, quia in loco Angeli considerari potest, vel corpus aliquod, cui Angelus præsens est, vel spatium illud imaginarium, quod reali corpore impletur. Angelus autem nulli corpori naturali necessitate adhæret, et quamvis adhæreret, posset cum ipso corpore per accidens mutari. Multoque minus potest immobilitatem naturalem in aliquo spatio habere, cum spatium ut condistinctum a corpore, vel ab Angelo, nihil sit. Quæ ratio tractando de *Ubi* Angelorum evidentior fiet. Neque oportet fundamentis Durandi et Hervæi, qui in 1, dist. 37, contrarium docere ausi sunt, respondere. Fundantur enim in hoc, quod Angeli vel nullibi sunt, vel ubique sunt : utrumque autem omnino falsum esse ostendimus. Ex testimoniis autem in principio hujus capitis allegatis solum illa verba Augustini, quod Deus movet spiritualem creaturam per tempora, non tamen per loca, nonnullam difficultatem habent, quam tacito Augustini nomine advertit Hugo de S. Victore supra cap. 16. Et ideo illum modum loquendi non approbat, quamvis absolute non reprobet, quia de motu physico, et cum locali circumscriptione potest exponi. Sed de illis Augustini verbis plura in sequentibus dicemus.

CAPUT II.

UTRUM IN ANGELIS SIT PROPRIUM ET INTRINSECUM UBI.

1. *Notatio ad intelligentiam quæstionis.*— Hanc quæstionem late tractavi in Metaphysica, disput. 51, sect. 3 et 4, quia revera ex princi-

piis Metaphysicæ definienda est, et ad completam explicationem prædicamenti Ubi, erat necessaria. Non potui autem hoc loco illam omnino prætermittere : tum quia (mea sententia) est fundamentum omnium, quæ de mutabilitate Angelorum dicenda sunt : tum etiam quia nonnulla occurrunt illi addenda occasione eorum quæ postea scripta sunt. Curabo tamen illa breviter, et fere sine ulla repetitione expedire, quantum potero. Ut autem sensus et punctum quæstionis intelligatur, adverto in corpore existente in loco duo posse considerari : unum est, superficies ultima corporis ambientis, intra quam continetur : secundum est præsentia illa, seu modus existendi, quem corpus habet in spatio interjecto inter latera corporis continentis, quod spatium replet. In Angelis autem existentibus in loco non consideratur superficies ultima corporis continentis, quia non continetur, nec circumscribitur loco. Unde respectu Angeli solum potest considerari, ut locus extrinsecus corpus illud, in quo intime et quasi penetrative existit, juxta dicta in capite præcedenti. Quæ habitudo, seu ratio loci in corporibus locum non habet, quia unum corpus in spatio quod replet, aliud secum naturaliter non admittit. Et de hoc loco extrinseco Angeli nunc non agimus, sed in capitibus sequentibus dicemus. Secundo ergo potest in Angelo considerari modus præsentiæ, quem ex parte sua exhibet corpori, et de hac præsentia inquirimus, an sit aliquid in Angelo, et quidnam sit.

2. *Prima sententia. — Angeli præsentiam non esse aliquid illi intrinsecum.*—Quam quæstionem sub his terminis antiqui scholastici non tractant : nam solum disputant quomodo vel per quod Angelus sit in corpore, tanquam in loco : unde videntur solum tractare de loco intrinseco : nam fere nihil dicunt de intrinseco *Ubi*, nihilominus tamen ex his, quæ de altera quæstione dicunt, possunt in præsenti pro diversis opinionibus referri. Prima esse potest, Ubi angelicum nihil esse illi intrinsecum, id est, in illo receptum, tanquam necessarium ex parte illius fundamentum, vel ratio existendi in tali loco. Hæc opinio tribui potest omnibus doctoribus asserentibus Angelum esse in loco per solam actionem transeuntem in corpus, quos capite sequenti referam. Quia illa consequenter asserunt, si Angelus in nullo corpore operetur, nullibi esse, ex quo plane sequi videtur præsentiam Angeli in loco nihil in ipso ponere, sed solam actionem transeuntem in corpus. Potest autem responderi ex illa sententia non sequi, quod esse in loco nihil peculiare ponat in Angelo : sed quod illud, quidquid est, non maneat in illo, eo ipso, quod operare cesset in corpus. Sed hoc neque ab illis auctoribus dicitur, neque esset consequenter, aut probabiliter dictum. Quia si Ubi Angelicum est aliquid in ipso Angelo, est prius actione transeunte in corpus, et consequenter independens ab illa. Tum quia prius non pendet a posteriori per se loquendo, tum etiam quia nulla specialis ratio dependentiæ hic cogitari potest : tum maxime, quia positis in Angelo omnibus prærequisitis ad agendum in corpus, est in potestate ejus agere, et non agere, quia libere agit ; ergo nihil eorum, quæ in ipso Angelo antecedunt ad illam actionem, ita pendet ab illa, ut sine illa esse non possit, vel cessante actione necessario esse desinat ; ergo e contrario si eo ipso, quod Angelus ab actione cessat, nullibi manet, profecto esse alicubi nihil in ipso est, sed sola extrinseca actio. Omitto alios modos explicandi in Angelo rationem essendi in loco per aliquid tantum extrinsecum : nam eadem ratio est de illis omnibus, ut postea videbimus, ubi etiam fundamenta istius opinionis expendemus.

3. *Secunda sententia.—Angelum per suam substantiam esse in loco.—Quibus tribuatur.*— Secunda opinio principalis referri posset in hoc conveniens cum præcedenti, quod ut Angelus dicatur esse alicubi, vel in aliquo corpore, tanquam in loco, nihil necessarium est ex parte Angeli præter substantiam ejus, differens tamen, quia putat substantiam Angeli per seipsam esse sufficientem rationem, et proximam ex parte Angeli, ut hic vel illic sit, vel in hoc, vel illo corpore ibi existente. Hanc opinionem referunt aliqui moderni, et eam tribuunt Bonaventuræ, Scoto, Richardo, Gabrieli, Gregorio et Marsilio, sed apud eos non invenio ita explicatam sententiam hanc, nec credo in ea opinione fuisse. Nam licet aliqui eorum dicant Angelos esse in loco per suam essentiam, vel substantiam, id solum dicunt ad excludendam operationem, vel aliam similem extrinsecam rationem, non vero ad excludendum ipsum intrinsecum, *Ubi*, ut in sequentibus videbimus. Cujuscumque vero fuerit illa opinio, fundamentum ejus esse potuit, quia nihil potest denuo fieri naturaliter in substantia Angeli, sed tantum in intellectu, vel voluntate. Item quia nihil tale necessarium est, ut Angelus sit in loco : nam eo ipso quod est intra mundum, necessario sequitur, ut aliquem certum locum in universo habeat : nam est aliquo

modo pars ejus, et ideo aliquem ordinem in illo tenere debet. Denique quia si aliquid tale fingatur, illud pendebit ex voluntate Angeli, cui liberum est hic, vel ibi esse : ergo quando Angelus alicubi est, potest pro sua libertate non efficere, vel non conservare in se aliquid additum substantiæ suæ, et nihilominus ibi manebit, ergo nihil tale est necessarium, ut ibi sit, ergo nunquam aliquid tale in Angelo fit.

4. *Prima conclusio partita, ejusque auctores.*—Nihilominus dico primo, Angelum non esse in extrinseco loco, quin præter illum, et omnem actionem in illum, supponatur in ipso Angelo aliquis intrinsecus modus accidentalis, et ex natura rei a substantia distinctus. Hanc assertionem late docui in citato loco, et eam sequitur Vasquez, 1 part., disp. 188, cap. 7, quanquam in multis, quæ ad ejus explicationem maxime pertinent, maxime differat, quæ postea videbimus. Sed ex modernis eam sequitur Malonius, in 2, dist. 8, disp. 9, sect. 2, et præcipue in 3. Item Pesantius, 1 p., q. 52, art. 1, disp. 2, qui eam tribuit Richardo, in 1, dist. 37, art. 2, quæst. 1. Nec sine fundamento, quatenus exclusis aliis rationibus formalibus existendi in loco, concludit sic, *formalis applicatio Angeli ad locum, est simultas sua cum loco, vel cum re existente in loco.* Nam hæc verba non possunt habere alium legitimum sensum, ut explicabimus. Pro eadem sententia referri potest Henricus, quodlib. 2, cap. 9. Nam licet fateatur se ignorare quidnam sit in Angelo hoc *Ubi*, seu esse in loco, constanter tamen dicit, non esse operationem in corpus, nec passionem Angeli a corpore, nec esse nudam substantiam Angeli. Non sunt etiam alieni ab hac sententia theologi, qui dicunt Angelos esse in loco per suam substantiam, et non per operationem, vel aliam similem applicationem, ut sunt Bonaventura, in 2, dist. 2, in secunda illius parte, art. 2, quæst. 1, et ibi Scotus, quæst. 6, Gabriel, quæst. 2, art. 2, Gregorius, quæst. 2, art. 2, Marsilius, in 2, quæst. 2, art. 2. Et non in hac materia maxime considerandum, duobus modis posse intelligi Angelum esse in loco per suam substantiam: uno modo tanquam per proximam rationem formalem constituentem Angelum alicubi, alio modo tanquam per proximum fundamentum, et subjectum illius rationis formalis, quæ Angelum ad talem locum determinat, ibique illum constituit. Igitur prædicti Doctores non dicunt substantiam Angeli, ut talis est, esse ipsam rationem formalem proximam existendi in loco, sed esse proximum fundamentum ejus, ac proinde sentiunt, ipsum Ubi angelicum aliquid addere ipsi substantiæ Angeli, quod in ea est, ipsamque afficit. Æquiparant enim substantiam Angeli quantitati corporis, dicuntque ita Angelum esse in loco per suam substantiam, sicut corpus est in loco per suam quantitatem. At quantitas non est proxima ratio constituens corpus alicubi, sed est proximum fundamentum ejus, ita ergo cum proportione de substantia Angeli intelligendum. Unde sicut esse alicubi circumscriptive aliquid addit quantitati corporis, illam intrinsece afficiens, ut in d. disp. 51 Metaphysicæ demonstravimus, ita de substantia, et Ubi angelico dicti auctores ratiocinantur.

5. *Probatur primo.—Conclusio.*—Probatur ergo assertio per singulas partes: nam imprimis Angelus, et cœlum, verbi gratia, non sunt simul, seu indistantia, per suas entitates, id est, substantiam ex parte Angeli, et substantiam cum quantitate ex parte cœli, ergo necesse est, ut aliquid eis addatur, ratione cujus simul et indistantia sunt; ergo ut Angelus vere dicatur esse in cœlo, aliquid addendum est non solum cœlo, sed etiam ipsi Angelo. Antecedens probatur manifeste, quia Angelus, et cœlum possunt esse in rerum natura, et non esse simul secundum localem indistantiam, ut de malis Angelis certissimum esse, *quorum locus non est inventus amplius in cœlo,* et de Angelis bonis, quando ad nos veniunt, et inter nos versantur, ut capite præcedenti probatum est, ergo illa duo extrema absolute sumpta non sufficiunt, ut simul sint, vel unum sit in alio, ergo oportet eis aliquid addere ad illam conjunctionem, seu habitudinem inter ipsa quæ erat prima consequentia. Quam facile probamus, quia esse simul secundum præsentiam realem, et indistantiam, est aliquid in rerum natura, et illud non sequitur necessario ex sola existentia talium rerum ; ergo est aliquid reale illis additum. Sicut recte probamus, unionem animæ ad corpus esse aliquid a corpore, et anima distinctum, quia possunt esse illæ duæ entitates in rerum natura, et non esse inter se unitæ. Quia non potest esse, neque intelligi aliquis novus effectus realis sine nova forma, vel modo reali. Atque ita etiam in divinis, ac supernaturalibus mysteriis Incarnationis, et Eucharistiæ philosophamur, quia illud principium est per se, et ex terminis necessarium.

6. *Probatur secundo.*—Secunda consequentia, seu consequens duas habet partes, una est,

quod hoc additum (quidquid illud sit) quod ad mutuam præsentiam, seu simultatem inter corpus, et spiritum requiritur, est etiam necessarium, ut Angelus in tali corpore, in loco esse dicatur. In quo non asserimus hoc esse sufficiens, ut dicatur Angelus esse in tali loco, hoc enim in capite sequenti tractandum est, sed tantum dicimus id esse necessarium, et ita est evidens illatio, quia inter locum, et quod est in loco, requiritur propinquitas, et indistantia. Quod quidem in corporibus est per se notum loquendo de proprio et adæquato loco (ut nunc loquimur): de spiritualibus autem probatur, tum quia non possumus de spiritualibus ratiocinari, nisi per quamdam proportionem ad corporalia. Tum etiam, quia, quod aliquid dicatur vere in aliquo loco esse, seu alicubi, ubi secundum suam entitatem non est præsens, sed potius distans, per se et ex terminis menti repugnat. Tum maxime quia omnia testimonia Scripturæ et Patrum adducta in præcedenti capite hoc maxime probant, quia supponunt non posse esse veras in proprietate sermonis istas locutiones, *Angelus est in loco, vel in corpore hominis*, et similes, nisi supponatur, et intelligatur Angeli substantia esse realiter præsens, et indistans a tali corpore.

7. *Tertio.* — Altera pars illius consequentis erat, necessarium esse ad hunc effectum aliquid addi, non tantum cœlo vel corpori, ubi Angelus esse dicitur, sed etiam ipsi Angelo, quæ probatur in hunc modum. Quia ex parte cœli, verbi gratia, Empyrei, supponitur non solum substantia, et quantitas, sed etiam intrinsecum Ubi ipsius, et omnis alia intrinseca dispositio, quæ in ipso cogitari potest, et nihilominus fieri potest ut Angelus in mundo existens in cœlo Empyreo non sit, sed ab illo distans; ergo ut talis Angelis sit realiter præsens, et indistans ab illo cœlo, aliquid aliud in Angelo necessarium est. Antecedens supponitur tanquam evidens ex facto ipso: nam cœlum Empyreum (si in eo creati sunt Angeli) nec locum, nec aliquam intrinsecam dispositionem, seu modum amisit, aut mutavit, quando Angeli mali ab illo ejecti sunt, nec nunc amittit, quando sancti Angeli inde discedunt, nec acquirit, quando illuc redeunt, ut est per se evidens, et in capite sequenti magis probabitur. Ergo necesse est, ut quando Angelus de cœlo ejicitur, vel descendit, aliquid amittat, quod in se habebat, et quando iterum fit præsens eidem cœlo, aliquid in se acquirat. Probatur hæc consequentia, simul cum ultima prius facta in ratione principali ex illo principio, quod non potest incipere novus effectus realis sive nova forma, vel quasi forma reali. Nam hinc evidenter infertur Angelum existentem in rerum natura, et distantem a cœlo, non posse vere, et realiter fieri præsentem cœlo, nisi aliquid reale novum fiat, vel in Angelo, vel in cœlo: sed in cœlo non est necessarium, suppositis, quæ diximus; ergo debet in ipso Angelo fieri. Simile argumentum fieri potest ex eo, quod Angelus, qui vere et realiter erat in cœlo, incipit non esse in illo sine ulla mutatione cœli; ergo necesse est, ut ipse Angelus amittat aliquid, quod ex parte sua illum præsentem, et indistantem a cœlo constituebat; ergo semper est necessarium aliquid hujusmodi in Angelo, ut alicubi esse dicatur.

8. *Quarto.*—Et hinc facile probatur ultima pars assertionis videlicet, hunc accidentalem modum esse in Angelo, ex natura rei, a substantia ejus distinctum. Probatur quia hic modus amittitur, et de novo acquiritur ab Angelo; ergo est ex natura rei actualiter distinctus ab illo. Nullum enim majus signum realis alicujus distinctionis dari potest, quam separabilitas in re ipsa, præsertim quando non fit per mutationem alterius, sed per propriam subjecti mutationem, a quo talis modus separatur, vel cui denuo additur, ut fit in Angelo, sicut discursus prius factus ostendit, et ex dicendis de motu locali Angeli evidentius fiet. Quod autem ille modus sit proprium accidens, ex eodem principio probatur. Nam imprimis adest, et abest substantiæ Angeli sine aliqua subjecti corruptione, vel diminutione, in aliqua re, vel modo ad complementum substantiæ pertinente; ergo est verum accidens. Patet consequentia, tum ex definitione accidentis, tum etiam quia non est substantia neque modus substantialis; ergo est accidens saltem, ut modus accidentalis. Denique confirmatur, quia per modum localem nihil substantiale acquiritur, vel amittitur, sed Angelus acquirit, et amittit hunc modum per motum localem; ergo est verum accidens.

9. *Secunda conclusio bimembris.*—Desiderabitur autem a nobis, ut explicemus cujus naturæ, seu prædicamenti sit hic modus. Ad hoc ergo explicandum, dico secundo hunc modum non esse quantitatem, nec materiale accidens, nec qualitatem, nec relationem prædicamentalem, sed sub prædicamento Ubi contineri. Ita docui in citato loco Metaphysicæ et nunc breviter probo singula. Et imprimis clarum est, non esse quantitatem, nec aliquod accidens, quod per illam insit substantiæ. Quia

hic modus inest substantiæ angelicæ, in qua nec quantitas, nec alia accidentia, quæ per quantitatem insunt, seu extensionem ejus requirunt, inveniri possunt: est ergo modus ille, accidens quoddam spirituale, non est ergo quantitas, nec materiale accidens, quod per quantitatem insit. Addimus vero ulterius, non esse qualitatem propriam etiam spiritualem. Quod est evidens, et ut tale videtur ab omnibus supponi : tum quia in nulla specie qualitatis collocari potest, ut facile quisque intelliget discurrendo per singulas : tum etiam quia motus localis non tendit per se ad qualitatem, seu, quod perinde est, qualitas non acquiritur, vel perditur per se per motum localem : nam licet in corporalibus alteratio interdum sequatur ex motu locali, id non est per se, sed concomitanter, vel propter ipsorum mobilium dispositionem, vel propter approximationem, vel remotionem corporis alterantis. At vero hic modus per se acquiritur Angelo per motum localem, et illo nulla fit alteratio in Angelo, nec per se, nec concomitanter, quia non est unde sequatur, vel quia etiam Angelus capax illius non est, ergo ille modus non solum non est qualitas, verum etiam nec habet qualitatem se comitantem, vel consequentem.

10. *Alensis in contrarium citatur immerito. — Declarantur verba Alensis.* — Contra hanc vero partem citatur Alensis, 2 p., quæst. 32, memb. 1, sed ibi Alensis nihil de qualitate loquitur, sed de proprietate, quam requiri putat in corpore, et in Angelo, ut in loco corporeo sit. Dixerat enim corpus contineri ab Angelo, et Angelum etiam contineri a loco, et de hac proprietate ex parte corporis addit non esse ex natura ejus, sed esse illi divinitus datum. Quod ita materialiter intellectum ut sonat, valde absurdum, et non intelligibile videtur : tum quia non apparet quid sit illa proprietas, vel ad quid : tum etiam quia inde videtur sequi non posse, Angelum incipere esse in aliquo loco, nisi Deo aliquid divinitus operante circa corpus ibi existens, quod aperte falsum est, ut per se notum videtur. Imo sine dubio est contra mentem ejusdem Alensis in illa quæstione, et sequenti. Unde existimo per illam proprietatem corporum nihil aliud Alensem intellexisse, nisi legem latam a Deo, ut res omnes etiam spirituales intra hoc universum corporeum contineantur : nam inde fit, ut Angeli extra hunc mundum non exeant, quod profecto provenire non potest ex naturali proprietate ipsorum corporum, nec ex impotentia Angeli ad transiliendum omnia corpora, sed ex ordine universi ab ejus auctore constituto. Hanc ergo vocavit proprietatem cœli Empyrei ad continendum intra, vel infra se omnes Angelos. Et hinc sequi putat, ut Angelus necessario intra aliquem locum corporeum contineatur, quamvis determinatio hujus, vel illius loci ab alio efficienti pendeat, ut infra videbimus. Hæc autem passiva continentia in Angelo non est per circumscriptionem, ut est in corporibus, sed est per definitam, et intimam præsentiam. Et ideo ex parte Angeli nullam qualitatem, vel proprietatem Alensis requirit, sed potius ait Angelum spiritum ex parte sua habere quod debeat definiri loco, et quod ita sit hic, quod non ibi, et hæc dico, inquit, conferunt ei esse in loco. Et in fine concludit, posse dici Angelum non esse in loco, nisi quia est præsens loco sine dependentia ab ipso. In quo revera consentit assertioni positæ, quamvis illam non satis explicet, imo in priori discursu nimis obscure loquatur.

11. *Absolvitur probatio prioris membri.* — Addebamus præterea in assertione hunc modum non esse relationem prædicamentalem, quod etiam facile probamus. Primo quia ad relationem non est per se motus, sed ad hunc modum est per se motus localis Angeli; ergo non est relatio prædicamentalis. Minor patet ex priori discursu, quia Angelus per ingressus in corpus hominis, verbi gratia, fit præsens, et prædictum modum acquirit per se primo, nihil enim aliud cogitari potest, quod prius acquirat, ex quo relatio prædicamentalis resultet. Simile argumentum fieri potest de termino a quo, nam Angelus existens in cœlo Empyreo immobili amittit modum existendi ibi per discessum proprium ab illo loco per se (ut ita dicam) et immediate ex parte termini a quo : at relatio non amittitur per se primo per subjecti mutationem, quæ ab illo primo fiat, sed fieri debet in aliquo absoluto, quod sit relationis fundamentum; ergo hic modus non potest esse relatio, sed ad summum relationis fundamentum. Et revera ita est, et a priori probatur, quia hæc relatio esse non potest nisi propinquitatis, vel indistantiæ inter Angelum, et corpus, quod dicitur ejus locus. Hæc autem relatio supponit in externis esse hic, vel ibi : et inde resultat inter illa relatio propinquitatis, sicut inter alia resultat relatio distantiæ, ergo illud esse hic, vel ibi, etiam in Angelo, est aliquid absolutum ad relationem antecedens.

12. *Contra proxime dicta stare Scotum haud satis liquet.—Explicatur.* — Contra hanc vero

partem referri possunt Scotus et alii, qui sæpe hanc præsentiam vocant relationem. Sed si forte ita senserunt, eorum sententiam non probamus, fortasse tamen locuti sunt de relatione transcendentali, quæ in illo modo considerari potest, ratione cujus tanquam quid respectivum concipi potest. Et præterea fortasse Scotus etiam ipsum ubi corporeum relationem extrinsecus advenientem vocat, ad quam per se motum ponit. Verumtamen si tantum in modo loquendi est differentia, non est de vocibus contendendum; certum est tamen illum modum propter solam transcendentalem habitudinem ad prædicamentum relationis non pertinere magis quam scientiam, vel potentiam, vel ubi corporeum.

13. *Probatur jam posterius membrum conclusionis.* — *Ubi primo impositum ad significandam præsentiam corpoream.*—Atque ex his a sufficienti partium enumeratione probatur ultima pars, scilicet hunc modum esse accidens prædicamenti Ubi. Quia non est aliud genus rerum, seu accidentium, sub quo talis modus intrinsecus collocari possit, præter prædicamentum Ubi, et in illo optime constituitur. Tum quia nihil est, quod repugnet: tum etiam quia hoc Ubi angelicum habet cum Ubi corporeo sufficientem proportionem et convenientiam, ut ab utroque communis conceptus univocus et genericus abstrahi possit, ut in dicta disp. 51 Metaphysicæ, sect. 4, late declaravi, ad quam lectorem remitto: ibi enim convenientias inter utrumque Ubi numeravi et exposui, quæ recte ad convenientiam genericam indicandam sufficiunt. Nec enim ulla ratio analogiæ ibi invenitur, si rem ipsam spectemus, quidquid sit de impositione nominis Ubi. Nam de hoc verisimile est, in principio impositum fuisse ad significandum in specie materiale Ubi corporeum, quod philosophis notius est, et inde ad spirituale Ubi Angelorum fuisse translatum: sicut de nomine Lucis dixit D. Thomas, 1 p., quæst. 67, art. 1, de quo ait, non obstante simili extensione proprie in spiritualibus dici. Idemque de tempore dicere possumus. Nam credibile est vocem *Tempus*, a materialibus ad spiritualia fuisse translatam, et nihilominus in Angelis proprie tempus invenitur, quod cum materiali tempore univocam et genericam convenientiam habet, et ideo in prædicamento. Quando, proprie collocatur, ut in eadem Metaphysicæ, disp. 50, late dixi. Nihilominus tamen spirituale et materiale Ubi specie inter se differunt, ut ibidem docui, et ex dicendis in capite sequenti magis declarabitur.

14. *Tertia conclusio bipartita.* — *Quantitas est immediatum subjectum sui Ubi.*—Dico tertio hoc Ubi Angeli cum ita est intrinsecum in Angelo, ut ejus substantiam et per se afficiat tanquam immediatum subjectum suum, et ratione ejusdem substantiæ aliquo modo illi conveniat. Hæc est sententia, et mens auctorum, quos supra retuli, estque verissima, licet ab aliquibus modernis impugnetur. Probatur autem quoad priorem partem, quia inter substantiam Angeli et modum prædictum nihil mediat, ratione cujus talis modus in tali subjecto recipiatur, vel per modum potentiæ proximæ, vel per modum dispositionis, quæ ex parte subjecti sit, quasi materialis ratio recipiendi tale accidens; nihil enim hujusmodi fingi, aut excogitari potest: ergo substantia spiritualis per seipsam est capax talis modi, ac proinde hoc accidens illi inhæret tanquam subjecto omnino proximo et immediato. Declaratur et confirmatur tum ex differentia, quæ in hoc invenitur inter substantiam spiritualem et materialem, tum ex convenientia, quæ inter quantitatem ipsam et substantiam Angeli reperitur in hoc. Nam substantia corporea non est per se naturaliter capax proprii ubi corporei, sed media quantitate fit capax talis Ubi: nam per quantitatem recipit extensionem in ordine ad locum et aptitudinem, ut per extrinsecam superficiem circumscribi possit et intra eam contineri. At vero Angelus ex vi solius substantiæ suæ habet capacitatem recipiendi suum Ubi, sibi proportionatum, id est, sine extensione et sine propria circumscriptione, vel aptitudine ad illam. Ergo ex hac parte optime intelligitur substantia spiritualis esse proximum subjectum sui Ubi, licet materialis substantia non ita immediate ad suum Ubi comparetur, quidquid sit, an secundum aliquid materialis substantia sit etiam immediatum subjectum sui Ubi, quoddam præsens, nihil refert. Hinc vero sequitur convenientia, seu proportio inter quantitatem ipsam et substantiam Angeli, quia quantitas per seipsam et non per aliud est capax loci: nam per seipsam quanta est et extensa, et capax circumscriptionis, ne in infinitum procedere necessarium sit, et ideo est immediatum subjectum sui Ubi, ideoque in ea manet in speciebus consecratis, sublata substantia panis. Ergo similiter substantia Angeli est immediatum subjectum sui Ubi, quia per seipsam est capax illius, et non mediante alia forma vel dispositione. Imo in hoc aliquo modo excedit quantitatem, ut mox declarabimus.

15. *Suadetur posterior pars.* — Altera pars,

scilicet, substantiam angelicam esse etiam proximam rationem sui ubi, declaratur imprimis, nam aliquid addit præcedenti. Potest enim aliqua res esse proximum subjectum accidentis, et non esse propriam rationem, ob quam tale accidens ei conferatur, sed meram capacitatem habere. Sicut aer est subjectum luminis, et quantitas dici potest proximum subjectum motus, vel coloris: neutrum autem dici potest ratio, ob quam sequatur in tali subjecto tale accidens, vel propter quia illi insit aut conferatur. Aliquando vero in ipso subjecto est aliqua specialis ratio, ob quam tali accidenti affectum esse oportet, sive illa sit emanatio effectiva, ut est inter substantiam Angeli, et intellectum ejus, sive sit aliqua naturalis connexio, ut inter intellectum Angeli, et species illi inditas (ut supra suo loco diximus). In hoc ergo posteriori sensu dico, substantiam Angeli esse non tantum proximum subjectum, sed etiam aliquo modo rationem intrinsecam sui Ubi. Et hoc etiam sentiunt dicti theologi, quando in hoc etiam cum proportione æquiparant substantiam Angeli quantitati corporis. Nam quantitas non solum dat corpori capacitatem, sed etiam necessitatem habendi aliquod Ubi, et ideo recte dicitur non solum esse subjectum, sed etiam esse rationem ipsius Ubi: at substantia Angeli non solum per se habet capacitatem sui Ubi, sed etiam necessitatem habendi illud; ergo non erit solum subjectum, sed etiam ratio illius. Consequentia tenet a paritate rationis, et major est per se nota in philosophia, et fere ad sensum: minor autem respondendo objectionibus melius declarabitur et suadebitur.

CAPUT III.

OBJECTIONIBUS SATISFIT, ET OBITER DUBIUM EXPEDITUR, AN POSSIT ANGELUS NULLIBI ESSE.

1. *Prima objectio.* — *Secunda.* — *Tertia.* — Assertio ultima capitis superioris impugnatur, quia si modus ille, a quo habet Angelus esse alicubi, procederet immediate a substantia Angeli, sicut ubi corporeum procedit a quantitate, non posset Angelus absolvi ab omni Ubi, sicut quantitas absolvi non potest, saltem naturaliter. Consequens est falsum; ergo. Minor probatur, quia Angelus pro sua libertate potest mutare Ubi, nisi ab extrinseco impediatur; ergo etiam potest nullum Ubi in se efficere, seu nulli loco se applicare. Secundo argumentantur, quia alias non posset Angelus transire ab extremo ad extremum locum sine medio, quod etiam falsum reputatur. Tertio quia sequitur Angelum necessario semper esse in loco adæquato. Consequens est falsum, ergo, et illud ex quo sequitur. Minor patebit infra, sequela probatur, quia substantia Angeli semper est eadem; ergo si ipsa est ratio habendi tale Ubi, semper erit ratio habendi æquale Ubi. Sicut quantitas necessario occupat semper æquale spatium, nisi condensetur, aut rarefiat. Quorum modorum variatio in Angeli substantia locum non habet.

2. *Ad primam objectionem respondetur.* — Hæc vero parum nos movent: imo si attente spectentur, potius assertionem positam confirmant. Unde ad primum respondemus retorquendo argumentum, quia Angelus non potest se absolvere ab omni Ubi; ergo ex vi suæ substantiæ, illi necessario convenit, ut sit alicubi suo modo, sicut ratione quantitatis convenit corpori, ut alicubi sit; ergo substantia Angeli tam est ratio sui Ubi, quam sui est quantitas. Primum antecedens ex discursu sequentium capitum fiet evidentius, nunc breviter ostenditur, advertendo prius consulto dictum esse ab omni ubi et non ab omni loco. Nam locus frequentius sumi solet pro loco extrinseco, de quo capite sequenti dicturi sumus: nunc autem præcise de Ubi intrinseco agimus. Nihilominus tamen, si loquamur de Angelis, quatenus intra hunc mundum visibilem creati sunt, et in eo semper existunt saltem ex lege Dei, ut supra declaravi: sic illa duo non separantur. Unde argumentor in hunc modum: nam Angeli existunt intra hunc mundum; ergo necessario sunt in aliqua certa parte, seu corpore hujus mundi; ergo semper sunt in aliquo determinato loco; ergo semper habent aliquod Ubi intrinsecum.

3. *Progreditur inchoata probatio.* — Primum antecedens supponitur cum ex modo loquendi Scripturæ, et Patrum, tum ex communi sententia theologorum, tum etiam quia Angeli creati sunt a Deo intra hoc universum, ut præcipuæ partes ejus, et ut in ejus gubernatione ministri Dei essent, juxta illud, *Omnes sunt administratorii spiritus*, et ideo ex ordine universi a Deo constituto intra ipsum permanent. Denique saltem ex hypothesi illud antecedens supponimus, et primam consequentiam probamus. Primo quia intelligi non potest aliquid esse realiter præsens intra aliquam sphæram, et non esse in tota illa, quin sit in aliqua determinata parte ejus, quia præsentia talis rei ad aliam determinata est, et singularis,

et ideo in aliqua certa, et determinata parte esse debet : sed Angelus est intra sphæram hujus mundi, ut supponitur, et non est in toto mundo, ut capite primo probatum est; ergo necesse est, ut in aliqua certa parte, seu determinato corpore sit. Secundo hoc etiam videntur supponere omnes Sancti et theologi, qui docent omnes Angelos fuisse creatos in cœlo empyreo, vel stellato,vel in aliquo alio semper enim tanquam certum statuunt, necessario debuisse creari in aliquo determinato loco hujus mundi, neque aliter potuisse intra mundum creari: et ita in hoc omnes conveniunt, licet juxta varias conjecturas, vel omnibus, vel aliquibus angelis diversa loca designent.

4. *Completur dicta probatio.* — Prima item consequentia facile probatur ex dictis in prima assertione, quia non potest Angelus esse præsens alicui corpori, nisi habeat proprium ubi conjunctam tali corpori. Nam si præsentia pro relatione sumatur per ipsa substantiæ indistantia, hæc ex parte Angeli est ipsum intrinsecum Ubi, ut in prima etiam conclusione probatum manet. Et aperte convincitur, quia si Gabriel, verbi gratia, nunc est substantialiter præsens in aliqua determinata parte cœli empyrei, potest desinere esse præsens ibi per solam sui mutationem, ut est manifestum; ergo per illam mutationem, amittit hunc modum, quia nihil aliud absolutum amittere potest, nec relationem prædicamentalem potest primario amittere, sed quia fundamentum ejus amittit: nam supponimus aliud extremum immutatum manere. Ergo hoc Ubi intrinsecum necessario supponitur ad omnem talem præsentiam in loco extrinseco, ac proinde sicut Angelus intra mundum existens, necessario est in aliquo determinato loco intrinseco disjunctim, seu confuse, ita necessario habet aliquod intrinsecum Ubi, quia determinata præsentia in determinato ubi fundatur. Et ita probatur etiam manet secunda consequentia principalis argumenti, quam etiam arguens supponere videtur, nam supponit quantitatem esse rationem corpori existendi alicubi, quia non potest absolvi ab omni ubi, quamvis nullum in particulari ex se determinet, et ideo negat substantiam Angeli esse rationem sui Ubi, quia existimat posse absolvi ab omni Ubi; ergo cum a nobis, probatum sit non posse absolvi, recte inferimus, in hoc eamdem esse rationem substantiæ Angeli, et quantitatis corporis respective, seu proportione servata.

5. *Probatur nec de possibili Angelum carere Ubi, sive præexistente Angelo solitarie ibi Deus creet corpus.* —Quia vero hæc probatio tantum videtur de facto procedere, addo ulterius etiamsi Deus creasset Angelos ante mundum corporeum, vel si nunc alios Angelos extra mundum crearet, vel si Angelis nunc intra hunc mundum existentibus licentiam daret extra mundum exeundi (nihil enim horum repugnat, imo summa facilitate fieri posset). Dico, inquam, in quocumque istorum casuum non posse Angelum absolvi ab omni Ubi, ac proinde nunquam omnino esse hoc Angelo possibile, quia non possunt fingi aut cogitari alii casus, in quibus id contingat, quia non potest cogitari Angelus, nisi vel intra hunc mundum, vel extra illum, et omnino existens sine illo. Probatur ergo assumptum, quia posito Angelo extra mundum posset Deus creare corpus realiter præsens in Angelo sine mutatione reali Angeli; ergo tunc Angelus inciperet habere relationem præsentiæ ad tale corpus sine mutatione sua; ergo signum est habuisse antea fundamentum illius relationis, quod est intrinsecum Ubi; ergo talis Angelus non erat absolutus a tali Ubi, etiam ante talis corporis creationem. Consequentiæ sunt evidentes. Antecedens vero probatur, quia Deus potest creare quodlibet corpus ubi voluerit. Et ita si creasset Angelos ante hunc mundum, potuisset taliter illos prius, et mundum posterius creare, ut inciperet mundus continere intra se Angelos prius creatos sine ipsorum mutatione, in hoc enim nulla potest repugnantia cogitari.

6. *Sive creet distans ab Angelo.—Effugium. — Refellitur primo. — Refellitur secundo.* — Eo vel maxime, quod non minus efficax argumentum fiet, etiamsi dicatur tale corpus creari, ita ut sit distans ab Angelo : tum quia etiam distantia supponit suum fundamentum in utroque extremo : tum etiam quia potest creationem corporis distantis, posset Deus adducere Angelum, et intra illud corpus constituere per mutationem ejusdem Angeli. Responderi vero potest, facta illa suppositione Angeli existentis extra, vel ante mundum, corpus postea creatum ex vi solius creationis necesse propinquum, nec distans ab Angelo, sed neutro modo se habere, quia ex parte Angeli fundamentum deficit. Et consequenter dicetur Angelum creatum ante mundum non posse incipere esse in mundo sine mutatione Angeli, illam tamen mutationem non esse amissivam prioris Ubi, sed tantum novi acquisitivam. Hæc autem evasio multa continet, quæ et difficillima intellectu sunt, et sine ratione dicuntur, et ideo parum sunt credibilia,

præterquam quod etiam sunt parum consentanea his, quæ de facto de Angelis credimus, quia vel revelata sunt, vel plus quam probabiliter ex illis inferuntur. Primo enim intelligi non potest duas res esse in rerum natura, et tamen non esse distantes, nec propinquas, cum hæc duo immediatam oppositionem præ se ferant. Deinde duo corpora etiamsi nec unum aliud contineret, nec ambo in uno tertio continerentur, non possent non inter se habere determinatam distantiam, vel propinquitatem, quia vel se contingerent, vel unumquodque haberet certum locum, inter quæ loca esset finita, ac proinde determinata distantia, quam Deus, imo et Angelus facile cognosceret; ergo eadem ratione corpus, et spiritus, licet unum aliud non contineat, neque ambo in uno tertio contineantur, habebunt necessario inter se definitam distantiam : est enim eadem ratio, quia distantia non limitatur ad corpora. Nunc enim dæmon vere distat a cœlo, etiamsi nec corpus habeat, nec corpori alligetur. Unde confirmatur, quia alias nunc Angeli jam creati possent de facto non esse in mundo, neque extra mundum, quia possunt absolvi ab omni loco, et pro sua libertate id faciunt. Unde ergo constare potest creatos esse intra mundum, vel in cœlo, quo fundamento affirmari potest de facto semper esse intra mundum, cujus rationis vis magis ex sequenti capite patebit.

7. *Refellitur tertio.*—Tertio arguitur, quia alias sequitur, si Angeli supponantur esse realiter præsentes alicui corpori, verbi gratia, cœlo empyreo, non posse Deum inde expellere tale corpus, vel illud annihilare, quin Angelus mutetur, et suum, intrinsecum ubi amittat. Consequens est falsum et incredibile : sequelam admittunt facile doctores, qui putant Angelum posse absolvi ab omni ubi, quia consequenter dicunt non habere reale ubi, et intrinsecum, nisi sit in reali corpore. Falsitas autem consequentis probatur primo, quia Ubi angelicum est spirituale ; ergo per se non pendet a corpore, quia non est realis unio ad illud, ut nunc suppono, et infra probabo. Omnis autem alia res, et modus spiritualis per se est independens a corpore; ergo in dicto casu, quamvis corpus e medio tollatur, poterit Angelus in eodem ubi immutatus manere, quia pro sua libertate potest, ubi voluerit, esse, aut permanere, nisi ab alio potestatem habente directe removeatur. Secundo quia si duo corpora penetrative existant, et aliam dependentiam inter se non habeant, potest Deus movere, vel annihilare unum illorum, altero immutato in suo ubi permanente, ergo idem poterit facere inter corpus, et spiritum, quia non est major ratio, vel major dependentia spiritus a corpore, cui est præsens, quam sit unius corporis ab alio corpore, cum quo est penetrative in eodem spatio. Denique fieri potest argumentum veluti a fortiori, nam spiritus existens in corpore potest mutari, et suum ubi amittere, corpore immutato manente; ergo multo magis e converso poterit corpus moveri, Angelo non mutato, quia minus pendet spiritus a corpore, quam corpus ab spiritu.

8. *Refellitur quarto.* — Quarto argumentari possumus, quia alias Angeli creati ante, vel extra corpora necessario manerent immobiles. Consequens falsum est, ergo sequela est clara, nam sermo est de mutatione secundum locum, cujus terminus est ubi, et ideo in re, quæ habet intrinsecum ubi, nec illud acquirere potest, inveniri non valet. Minor autem probatur, quia licet Angelus supponatur creatus absque corporibus non replet per præsentiam substantialem omnia spatia imaginaria, seu quæ possunt corporibus repleri, quia non est immensus sicut Deus ; ergo habet finitam et limitatam præsentiam, vel (ut ita dicam) diffusionem substantiæ suæ ; ergo pro libertate sua poterit illam mutare, vel multo magis Deus potest illum mutare. Et confirmatur, nam corpus creatum in vacuo potest localiter moveri (ut ex philosophia suppono) et Deus posset totum nunc mundum mutare secundum ubi adæquatum : quæ est enim in hoc contradictio, aut quis coegit Deum, ut hunc mundum cum hoc determinato Ubi a principio crearet et non cum alio ? Quod si a principio potuit cum alio ubi mundum condere, profecto etiam nunc potest illud mutare ; ergo etiam posset Angelum in vacuo creatum secundum locum mutare : nulla enim ratio probabilis differentiæ assignari potest. Et declaro præterea in hunc modum : fingamus creatum cœlum empyreum solum vacua manente tota ejus concavitate : et interrogo an possit Deus creare in centro illius concavitatis ? Certe non videtur posse negari, quæ est enim repugnantia ? Si autem Deus posset Angelum in centro creare, profecto sic creatum posset cœlo magis ac magis appropinquare versus eam, quam vellet partem, quia nulla major repugnantia in hoc, quam in prima creatione invenitur.

9. *Affertur denique ratio a priori cur Angelus nec divinitus carere possit omni ubi.*—Concludo igitur, quomodocumque Angelus creetur,

sive intra, sive extra mundum, aut ante mundum, necessario creari cum aliquo certo, et intrinseco ubi, nunquamque posse ab omni ubi absolvi. Et ratio a priori videtur esse, quia realis præsentia intrinsece comitatur omnem realem entitatem cum debita proportione juxta uniuscujusque capacitatem. Quod maxime declaratur inductione, nam divina substantia per suam immensitatem habet ex parte sua hanc præsentiam ad omnia loca, vel facta, vel possibilia, quantum est ex parte sua, seu, quod idem est, ad omnia spatia tam vera, quam imaginaria ; quia vero substantia divina spiritualis est et infinita, ideo præsentia illa est sine extensione et sine limitatione. Angeli vero sicut participant divinam substantiam, ita etiam aliquid realis præsentiæ participant, quia non possunt non esse substantialiter indistantes a divina substantia, et hæc necessario illis est præsens, ita ut inter substantiam divinam, et Angelum creatum relatio propinquitatis concipi possit et debeat, quod licet ex parte Dei non sit realis, nihilominus ex parte Angeli realis erit, sicut in eo existentia durationis etiam invenitur. Et quia Angeli substantia spiritualis est, etiam præsentiam illam spiritualiter participat. Quia vero finita est, non est adæquate præsens substantiæ divinæ. Denique substantia materialis suam etiam præsentiam habet, inferiori tamen modo sive accommodato, uti per extensionem partium, et occupando ac replendo spatium quantitativo modo, ac media quantitate. Ex qua inductione colligimus, hanc esse intrinsecam naturam omnis realis substantiæ, nec aliam rationem hujus intrinsecæ connexionis esse petendam, quia hæc est una ex principalibus, quæ ad existentiam realem cujuscumque substantiæ consequitur. Sicut etiam duratio in omni substantia existente necessario invenitur, quanquam non in omnibus æquiparentur, ut in dictis locis Metaphysicæ declaravimus, et una ex potissimis differentiis est, quam in sequenti paragrapho exponemus.

10. *Respondetur jam ad rationem quæ intendebat Angelum posse existere sine omni ubi, in n. 1. — Primum ubi Angelus recipit a Deo solo, non ita reliqua.* — Ad rationem ergo, qua probabatur Angelum posse absolvi ab omni ubi, quia pro sua libertate potest mutare ubi. Respondemus negando consequentiam, quia multæ sunt proprietates inseparabiles secundum communem rationem ab aliqua natura, licet secundum particulares differentias, vel individuationes mutari possint : hoc videre licet in quantitate, quæ non potest omni figura privari, potest autem illam mutare, quantum est ex parte ipsius quantitatis. Homo etiam potest mutare locum pro libertate sua, si non impediatur. Et nihilominus non potest se ab omni loco absolvere, seu nullibi constituere. Quod si dicatur, id provenire ratione corporis et quantitatis. Respondemus etiam in Angelo posse id provenire (servata proportione ad suum ubi spirituale) ex ipsa ratione substantiæ. Unde in hoc est discrimen inter durationem, et ubi : nam duratio substantiæ eadem semper ac necessario manet, nisi Angelus destruatur : ubi autem, licet omnino auferri non possit, nisi etiam res destruatur, potest tamen mutari ab uno in aliud. Et ratio differentiæ esse potest, quia duratio non est modus ex natura rei distinctus ab existentia rei, sed tantum ratione, ubi autem ex natura rei distinguitur, ut ostendimus. Et hinc etiam fit, ut Angelus semper a Deo durationem recipiat, quod secus est in ubi : nam licet primum receperit immediate a Deo, postea sua voluntate potest aliud in se efficere, ut infra videbimus. Voluntas autem illa tantum concurrit effective, vel immediate, vel per potentiam executivam : ipsum autem ubi semper inest immediate ipsi substantiæ, et ab illa necessario postulatur, saltem secundum rationem communem, ut dixi. Unde etiam fit, ut hæc mutatio secundum ubi non solum fieri possit, ex voluntate ipsius Angeli, sed etiam ipso invito per potentiam, vel superioris Angeli, vel saltem ipsius Dei, ut quando Angeli de cœlo ejecti sunt, et in infernum detrusi.

11. *Ad secundam objectionem in eodem n. 1.* —Secunda objectio aliam inferebat sequelam, scilicet quod non posset Angelus transire ab extremo ad extremum sine medio. Ad quam possemus eodem modo respondere concedendo illam, defendendo, vel etiam confirmando consequens, sed quia de illo futura est infra disputatio propria, nunc aliter respondemus, negando sequelam : sive enim consequens sit verum, sive falsum, revera non sequitur. Quia licet Angelus necessario habeat ratione suæ substantiæ aliquod ubi intrinsecum, non tamen eadem necessitate certum Ubi sibi determinat (sicut dixi). Unde eadem ratione potest non habere determinatum modum mutandi illud Ubi, vel transeundo per totum medium, vel immediate mutando hoc Ubi in aliud distans, quia ex parte substantiæ Angeli fortasse hoc non repugnat, vel si repugnat, aliunde ostendi debet : nam ex hoc solum quod substantia illa semper requirit aliquod Ubi, non

requiritur, nec ratio sufficiens talis connexionis, seu illationis ostenditur.

12. *Ad tertiam objectionem.* — In tertia objectione alia fiebat illatio, nimirum quod Angelus necessario sit in loco, seu spatio adæquato. Et de hoc puncto etiam sumus infra dicturi, ideoque nunc breviter respondeo, negando sequelam, quia non magis sequitur, quam alia in prima objectione tractata, et radix in utraque eadem est. Nam substantia Angeli sicut non determinat certum Ubi, licet aliquod postulet, ita licet per se sit capax tanti, vel tanti Ubi, non necessario determinat modum, seu quantitatem (ut ita res explicetur) illius Ubi, sed infra certos terminos parvitatis et magnitudinis (ut Physici loquuntur) potest suum Ubi mutare, vel determinare, quamvis omnino illo privari non possit. Quia sine ullo Ubi saltem minimo realis præsentia ex parte ipsius Angeli permanere non posset, quod repugnat (ut dixi) cum tamen ad præsentiam quodlibet Ubi, etiam minimum sufficiat. Ad probationem autem sequelæ, scilicet, quia substantia Angeli semper est eadem, negatur consequentia, nam inde solum sequitur, quia semper eamdem capacitatem habeat tanti, vel tanti Ubi, non vero quod semper idem, vel totum habeat. In quo partim æquiparatur quantitati, partim illam excedit, nam etiam eadem quantitas potest majus, et minus spatium replere, et in hoc est aliqua similitudo. Discrimen vero est, quod corpus quantum non immediate ratione solius quantitatis, sed interveniente alia priori mutatione in raritate, vel densitate potest majorem, vel minorem locum accipere : Angelus vero immediate per solam mutationem localem potest id in sua substantia facere. Et differentia ex eo provenit, quod corpus replet locum per extensionem partium, quam in ordine ad locum præbet quantitas tali modo raritatis, vel densitatis disposita, substantia vero spiritualis ex se habet, ut possit esse tota in tota, et tota in qualibet parte, et quia alias substantia creata mutabilis est, potest hunc modum existendi alicubi etiam intra propriam sphæram variare.

CAPUT IV.

UTRUM ANGELUS SIT IN LOCO EXTRINSECO PER TRANSEUNTEM ACTIONEM, VEL ALIQUID EI SIMILE.

1. Explicamus locum Angelicum ad instar corporis, tum quia spiritualia non nisi ad instar corporalium intelligere valemus, tum etiam quia quoties de loco Angelorum loquimur, de corpore more nostro tractamus, et ita etiam Scripturæ, et Patres loquuntur. In corporibus autem philosophi, qui recte sentiunt, duo distinguunt, scilicet, intrinsecum Ubi, et locum extrinsecum, seu circumdantem. Quæ adeo distincta sunt, ut primum possit sine secundo inveniri, ut patet in corpore existente in vacuo, et in cœlo Empyreo saltem ex parte convexa : ad hunc ergo modum eadem in Angelis nos distinguimus, et quoniam in præcedentibus capitibus intrinsecum Ubi angelicæ substantiæ declaravimus : in hoc extrinsecum locum exponere incipimus. Supponimus autem ex dictis in c. 1, Angelum simpliciter loquendo esse in loco corporeo, ut in cœlo, in hoc aere, in inferno, etc., ita enim Scriptura, et Sancti loquuntur, nec aliter possumus præsentiam, vel absentiam, propinquitatem, vel distantiam Angelorum declarare. Quæstio ergo est, quæ sit proxima ratio, per quam Angelus est in aliquo corpore, tanquam in extrinseco loco. Et ratio difficultatis est, quia inter locum, et locatum debet esse aliqua connexio, inter Angelum vero, et corpus nulla esse videtur. Item quia locus concipitur tanquam forma locati saltem extrinseca : corpus autem nullam rationem formæ habet respectu Angeli.

2. *Prima sententia circa rationem locandi Angelum.—Operationem transeuntem in corpus esse proximam rationem per quam Angelus sit in loco.* — Propter hæc difficilis visa est theologis hujusmodi ratio locandi Angelum. Unde in varias sententias divisi sunt. Prima est operationem Angeli transeuntem in corpus esse proximam rationem, per quam Angelus est in loco. Hæc est opinio plurium Thomistarum cum Ferrariense 3, cont. Gent., cap. 68, et sequitur Ægidius, in 1, dist. 37, 2 part., dist. art., 1, q. 1. Quamvis Argentina illum aliter interpretetur, ut paulo post dicam. Tribuiturque D. Thomæ 1, dist. 37, q, 2, art. 1, maxime vero illi favet in 1, dist. 37, q. 3, art. 1, ubi dicit Angelum non posse determinari ad locum aliquem, nisi per operationem, quæ effectum aliquem in eo causet : hoc tamen aliis locis moderatur, et declarat, ut videbimus. Fundamentum hujus sententiæ est supra tactum, quia inter locum, et locatum esse debet aliqua conjunctio, et contactus : at vero contactus non potest esse, nisi propriæ quantitatis, vel virtutis; ergo necesse est, ut Angelus aliquo ex his modis locum contingat, sed non potest contingere priori modo ; ergo necesse est, ut

virtute sua corpus contingat: ille autem contactus non est nisi per actionem transeuntem in ipsum corpus; ergo hæc est unica ratio, per quam Angelus est in loco. Et in confirmationem hujus sententiæ adducunt impugnationes aliarum, quas postea videbimus.

3. *Prædictæ sententiæ duplex sensus.—Impugnatur primus sensus ab auctoritate.*—Hæc vero sententia duobus modis intelligi potest. Primo quod Angelus dicatur esse in loco solum ratione operationis, ita ut substantia Angeli revera non sit substantialiter præsens in corpore, in quo operatur, nec hoc sit necessarium, ut Angelus in tali loco esse dicatur. Quem sensum videntur secuti Hervæus, et nonnulli alii: et indicant verba, quæ D. Thomas ex Nazianzeno citat, nimirum, *Angelum abusive dici esse hic, cum dici deberet, operatur hic.* Sed non existimo fuisse hunc sensum illorum auctorum, quia necessarius non est, et esset valde erroneus. Nam supra capite primo, sufficienter probatum est ex Scripturis, Angelos vere, et realiter esse in corporibus, in quibus ingredi, habitare, et ab eis ejici dicuntur Luc. 8 et 11, Marc. 6, Matth. 12, Actor. 16, et Tobiæ 12, dicitur Raphael ligasse dæmonem in partibus deserti, et Apocalys. 19 et 20, dicitur ligari in inferno. Et sancti Patres eodem modo sæpe dicunt, Angelos semper adesse quando corpus Domini conficitur, ut Chrysostomus, hom. 3, contr. Annon., et hom. in Encœn., et prima in Isaiam, et sæpe alias, et optime Gregorius, lib. 4 Dialogor, cap. 58, et Ambrosius, Luc. 1. Dicunt etiam hunc aerem repletum esse Angelis Dei, ut loquitur Hilarius in id Psal. 118: *Tu mandasti mandata tua custodiri nimis.* Et Augustinus in Soliloquiis, cap. 7, *adesse,* dicit, *nobis Angelos omnibus locis, et horis,* et Concilium Aquisgranense I, tempore Stephani Papæ, cap. 132, dicit Angelos adesse electis, præsertim quando aliquid divini obsequii operantur, vel cum in Ecclesia orationi incumbunt. Et adducit illud Psalmi 137: *In conspectu Angelorum psallam tibi.* In quibus omnibus manifeste significatur vera, et substantialis præsentia Angelorum in locis, in quibus adesse dicuntur, et in quibus operantur. Et ideo sententia hæc damnata esse dicitur Parisiis ab Episcopo cum theologica Facultate, ut Scotus, Richardus et Gabriel referunt. Qualiscumque vero sit auctoritatis illa damnatio, de sententia in hoc primo sensu intellecta facta est, ut indicat Henricus, quodlib. 2, cap. 9.

4. *Ratione quoque impugnatur.*—Ratione potest idem sensus impugnari, præsertim in doctrina D. Thomæ, quia nulla causa efficiens operatur immediate, et per seipsam, nisi in passum sibi propinquum, vel effectum, cui per realem præsentiam adsit. Ex quo principio probat D. Thomas Deum esse in omnibus rebus, non tamen per præsentiam, sed totam per essentiam; ergo simili ratione si Angelus ibi est, ubi operatur, non tantum per potentiam, sed etiam per essentiam ibi esse debet realiter præsens; ergo dici non potest esse in loco per solam actionem transeuntem, quam substantialis præsentia non comitetur, vel potius ordine naturæ præcedat tanquam conditio ad agendum in extrinsecum corpus necessaria. In quo est magna differentia notanda inter Deum, et Angelum: nam Deus quia non necessario supponit subjectum ad actionem suam, ideo non requirit antecedentem propinquitatem inter ipsum, et effectum, sed potius hæc sequitur ex creatione Dei, et parte ipsus solum supponitur ejus immensitas, ratione cujus (a priori loquendo) ubicumque operatur ibi est. At vero Angelus (idemque est cum proportione de omni causa creata) necessario supponit subjectum circa quod operatur, cui prius necesse est præsentem adesse, ut actione sua illud attingere possit. Quia vero non desunt, qui putant Angelum posse movere corpus a se distans (de quo infra tractandum est) etiam in illa sententia negari non potest, quin Angelus sæpe adsit realiter præsens, ubi operatur, juxta testimonia citata: nec etiam potest negari quin semper requirat propinquitatem aliquam intra definitam sphæram, quia est virtutis finitæ. Ex quo melius convincimus, quod intendimus, quia si Angelus attingens aliquod corpus sua actione transeunte non est in illo per intimam præsentiam, saltem debet esse illi propinquius intra certam distantiam; ergo necessario supponitur esse in alio loco, seu cum alia reali præsentia, quia determinata distantia, vel propinquitas non est, nisi inter duo extrema determinata, et in certis, ac definitis locis existentia. Ergo tunc Angelus licet in corpus distans operetur, non erit in illo corpore ut in loco, sicut Sol, licet ponatur immediate agere in terram, nihilominus non est in illa, ut in loco, sed erit ibi tantum per potentiam, localiter autem in cœlo. Sic ergo Angelus data illa hypothesi, erit localiter in illo corpore, in quo distans agere, vel adesse supponitur. Et nunc inquiram, an in illo aliquid transiens efficiat? nam si efficit aliquid, jam non est ibi per solam actionem, sed cum actuali præsentia, si vero nihil efficit, invenitur

Angelus in loco sine actione in illo, quod est contra opinionem, quam tractamus.

5. *Secundus sensus prædictæ opinionis bimembris.* — Secundus ergo sensus illius opinionis minus improbabilis est, Angelum esse in loco per actionem transeuntem, non quia sola actio sufficiat sine reali præsentia, ut Angelus alicubi esse dicatur : nec etiam quia Angelus non possit habere realem præsentiam, ubi operatur, sed quia realis præsentia, vel esse non potest sine actuali operatione, vel quia licet forte esse possit, non sufficit ad constituendum Angelum in loco sine transeunte actione : et ita hæc sententia etiam in hoc posteriori sensu intellecta, subdistingui potest in duos sensus, seu modos proxime insinuatos. Et quamvis fortasse auctores, qui illam defendunt, ita requirant actionem, ut non excludant præsentiam : mihi non constat, an illam omnino faciant dependentem ab actione, vel solum insufficientem ad constituendum Angelum in loco sine actione. Utrumque autem modum censeo esse falsum, licet non cum æquali improbabilitate, et ideo illos duos modos sigillatim impugnabo.

6. *Impugnatur primo prius membrum secundi sensus.*—Et imprimis quod Angelus non possit esse realiter præsens, nisi ubi per transeuntem actionem operatur, nulla ratione potest subsistere. Quia, ut supra capite secundo, argumentabar, et proxime dicebam, prius natura Angelus corpori præsens est, quam in illo operetur, prius autem non pendet a posteriori; ergo nec illa realis præsentia pendet ab actuali operatione. Dices, etiam Deus non pendet a mundo, verbi gratia, et nihilominus non potest esse in mundo, vel in alio loco, nisi in illo operetur. Respondeo esse rationem longe dissimilem : tum quia licet Deus non pendet a mundo, mundus pendet a Deo, quod non dicitur esse in mundo propter relationem ad mundum, sed propter relationem mundi ad ipsum : et quia mundus esse non potest, nisi per operationem Dei, et ideo non potest Deus esse in mundo, si in illo non operetur. At vero Angelus prius natura, quam agat in corpus, est illi realiter præsens, et corpus non pendet ab ipso; ergo non est cur illa præsentia Angeli ad corpus ex actione in ipsum pendeat. Tum etiam quia Deus non prius natura est in corpore, quam in illud operetur : sed potius e contrario, quia illud facit, in illo est (ut paulo antea dixi), et ideo mirum non est, quod posterius pendeat a priori : in Angelo vero præsentia est prior, et ideo instantia non est ad rem.

Accedit denique, quia licet Deus quoad denominationem existendi in aliquo corpore, vel loco pendeat quodammodo a sua actione, quia illa solum est vel denominatio extrinseca a suo effectu proveniens, vel relatio rationis ab eodem effectu, tanquam a termino pendens, nihilominus quantum ad aliquod intrinsecum in ipso Deo existens nullo modo a sua operatione pendet, quia licet nihil operetur, eodem modo in se manebit cum eadem immensitate, quia est veluti simplicissimum, et infinitum Ubi intrinsecum ejus. At vero si præsentia Angeli a sua operatione penderet, non solum quoad extrinsecam denominationem, sed etiam quoad suum intrinsecum ubi, illam dependentiam haberet quod et longe diversum est, et sane improbabile. Utrumque declaretur, nam si Angelus nunc sit in hoc cubiculo præsens, et actu operans, potest pro sua libertate actionem suspendere; ergo si necessario simul emittit præsentiam, non solum extrinsecam denominationem, sed etiam intrinsecum Ubi mutat. Quod autem hæc necessitas sine fundamento, vel probabilitate asseratur, in capite secundo late probatum est. Et certe convincitur ex illo principio, quod prius non pendet a posteriori. Quia hic nulla ratio peculiaris ad fingendam exceptionem invenitur. Nam actio non est conditio necessaria ad præsentiam, sed potius e converso, nec in ullo genere est prior : est aliquid necessario manans ex præsentia : nam ista posita libere fit; ergo sine probabilitate dicitur necessario fieri mutationem in intrinseco Ubi angelico, eo ipso, quod ab actione extrinseca desistit. Et declaratur tandem, quia Angelus permanens in eodem Ubi, potest internos actus intellectus, et voluntatis variare, ut est per se evidens. Nam etiam homo hoc potest, quia illi actus a loco, vel Ubi non pendent : variato autem actu voluntatis Angeli, cessavit externa actio, quæ ab illo pendebat; ergo ex sola cessatione ab actione transeunte, non necessario sequitur mutatio in substantiali præsentia, seu in Ubi intrinseco Angeli : ergo dici nullo modo potest, Angelum non posse habere præsentiam intimam, nisi Ubi transeuntem actionem habet.

7. *Impugnatur secundo idem membrum exemplis.—Primum exemplum.*—Maxime vero confirmatur hæc veritas auctoritate simul, et inductione. Nam ex Scriptura habemus, Angelos, vel animas separatas esse in multis locis, in quibus nullam transeuntem actionem, quam habere possint, invenimus. Primo neque dæmones sunt in inferno, cum tamen nullam ibi

transeuntem operationem habeant. Respondet Ferrariensis posse illam habere, saltem instrumenta Dei. Nam quod dæmones interdum operentur, testatur D. Thomas, q. 16, de Malo, a. 9, ad 3. At vero D. Thomas non affirmat dæmones semper, et in omni loco, ubi sunt, operari, ut instrumentum Dei, sed affirmat tantum id fieri posse, quod est verissimum, et fortasse ita factum esse, quando uxor Loth in statuam salis conversa est, facile credi potest. Quod autem dæmones, vel animæ in inferno semper habeant actionem aliquam transeuntem, ut instrumenta Dei, et quod aliter ibi esse non possent substantialiter præsentes, incredibile est, et frustra ac sine fundamento cogitatur. Primo, quia esse Angeli in loco est (ut ita dicam) quoddam accidens ordinis naturalis angelici, non ergo pendet ex miraculosa operatione. Secundo, quia talis actio supernaturalis esset; ergo sine revelatione, vel aliqua auctoritate divina affirmari non potest. Tertio quia oporteret per illam actionem aliquam specialem qualitatem fieri in igne inferni, vel in aliis corporibus ibi existentibus. Talis autem qualitas, nec facile intelligi, nec ad quem finem ibi producatur explicari potest : cum illi spiritus ibi non ad agendum, sed ad patiendum deputentur. Tandem Deus uti potest instrumento suo tam agendo in distans, quam in propinquum; ergo illa actio non potest esse ratio essendi in loco.

8. Ideo respondent alii, dæmones esse in inferno non per actionem transeuntem, sed per passionem in spiritu a corpore receptam. Sed hæc responsio imprimis explicat rem certam, et de fide, scilicet dæmones esse in inferno, per rem incertam, et improbabilem inter theologos, multi eorum negant, vel ignem, vel aliud corpus habere physicam actionem in dæmones, vel animas. Secundo, qui sic respondent, inconstanter loquuntur, dum ab actione ad passionem, propter solam difficultatem fugiendam, divertunt. Nam ratio essendi in loco uniformis, et determinata esse debet, actio autem, et passio multum inter se differunt. Ergo si neutra determinate est adæquata ratio essendi in loco : nec ambæ disjunctim possunt rationem adæquatam conficere. Alias diversum modum existendi in loco conferent, quæ diversitas in ratione loci intelligi non potest. Nam potius existentia in loco de se indifferens est ad actionem, et passionem, eademque præsentia in loco ad utramque sufficit. Quod autem ex illa sequatur actio, vel passio, ex qualitatibus loci, vel locati provenit.

9. Unde tertia ratio, quia detentio spirituum violenta, vel est ipsa pœna, et passio damnatorum, vel (quod probabilius est) ad pœnam sensus, et ad actionem ignis in spiritum supponitur, ut recte docuit D. Thomas, in 4, dist. 44, q. 3, a. 3, q. 3, ex Augustino 12, de Civ. Dei, c. 23 ; ergo passio ab igne non est ratio essendi ibi, cum hoc sit prius. Quarto illa evasio cessat in dæmonibus qui in hoc mundo, et caliginoso aere interdum versantur : nam illi non carent pœna, seu passione ignis, cum tamen nunc in inferno non sint quoad actualem præsentiam, sed tantum quoad pœnam, et destinationem perpetuam; ergo cum ad infernum redeunt, non per passionem ibi esse incipiunt, sed per novam præsentiam, quam per novam mutationem acquirunt : nam in passione ignis nulla mutatio fit. Quinto evidenter cessat illa evasio in animabus antiquorum Patrum, quando erant in sinu Abrahæ, et in animabus puerorum in limbo : nam illæ nihil ab igne, vel ab alio corpore patiuntur, quia pœnam sensus non habeant.

10. *Secundum exemplum. — Effugium ex Ferrariense et Cajetano. — Refellitur.* — Secundo instatur de Angelis in cœlo creatis, seu de beatis in empyreo existentibus. Nam quod ibi vere sint realiter præsentes, negari non potest secundum Scripturas, et tamen nullam transeuntem actionem ibi habere possunt. Ad hoc vero etiam respondet Ferrariensis et consentit Cajetanus, Angelos beatos habere in cœlo aliquam actionem transeuntem nobis occultam : at vero qua facilitate hoc dicitur, contemnitur, quia cum occultum sit, nullo fundamento affirmatur, sed solum ad vim rationis fugiendam, cum tamen nulla efficaci, vel probabili ratione ostendatur necessitas actionis in cœlum, ut Angelus in illo præsentialiter existat. Deinde argumentamur in hunc modum. Quia illa actio Angelorum in cœlum empyreum non est motus localis, quia illud cœlum est immobile secundum locum, nec etiam est impressio alicujus qualitatis, ergo nulla est, quia in cœlo nulla actio potest per se esse, nisi ad Ubi, vel ad qualitatem, quia cœlum neque substantialiter ab Angelo producitur, nec in quantitate augeri potest. Probatur ergo minor, quia Angeli non possunt corpora alterare, aut in eis qualitates producere, ut est axioma communiter receptum, quod in discursu hujus libri tractaturi sumus. Quod si Ferrariensis et Cajetanus qualitates occultas excipiunt, contra communem sententiam loquuntur, et omne fundamentum ejus evertunt, quia nullam ma-

jorem rationem de istis, quam de aliis assignare possunt, unde aperiatur janua, ut alii dicant etiam posse Angelos per se immediate efficere qualitates corporeas nobis notas. Fortasse tamen addent, Angelos sanctos facere illas qualitates in cœlo empyreo, ut instrumenta Dei, sed hoc effugium eisdem rationibus refutatur, quibus simile de Angelis malis in inferno improbavimus. Præsertim quia talis actio, vel qualitas in cœlo empyreo nullius utilitatis est, vel ad particularem illius cœli perfectionem, quod per se perfectissimum creatum est, vel ad commune bonum universi.

11. *Evasio ex Bannez.* — *Improbatur.* — Respondet Bannez illam Angelorum operationem conferre ad influentiam cœli empyrei, vel augendam, vel temperandam. Sed hæc evasio nec solvit principalem difficultatem, quod Angeli non influunt in corpora, nisi motum localem, vel illo mediante. Nec minus voluntaria est. Tum quia verum est cœlum empyreum habere influentiam, et ad hoc esse creatum a Deo, multo credibilius est fuisse creatum cum tota perfectione, et virtute necessaria ad influendum, quantum commune bonum universi erat conveniens; ergo non erit necessaria illa actio Angelorum propter augmentum influentiæ. Et eadem ratione non erit necessaria, propter moderationem influentiæ, quia, et a Deo potuit conferri, cum pondere, et mensura necessaria ex parte ipsius cœli empyrei, et longe verisimilius est, ex conjunctione cum influentiis aliorum astrorum temperari, si forte necessarium est. Unde novum sumitur argumentum : nam influentia aliorum cœlorum non augetur, neque temperatur ab Angelis, nisi in quantum cœlos localiter movent, et ex illis moribus resultant variæ applicationes, et stellarum aspectus, ergo gratis, et singulariter actio illa fingitur in cœlo empyreo. Præterea est optima ratio, quia si illud augmentum vel moderatio influentiæ esset universo conveniens, profecto definitum modum, ac terminum habere debuisset. Quomodo ergo credibile est fieri ab Angelis pro arbitrio suo, et crescere, aut minui prout plures in cœlo adsunt, vel ab eo adsunt, aut cur ad illum influentiæ modum necessarium erit, omnes Angelos semper, ac necessario, quamdiu ibi sunt, in hac influentia occupari. Et præterea quid dicetur de animabus sanctis : numquid etiam illæ hanc influentiam augent, vel moderantur? Vel cœlum empyreum propter peccatum hominis tanto tempore hoc subsidio caruit? et in die Ascensionis Christi tam novum modum influentiæ recepit. Denique quid dicetur post diem judicii, quando influentiæ cessabunt : et nihilominus Angeli sancti, et animæ eodem modo in cœlo perseverabunt : sunt ergo hujusmodi evasiones valde frivolæ.

12. *Effugium aliud Cajetani.* — *Rejicitur.* — Unde tandem Cajetanus ad metaphoricum sensum recurrit, dicens Angelos dici esse in cœlo empyreo, id est, in beatitudine. Quam interpretationem ex Nazianzeno, et Nysseno confirmare vult. Sed nec isti Patres aliquid hujusmodi alicubi insinuarunt, quod ego viderim : nec ulla ratione admitti potest, quia contra modum loquendi Scripturæ, et Sanctorum dicentium, spiritus beatos esse in cœlo empyreo. Quibus verbis non explicant nobis spiritualem gloriam, qua beati fruuntur, sed locum ubi illa fruuntur, et hac ratione vocant illud cœlum Patriam, et domum cœlestem : imo Christus vocavit illam *domum Patris sui*, Joan. 14. Unde etiam Deus ipse dicitur esse specialiter in cœlo, quia ibi se beatis manifestat, ut omnibus etiam fidelibus notum est. Denique etiam ante illam beatitudinem Angeli omnes fuerunt creati in cœlo, ut infra suo loco videbimus; non ergo propter gloriam ibi esse dicuntur, nec etiam propter actionem transeuntem, quia in instanti creationis illam habere non potuerunt.

13. *Impugnatur jam posterius membrum secundi sensus in num.* 5.—Superest, ut tertium modum explicandi illam opinionem expendamus. Nam dicere posset aliquis Angelum quidem posse substantialiter esse præsentem corpori sine actione transeunte in ipsum, hoc tamen non sufficere, ut corpus illud dicatur locus Angeli, vel Angelus esse in illa tanquam in loco. Quia solum habent inter se propinquitatem, vel indistantiam in entitatibus, et ubi intrinsecis, sine alia relatione inter ipsa : illud autem non satis est, ut corpus magis dicatur locus Angeli, quam Angelus corporis. Sicut si duo corpora sint penetrative in eodem spatio, neuter dicetur locus alterius, quamvis habeant propinquitatem, et indistantiam in suis quantitatibus, et ubi intrinsecis ; ergo eadem ratio inter Angelum, et corpus militat, si solum se habeant inter se quasi penetrative. Hæc vero interpretatio imprimis non est juxta mentem auctorum prædictæ opinionis, ut ex dictis satis notum est. Deinde admittimus eam partem in qua conceditur conservari præsentiam Angeli in corpus sine actione. Et ex illa inferimus illam præsentiam sufficere, ut Angelus ibi locum suum habeat; tum quia ita loquitur Scriptura, quam

Patres imitantur; tum etiam quia seclusa actione nihil aliud cogitari potest necessarium, ut Angelus in loco sit, quod in capite sequenti tractabitur.

CAPUT V.

UTRUM ANGELUS SIT IN LOCO EXTRINSECO PER ALIQUID ACTIONI SIMILE, SEU PROPORTIONALE.

1. *Prima opinio.—Angelum esse in loco per applicationem virtutis.*—Hic tractandæ sunt opiniones præcedenti annexæ. Inter quas prima (quæ respectu opinionis tractatæ in capite præcedenti dici potest secunda) dicit, Angelum esse in loco per applicationem virtutis, et hanc applicationem esse proximam rationem existendi in loco. Ita tenet moderando priorem sententiam Capreolus, in 2, quæst. 1, art. 1, concl. 1, et Cajetanus, 1. p., q. 52, art. 1, fuitque opinio Godfredi, quodl. 8, q. 13, quem secutus fuit Argentina in dist. 37, q. 1, a. 2, et ita Ægidium exponit, et multi ex modernis Thomistis in hanc sententiam inclinant, ut Viguerius, Valentia, et alii D. Thomam secundum illam interpretantes. Citantur etiam pro hac sententia Albertus Magnus, in 1, distinct. 37, sed ibi nihil clarum invenio; item Hervæus, tract. de Motu Angelorum; Gregorius Bustius, quæstione de locali motu Angelorum; Picus Mirandulensis, Apolog. de descensu Animæ Christi ad inferos; Paulus Cortes, in 2, dist. 2, quorum copiam non habui. Fundamentum hujus sententiæ esse videtur, quia hæc applicatio, vel est necessaria, ut Angelus sit substantialiter præsens loco, vel certe supposita dicta præsentia addit sufficientem respectum ad corpus, ratione cujus locus Angeli dici possit: et ita putant expedire difficultates actas in præcedenti sententia. Et huic opinioni videntur favere verba D. Thomæ, in dicta q. 52, art. 1, dicentis, *Angelum esse in loco per applicationem virtutis ad aliquem locum qualitercumque.* Quod magis declarat quodl. 1, art. 4, dicens, *Angelum esse in loco per operationem: ita tamen, ut per operationem non intelligatur sola motio, sed quæcumque unitio, qua sua virtute se corpori unit, præsidendo, vel continendo, vel quocumque alio modo.* Per quæ verba videtur limitare, vel explicare, quod prius dixerat. Capreolus autem excedit, dum hanc declarationem refert, ut positam a D. Thoma in loco 1, sent. d. 37, q. 3, art. 1.

2. *Improbatur proposita sententia.*—Nihilominus hæc sententia a multis Doctoribus infra recitandis improbatur, et mihi etiam displicet. Primo quia illa applicatio virtutis, ut ab actione transeunte distinguitur, et est aliquid prævium ad illam, vel non est aliud ab indistantia, seu præsentia substantiali, vel si quid addit, nihil ad existentiam in loco conferre potest. Probo singula, supponendo imprimis, dictos auctores distinguere applicationem virtutis ab actione transeunte, alias eorum opinio a præcedenti non differret. Supposita autem distinctione per se manifestum videtur, dictam applicationem esse præambulam ad actionem, sicut inter corpora applicatio agentis ad passum ad actionem prævia est. Ipsum etiam nomen applicationis virtutis hoc præ se fert: nam in universum applicatio virtutis, formaliter loquendo, ad actionem ordinatur, nec apparet aliud, quod per illa verba significari possit. Unde etiam oportet, ut illa applicatio sit aliquod medium inter virtutem activam, et actionem, ut etiam dicti auctores supponunt, quia non magis admittunt rationem essendi in loco esse solam potentiam, vel voluntatem, quam solam substantiam, et sine dubio frustra, satisque improbabiliter id diceretur. Videamus ergo quid possit esse hæc applicatio inter virtutem, et actionem; nam in rebus corporalibus inter virtutem, et actionem nihil prævium requiritur ex parte virtutis per modum applicationis, nisi propinquitas inter agens, et passum, necessaria, quæ non est aliud nisi determinata ubi utriusque, agentis scilicet, et passi, in quibus relatio propinquitatis fundatur. Ergo si cum proportione loquendum est de Angelo, et corpore, applicatio virtutis angelicæ ad corpus nihil aliud est, nisi constitutio Angeli in tali ubi, quod possit fundare relationem præsentiæ, vel propinquitatis ad corpus ibi existens. Ergo applicatio virtutis sic explicata non constituit aliam rationem essendi in loco præter ipsam præsentiam, seu intrinsecum ubi: quod est contra intentionem dictorum auctorum, quia nullum novum respectum, vel contactum virtualem Angeli ad corpus talis applicatio addit.

3. *Effugium de applicatione media inter virtutem agendi, et actionem ipsam.—Expenditur quidnam esse possit talis applicatio.*—Dicetur tamen esse discrimen inter agens corporeum, et spirituale : quod virtus agentis corporei naturaliter agit, et ideo eo ipso quod agens corporeum est propinquum alteri corpori, habet virtutem suam applicatam ad agendum. At vero substantia spiritualis extra se libere agit, et ideo licet sit indistans a corpore, non statim habet virtutem ad agendum appli-

catam, sed speciali applicatione indiget, quæ aliquid medium sit inter virtutem agendi, et actionem transeuntem. Sed hoc ad explicandum locum Angelorum conferre non potest. Quoniam illa applicatio necessario esse debet aliquis actus secundus ab ipso Angelo elicitus; nam esse non potest ipsa virtus agendi in puro actu primo, quia hæc necessario inest : applicatio autem ille dicitur esse libera, ergo consistit in aliquo actu secundo : nam per illum solum actualis libertas positive exercetur. Deinde actus ille immanens tantum erit, quia per illam applicationem, ut talis est, nihil ponit in extrinseco passo, imo inveniri potest in reipsa sine ulla actione transeunte, ut Cajetanus et alii supponunt. Ex quibus aperte concluditur, hanc applicationem solum esse posse actum voluntatis, qua vult Angelus in tali corpore operari. Quia virtus motiva Angeli, verbi gratia, vel est ipsa voluntas, ut multi volunt, vel si est potentia executiva a voluntate distincta, ipsa est per se satis expedita ad operandum, si voluntas imperet, ergo applicatio virtutis motivæ, nihil addit, vel voluntati, vel potentiæ executivæ, nisi actum volendi operari : nam per hunc actum videtur Angelus esse quasi in procincto ad operandum. Sub actu vero voluntatis includimus actum intellectus, qui vel ad actum voluntatis necessario supponitur, vel interdum etiam sequitur, si ad illam proximam aptitudinem operandi ad extra necessarius sit : ut in Angelo custode esse potest attentio actualis ad mentem, et corpus hominis, quem custodit, ut illi subveniat, vel in ipsum operetur, quando fuerit opportunum. Nec videtur posse exponi, quid aliud talis applicatio sit. De illa ergo dicimus non posse esse ex parte Angeli rationem existendi in loco.

4. *Impugnatur vero dicta applicatio primo. — Assumptum ostenditur exemplo Angeli in cœlo existentis.* — Nam imprimis si Cajetanus, et alii intelligunt hanc applicationem necessariam esse, ut Angelus habeat suam substantiam realiter præsentem, et indistantem a corpore, ita ut non possit habere illam præsentiam, nisi ubi hanc applicationem habuerit, non est minus falsa hæc sententia, quam præcedens. Unde argumentor in hunc modum : Angeli in Scriptura dicuntur esse non solum, ubi nihil operantur, sed etiam ubi nihil operari possint, vel etiamsi possint, propositum non habent ibi operandi, ideoque dici non possunt, habere dicto modo ibi virtutem applicatam ad agendum; ergo hæc applicatio necessaria non est, ut Angelus sit in aliquo corpore saltem secundum realem præsentiam. Jam enim supra ostensum est quoties Scriptura dicit, Angelum alicubi esse, maxime id de reali præsentia, et indistantia intelligere. Et ita consequentia est per se clara. Antecedens vero probatur eisdem exemplis, quibus supra usi sumus. Angelinam qui in cœlo empyreo existunt, nihil in eo possunt operari, quia non possunt illud localiter movere, et aliud in illo efficere non possunt (ut ostensum est); ergo non habent virtutem operandi, quam ad illud corpus applicare possunt. Dices de se habere virtutem motivam illius corporis, quamvis illam exercere non possunt ex decreto Dei. Sed quidquid de priori parte sit, posterior nobis sufficit. Quia Angeli sancti non possunt habere actum voluntatis, quo applicent virtutem ad movendum corpus immobile ex divina ordinatione, quia talis volitio irrationabilis, et otiosa, seu supervacanea esset : imo non posset esse efficax volitio, quia, omnibus pensatis, esset de effectu impossibili, de quo non potest esse voluntas efficax. Declaratur assumptum, quia volitio per quam fit talis applicatio, non habet pro objecto ipsam applicationem, quia hæc ab illo actu non distinguitur : nam applicatio non fit per actum effective, sed formaliter. Habet ergo illa volitio pro objecto ipsum effectum, scilicet motum, vel præsentem, vel futurum : nam est per modum propositi ibi operandi, vel statim vel postea cum oportuerit. Hic ergo actus non potest esse in Angelis efficax respectu motus cœli empyrei, ut constat. Fingere autem in illis actum imperfectum, vel conditionem ex parte objecti, scilicet *si Deus licentiam dederit* otiosum est, et impertinens : ideoque absurdissimum esset hujusmodi actum in sanctis Angelis postulare, ut in cœlo empyreo esse possint.

5. *Item ostenditur exemplo animæ separatæ. — Similiter dæmonum exemplo.* — Aliud exemplum est, de animabus separatis, quæ juxta probabilem D. Thomæ opinionem nullam virtutem habent naturalem ad operandum transeunter in corpora, quæ non informant. Quod si ita est, profecto applicare virtutem non possunt, quam non habent, et tamen sunt in cœlo, etc. Verumtamen licet demus habere hujusmodi virtutem, nihilominus incredibile est animas Purgatorii, verbi gratia, ibi applicare suam virtutem ad aliquid agendum, quia per Dei voluntatem ad patiendum, non ad agendum ibi destinantur, ergo verisimile non est animas justas, quæ voluntatem suam ad divinam in omnibus conformant, conari ali-

quid agere, vel virtutem suam ad hoc applicare, cum sciant nihil posse ibi agere, etiamsi cuperent. Quid enim illud est, numquid movere ignem, aut aliud corpus ibi existens? Profecto frustra, et sine fundamento fingeretur. Quæ ratio in cæteris animabus, quæ vel in sinu Abrahæ fuerunt, vel nunc in limbo sunt, locum habet. In animabus vero damnatis accedit peculiaris consideratio, quia non solum ibi sunt ad patiendum tantum, sed etiam sunt ibi coactæ, et contra voluntatem suam, et ideo nullam voluntatem ibi essendi, nedum operandi habent. Quod argumentum etiam de dæmonibus fieri potest; nam de istis certum est habere virtutem operandi, et illam in hoc mundo exercere : tamen in inferno non est hoc secundum verisimile, præsertim dum corpora damnatorum hominum ibi non existunt. Ac denique esto possint ibi applicare virtutem suam, non ex necessitate id facient, sed libere, quia hæc applicatio non pertinet ad pœnam eorum, ut illam efficere cogantur; ergo pro sua libertate poterunt non applicare ibi virtutem suam, modo supra explicato, et nihilominus ex necessitate ibi existent; ergo applicatio non est necessaria, ut ibi existant.

6. *Impugnatur secundo dicta applicatio a priori.*—Denique a priori potest hoc declarari ex dictis in capite secundo, nam Angelus potest sufficienter esse corpori propinquus per suum intrinsecum Ubi, ut ibi probavimus; ergo applicatio virtutis, quatenus ultra dictum ubi aliquid liberum addit, non est ad prædictam præsentiam necessaria. Patet consequentia, quia potest suspendi omnis libera applicatio eodem ubi immutato manente, verbi gratia, si Angelus sit prior in hac domo actu in illa operans, potest cessare ab omni actione transeunte, nullam mutationem localem in substantia sua faciendo, ut ibidem probatum est; ergo similiter potest habere decretum voluntatis nolendi amplius ibi operari sine ulla mutatione locali in seipso facta. Quia mutatio voluntatis, quæ non habet pro objecto mutationem ipsius ubi, a tali mutatione non pendet magis, quam ab actione transeunte; ergo potest manere, seu conservari realis præsentia, et intrinsecum ubi sine applicatione virtutis ad corpus propinquum; ergo eadem ratione potest in principio fieri, seu acquiri sine tali applicatione virtutis : ut si Angeli sancti velint ad eum locum descendere, in quo Eucharistia conficienda est, non ut aliquid extrinsecum ibi operentur, sed tantum, ut mysteriis divinis adsint, et ea venerentur. Hoc enim Angelis esse consuetum, Patrum traditio est, uti supra retuli, et sine dubio per se non requirit transeuntem actionem, et consequenter nec applicationem ad illam. Quia nec circa aerem, vel res alias ratione carentes, et in eo loco existentes, talis actio cum fundamento, vel utilitate cogitari potest, regulariter loquendo. Circa homines vero existentes quamvis verisimile sit Angelos eorum custodes ibi adesse, ut eos ad bonum excitent, et a malo defendant, nihilominus præter istos possunt esse alii solum ad assistendum. Sicut in cœlo sunt multi assistentes, qui ex officio ministrant.

7. *Secunda sententia, seu modus alter inducendi applicationem virtutis, per rationem existendi in loco.*—*Adhuc rejicitur.*—Posset autem aliquis opinionem Cajetani aliter interpretari, dicendo hanc applicationem virtutis non esse quidem necessariam ad præsentiam, seu indistantiam Angeli a corpore, nihilominus tamen esse necessariam, ut Angelus dicatur esse in tali corpore tanquam ex intrinseco loco. Quia si neque actio transiens, nec etiam applicatio ad illam intercedat, nullus est contactus, vel nexus, aut habitudo inter Angelum, et corpus, ratione cujus Angelus in corpore, tanquam in suo loco esse dicatur. Et in hoc sensu non erit tam falsa hæc sententia, sicut in simili expositione de præcedenti dixi; mihi tamen non probatur. Unde imprimis dico istum loquendi modum non esse consentaneum modo loquendi Scripturæ, et Patrum; nam loquendo per terminos locales, simpliciter dicunt Angelos esse in cœlo, vel aliis locis corporeis, in quibus nullam actionem ad extra, nec virtutem ad illam applicatam habent, ut variis exemplis, et modis probatum est. At vero illa opinio dicto modo explicata rem totam ad modum loquendi revocat, dum admittit naturalem præsentiam Angeli ad corpus sine applicatione virtutis, et nihilominus negat illum esse locum Angeli; ergo in tali modo loquendi potius Scripturam, et Patres imitari debemus.

8. Addo deinde, si præter intimam præsentiam inter Angelum, et corpus, et ubi utriusque, vel actio transiens, vel applicatio virtutis necessaria esset ad localem unionem, (ut sic dicam) præferendam fore primam opinionem huic secundæ, quia per actionem transeuntem dici potest aliquo modo Angelus contingere corpus, vel continere illud. At vero applicatio virtutis prout explicata est, nullum contactum, vel quasi vinculum novum inter Angelum, et corpus efficit. Quod probatur, quia ille actus voluntatis, in quo illa applicatio consistit, est pure immanens, quamdiu passionem

transeuntem non inducit. Ergo pro tunc nondum contingit corpus, nec tam illud respicit, ut passum, quam ut objectum. Quod aliter declaratur, quia ille actus magis est propositum de futura actione, quam de præsenti; ergo non potest in præsenti esse ratio existendi in corpore magis, quam ipsa substantia, vel potentia, vel præsentia Angeli. Item declaratur amplius, quia ille modus applicationis virtutis ad rem valde distantem haberi potest : nam Angelus existens in cœlo potest attendere ad ea, quæ aguntur in terra circa Petrum, verbi gratia, cum actuali voluntate illi succurrendi, vel illuminandi illum, cum oportuerit : nam id subito, et quasi in momento facere potest per innatam celeritatem; ergo ille modus applicationis non potest esse ratio essendi in loco, cum hæc propinquitatem, et indistantiam requirat, sive illam secum afferat, sive supponat.

9. *Tertia sententia ait dictam rationem existendi in loco esse instar operationis.* — Propter hæc est tertia sententia, quæ duas præcedentes, vel corrigit, vel limitat, et nihilominus aliquid præter præsentiam substantialem requirit, ut Angelus sit in loco, illud autem esse dicit aliquid instar operationis. Hæc opinio tribuitur Capreolo in 2, dist. 2, quæst. 1, sed revera ille in conclus. 1, expresse loquitur de applicatione virtutis, (ut supra retuli). In articulo tamen tertio respondendo ad argumenta Aureoli contra eamdem conclusionem videtur hanc sententiam indicare, dum ait: *Quod contactus virtutis potest dici omne illud, quod se habet per modum operationis transeuntis in locum, aut corpus extrinsecum, et exeuntis ab Angelo, sive illud sit motus localis, sive ministratio Angeli, sive præsidentia ejus super corpus locatum, sive continentia, qua continet corpus, sive unitio ejus ad corpus, sive influxus in corpus, sive quodcumque aliud per modum actus secundi, et operationis transeuntis.* Potest etiam pro hac sententia allegari D. Thomas in dist. 6, quæst. 1, art. 3, dum ait: *Locum non deberi Angelo secundum suam essentiam, sed solum quantum ad operationem, vel per modum congruentiæ, sicut in opere contemplationis, vel per modum necessitatis, sicut in his quæ circa nos operantur.* Et ita declarat, Angelos esse in cœlo empyreo, tanquam in loco congruente ad contemplationem. Idemque insinuat, quæst. 3, de Potentia, art. 19, ad 2, quatenus dicit: *Quod etiam nunc nihil prohibet Angelos non esse in loco si voluerint: ei si etiam semper sint in loco propter ordinem, quo creatura spiritualis præsidet corporali.* Et iterum ad 4, dicit: *Angelos esse in cœlo empyreo, quatenus est congruus contemplationi, quamvis necessarius non sit.* Hæc sententia non habet peculiare fundamentum, sed quia supponit necessarium esse contractum virtutis, ut Angelus sit in loco extrinseco, et hoc in vera operatione transeunte servari non potest, ideo saltem aliquid instar operationis invenire, et explicare conatur.

10. *Impugnatur primo proxima sententia.*— Verumtamen vel hæc sententia cum præcedenti coincidit, vel nihil novi affert, quod ad rationem formalem essendi in loco conferre possit. Unde imprimis considerandum est, aliud esse loqui de ratione finali, propter quam Angelus est in aliquo determinato loco, aliud de ratione formali per quam ibi constituitur : nam sunt valde diversæ, et hic rationem formalem inquirimus, non finalem. Nam formalis est necessaria, et determinata ex natura rei: finalis vero nec necessaria est, nec determinata, sed est variabilis, et extrinseca, et ex parte agentia potius, quam ex vi existentiæ in loco adjuncta. Et declaratur hæc distinctio, quia si Angelus hic adsit, et actu non operetur, non poterit hic esse per operationem tanquam per rationem formalem essendi in loco : poterit tamen dici esse propter operationem, tanquam propter finem, si huc accedit animo, et intentione hic aliquid postea operandi. Illa ergo omnia, quæ in hac opinione multiplicantur, et dicuntur esse instar operationis, explicant quidem aliquo modo rationem finalem existendi in loco, non tamen rationem formalem. Quod imprimis patet in ea quæ dicitur congruitas loci. Nam hæc congruitas in corpore magis, quam in Angelo consideratur, et in corpore supponitur, non fit ab Angelo. Ut in exemplo de cœlo empyreo, congruentia illius loci est, vel nobilitas, claritas, et pulchritudo illius corporis, vel situs ejus supremus, et a corruptibilibus, et mutabilibus rebus maxime separatus. Hæc autem congruentia non est ratio formalis, per quam Angelus constituatur in loco, vel contingat locum, ut per se notum videtur. Sed ex illa sumitur motivum constituendi ibi Angelos, ut congruenter, et decenter sint, quod ad rationem finalem reducitur: ad eum modum, quo res corporalis in loco suæ conservationi congruo collocatur, non quia congruitas illa sit formalis ratio locandi, sed quia est motivum, et ratio finalis. Sicut etiam homo in statu innocentiæ constitutus est in Paradiso tanquam in loco congruo, quamvis propria ratio constitutiva loci, seu essendi in loco alia fuerit.

11. *Impugnatur secundo excludendo quæ assignantur instar operationis.— Excluditur ministratio.* — Idem explicari potest discurrendo breviter per ea, quæ Capreolus numerat, et inquirendo quid sint, quantumve ad rationem essendi in loco conferre valeant. Et omisso motu locali, de quo jam dictum est, addit primo *ministrationem.* Quæ dici quidem posset una ex rationibus finalibus, propter quam potest Angelus ad locum mitti, vel ibi adesse : nullo autem modo illa potest esse ratio formalis essendi in loco. Tum quia, licet ordine intentionis illa sit prior, in ordine executionis prius est esse alicubi, quam ibi ministrare. Ut, verbi gratia, quando missus est Angelus Gabriel ad annuntiandum Virgini mysterium salutis, prius ingressus est ad eam, per quod ibi esse capit, et postea ministerium suum inchoavit, loquendo ad Virginem juxta verba Lucæ 1 : *Et ingressus Angelus ad eam dixit.* Tum etiam quia hæc ratio ministrandi manifeste est extrinseca, et pendens ex intentione agentis, possetne Angelus esse in eodem loco sine relatione ministerii. Tum denique, quia vel est sermo de ministratione actuali seu in actu secundo, vel tantum in actu primo, et quasi in animi præparatione. Primum non fit sine actuali operatione, et actione transeunte, quam hæc sententia supponit non esse necessariam, secundum autem non excedit applicationem virtutis, et sine substantiali præsentia esse potest. Et ita contra hanc partem procedunt omnia dicta contra præcedentem sententiam, et facient, quæ jam contra alteras partes addemus.

12. *Excluditur præsidentia seu ornatus primo.* — Secundo ergo loco addit Capreolus, *præsidentiam*, refertque Aureolum interrogantem, quid sit hæc præsidentia. Cui ille respondet : *Quod non est influxus alicujus qualitatis, aut virtutis, sed dicit quamdam nobilitationem et exornationem, et actuationem corporis per spiritum.* Et hoc modo dicit non solum Angelos sanctos esse in cœlo empyreo ornando illud, sed etiam dæmones esse in inferno, veluti ornando locum illum. Et allegat divum Thomam in 4, distinct. 48, quæst. 2, art. 4, ad 3. Rursus vero interrogando quid sit iste ornatus, vel nobilitatio, respondet : *Quod est quædam relatio significata per modum actionis transeuntis, et ordo quidam congruentiæ unius ad alium, vel superioritatis, vel deputationis unius ad alium.* Sed hæc omnia imprimis non excedunt applicationem virtutis, imo vix illam attingunt, unde omnia dicta contra applicationem virtutis, non minus contra hæc omnia procedunt. Deinde fere omnia pertinent ad rationem finalem essendi in loco, formalem autem non attingunt, quia fere omnia esse possunt sine præsentia, seu indistantia substantiæ Angeli, quæ ad essendum in loco imprimis necessaria est, ut jam ostensum est.

13. *Excluditur secundo.* — Assumptum probatur, nam *ordo congruentiæ* inter cœlum empyreum, et Angelum sanctum semper invenitur, etiamsi Angelus sit in terra. Quod si dicatur, tunc Angelum non actu ornare cœlum, sed solum quando est illi præsens ; hoc ipsum a Cajetano et aliis Thomistis merito redarguitur, quia talis ornatus, et supponit realem præsentiam, et indistantiam, et in reipsa nihil illi addit, sed solum denominationem extrinsecam, quam ex sola præsentia Angelorum in cœlo nos apprehendimus. Unde frustra extenditur hoc ad existentiam dæmonum in inferno, quia revera etiam in nostro modo concipiendi, et denominandi, dæmones non ornant illum locum, sed potius ipsum deformant. Neque D. Thomas in illo modo loquendi, et respondendi persistit. Idem argumentum fit *superioritate*, nam Angelus superior est corpori, etiamsi in illo non sit. Item de *deputatione*, quia deputatio non est, nisi denominatio ab actu aliquo mentis, vel divinæ, vel creatæ, quo Angelus deputatus est ad aliquod ministerium, vel ad operandum in aliquod corpus, quam deputationem retinet ubicumque sit. Idem est de *præsidentia*, quia hæc etiam in dignitate quadam morali, seu in aliquo munere consistit ; unde haberi potest, etiamsi Angelus distet ab eo loco, cui præsidere dicitur. Imo non solum quoad munus, sed etiam quoad aliquem ejus usum durare potest. Nam ad eum, qui præsidet, pertinet curam habere subditorum, et præcipere, vel ordinare aliquid, et hæc potest facere Angelus superior, etiamsi distans sit, quia hæc fiunt per attentionem, intelligentiam, vel locutionem, quæ in Angelis propter distantiam non impediuntur. Idemque est de custodia : nam Angelus custos suo modo præsidet homini sibi commendato, et nihilominus quamvis sit in cœlo empyreo, semper est custos, et inde præsidet, imo etiam custodit, ut fatetur divus Thomas, 1 part., q. 113, art. 6, ad 3, et in 2, dist. 11, p. 1, q. 1, art. 4, ad 5. Ergo ista omnia nullo modo pertinent ad rationem formalem essendi in loco.

14. *Excluditur tertio.*—Ac tandem quoniam Capreolus fatetur hanc præsidentiam, vel ornatum non esse nisi relationem quamdam, interrogare possumus, an sit relatio rationis,

vel realis : nam relatio rationis non sufficit ad formalem rationem essendi in loco, quia neque ratione sui, cum nihil sit, nec ratione fundamenti, quia vel est aliquis actus immanens, vel aliquid a reali præsentia independens. Relatio autem realis nulla potest cum fundamento cogitari inter Angelum et corpus, seclusa actuali efficientia per actionem transeuntem, nisi relatio propinquitatis ad locum, in quo est, vel distantiæ ab aliis locis : hæc autem relatio non fundatur in præsidentia, vel ornatu, aut congruentia, sed in solo ubi intrinseco, ut supra probatum est. Talis autem relatio licet ratione sui fundamenti possit aliquo modo pertinere ad rationem essendi in loco, ut infra videbimus, longe tamen diversa est ab illis, quas Capreolus excogitavit, et ideo nullo modo pertinet ad rationem formalem essendi.

15. *Excluditur quoque continentia, vel fortificatio, etc.* — Et eisdem rationibus excluduntur facile alia membra numerata a Capreolo, quæ revera in vocibus solum consistunt, et cum aliquid rei sub illis explicare conatur, in absurdum aliquod incidit. Ulterius enim illam *continentiam*, appellat, et hanc explicat per *fortificationem virtutis corporis,* quam ita exponit : *Quia spiritus comparatur ad corpus, tanquam actus ejus : omnis autem potentia vigoratur ex conjunctione ad suum actum, et ita etiam corpus ex conjunctione ad spiritum vigoratur.* Unde hanc conjunctionem vocat etiam *unitionem* ad corpus. Et consequenter, etiam vocat *influxum,* quia confortatio sine influxu intelligi non potest, atque ita fatetur corpus ex conjunctione ad substantiam separatam aliquid accipere de illius virtute. Quia vero objici poterat, quod spiritualis substantia separata nihil potest agere in corpus præter motum localem. Respondet tacite his verbis : *Non quod illa virtus sit in corpore per modum realis qualitatis, sed per modum intentionis, eo modo, quo color est in aere, et ideo ex hoc corpus talem influxum percipiens est vigorosius et activius.*

16. *Capreolus pugnantiæ, et inconsequentiæ arguitur in prædictis rationibus assignandis.* — Si autem hæc verba attente considerentur, et in se, et cum superiori doctrina ejusdem auctoris conferantur, repugnantiam involvere invenientur. Quia si corpus aliquid recipit ab Angelo, quo vigorosius, magisque activum reddatur, necesse est, ut aliquid reale in se recipiat, quidquid illud sit : nam si in se non mutatur, nec robur, nec activitatem novam recipere potest : si autem corpus aliquid entitatis ab Angelo recipit, illa entitas non potest esse nisi qualitas. In quo enim alio prædicamento erit? Erit ergo qualitas realis. Parumque refert quod intentionalis vocetur : male enim condistinguitur qualitas a reali generatim sumpta, nam si realis non esset, nihil esset. Patetque in eodem exemplo adducto, nam color non est intentionaliter in aere, nisi efficiendo speciem, quæ qualitas realis est. Quod si in alio sensu, qualitas intentionalis distinguatur a reali respectu alterius, a qua producitur, quia non est illi æqualis, sed quædam participatio ejus, et quasi illius vicaria, sic non est de nomine contendendum, oportet tamen ut Capreolus fateatur Angelum non esse in corpore nisi efficiendo aliquid reale in illo, et consequenter per transeuntem actionem, quod ille admittere recusat, ideoque consequenter non loquitur, et repugnantia dicit. Unde D. Thomas, in 1, dist. 37, art. 1, in ea fuit sententia. Quod Angelus est in loco per actionem transeuntem, et consequenter concessit Angelum esse in loco *in quantum operatur circa aliquod corpus, vel motum, vel lumen, vel aliud hujusmodi.* Sed illud de productione luminis, præsertim corporalis, receptum non est, et eadem ratione neque acceptandum est, quod aliquid hujusmodi possit Angelus producere. Et simili ratione actio illa intentionalis, quam excogitavit Capreolus, si vera, et realis putatur, fictitia est, et sine fundamento. Si autem vera, et realis non est, nihil est, et ideo esse non potest ratio existendi realiter in loco.

CAPUT VI.

UTRUM ANGELUS SIT IN LOCO EXTRINSECO PER REALEM, AUT PHYSICAM UNIONEM AD CORPUS.

1. *Opinio affirmans declaratur.* — Sequitur tractanda quarta opinio dicens hanc rationem formalem esse modum quemdam positivum, qui in Angelo sit denuo, quoties locum novum acquirit, et corrumpitur, quoties locum amittit. Addit vero hæc sententia per illum modum non solum fieri Angelum propinquum corpori, et indistantem ab illo, sed etiam illi realiter uniri, ita ut modus ille amitti non possit, quamdiu Angelus est præsens tali corpori, etiamsi corpus a loco in quo est, moveatur, si Angelus velit modum illum in se conservare. Quocirca licet hic modus efficienter pendeat a voluntate Angeli, nihilominus juxta hanc sententiam necessario dicendum est pendere etiam a corpore, in quo Angelus est localiter, vel tanquam a causa materiali aliquo modo, vel

tanquam a termino ad quem dicit intrinsecam habitudinem transcendentalem. Nam si corpus a Deo annihilaretur, necessario Angelus amitteret illum modum, nec posset illum conservare etiamsi vellet. Sicut modus unionis animæ ad corpus necessario destruitur, destructo corpore, huic enim unioni comparatur modus ille angelicus ab auctoribus hujus sententiæ. Unde colligunt multa de motu Angelorum, quæ in sequentibus capitibus expendemus. Unum solum quoad examinandam hanc sententiam necessarium est, hic adnotabo. Aiunt enim, Angelum ratione hujusmodi non esse per se, et immediate, vel (ut rem declarem) per denominationem intrinsecam propinquum, vel distantem ab aliis corporibus, vel a centro, et polis mundi, sed tantum mediante corpore, et per denominationem a propinquitate, vel indistantia illius.

2. *Superioris opinionis auctores.* — Hanc opinionem refert ex recentioribus (illis non nominatis) Pesantius, 1 part., q. 52, art. 1, disp. 2, et dicit favere illi Richardus, in 1, distinct. 37, quæst. 1, sed nihil prorsus habet de tali unione. Magis posset attribui Capreolo supra: nam illud quod vocat, *instar operationis*, etiam vocat, *unionem Angeli ad corpus*, per quam dicit aliquo modo vigorari corpus, aut magis activum reddi. Ille tamen in sensu longe diverso loquitur, nec putat illam unionem esse modum in Angelo, sed potius habitudinem, nescio, quam corporis ad Angelum, et tandem concludit illam unitionem in hac vita nobis non esse satis notam. Ex recentioribus autem solum Vasquez invenio hanc sententiam docentem, 1 part., disputat. 188, cap. ult. Non adducit autem peculiare fundamentum, sed reprobatis aliis opinionibus, putat solummodo hunc superesse, quo Angelus possit in loco esse. Et hac ratione tribuit hanc sententiam Henrico, quodlib. 1, quæst. 9, quia refutatis superioribus opinionibus, concludit aliquid esse addendum in substantia Angeli, quo in loco constituatur, quod esse non potest, nisi hic modus, ut Vasquez addit. Qui etiam supponit hunc modum non esse impossibilem, et ideo non esse cur negetur, cum nihil aliud supersit. Addit denique commoditates (ut ita dicam) ex hoc modo resultantes, prima quod illo posito, facile intelligitur Angelum posse ab omni loco absolvi: Secundo quod poterit sine difficultate intelligi transitus Angeli ab extremo ad extremum sine medio: tertia, quia ratione hujusmodi poterit esse in majori, vel minori loco pro voluntate sua, a qua ille modus pendet et substantiam ipsam secundum se non consequitur.

3. *Impugnatur proposita sententia quoad unionem.*—Hæc sententia quatenus requirit ex parte Angeli, ut in loco sit, modum superadditum ipsi substantiæ, ratione cujus alicubi determinate sit, nobis probatur, juxta ea, quæ capite secundo diximus, et in sequenti puncto dicemus. Quatenus vero ait, per hunc modum non solum habere Angelum propinquitatem, et indistantiam a corpore, sed etiam veram, et realem unionem cum illo, mihi valde displicet, qui rem novam addit, quam non intelligo, et pluribus difficultatibus, et incommodis plenam invenio. Primo igitur argumentor contra hanc partem, quia non potest intercedere inter aliqua duo realis unio, nisi ex illis resultet aliquid vere, et realiter unum, præsertim quando inter se immediate uniuntur, sed ex Angelo, et corpore, non sit aliquid realiter unum; ergo nulla esse potest talis unio. Major videtur ex terminis per se nota, quia unio est quasi via ad unum, et ideo si unio est realis, aliquid realiter unum ex illa resultaret. Item quia unio est nexus, et vinculum inter unita; ergo facit ex eis aliquid unum. Loquor autem de unione reali, ut excludam unionem affectus, qualis est inter amantem et amatum, et omnem unionem mere extrinsecam, qualis est ordinis, ut in exercitu, vel compositionis artificiosæ, qualis fit inter partes domus, aut navis, etc., quamvis in his omnibus semper resultet aliquid unum proportionatum unioni. Nunc autem loquor de unione reali, quæ physica potest appellari, nec possum melius illam explicare, et a præcedentibus distinguere, quam ex intrinseca dependentia, qua ille modus unionis dicitur pendere a corpore, cui Angelus uniri dicitur, scilicet quod omnino pendet a corpore, ita ut manere non possit, si corpus destruatur: nam hoc est signum realis, ac Physicæ unionis, et ideo necesse est, ut aliquid etiam physice unum ex illa resultet, esto illa unio, et unitas accidentaria sit.

4. *Progreditur impugnatio.* — *Varia unionum genera.*—Minor principalis argumenti non aliter a me probatur, quam petendo, ut explicetur nobis, quod vel quale sit hoc unum, quod ex Angelo, et corpore resultat, præter aggregatum quoddam duarum substantiarum simul positarum. Nam si alio specialiori modo ex illis fit unum, profecto aliquod nomen recipere potest, et saltem per analogiam ad aliquam unionem nobis notam posset explicari.

Sic enim sancti Patres, etiam supremam, et omnium mirabiliorem unionem humanitatis ad verbum declarare conati sunt per analogiam ad alias uniones, et explicando illud unum, quod ex illa resultat. Quomodo ergo credibilis est unio inter Angelum, et corpus, quam nec fides docet, nec ejus terminum ratio assequitur; imo neque per analogiam ad alias uniones concipi, nedum explicari potest. Unde etiam argumentari soleo, quia illa non est unio materiæ cum forma, nec est accidens cum subjecto, nec naturæ cum supposito, nec partis cum parte, et est major quam propinquitas secundum locum, ut illa opinio supponit, qualis ergo est? aut sub qua ratione poterit a nobis concipi? Ad quod argumentum solum respondent esse quamdam conjunctionem Angeli cum substantia corporis secundum se, non prout hic, aut alibi existit, quæ est propria rerum spiritualium, aut earum, quæ in modo existendi in corpore, illas imitantur, ut est corpus Christi in Eucharistia. Sed per hoc nullo modo explicatur illa unio, sed nuda assertio repetitur, ideoque nullo modo argumento satisfit.

5. *Impugnatur secundo.* — Et explicatur amplius difficultas, quia omnis realis unio fit, vel propter perfectionem ejus, cui fit unio, vel propter utriusque perfectionem, vel ut ex rebus sic unitis resultet aliquid aptum ad aliquam operationem propriam, et peculiarem talis compositi: sed nihil horum in tali unione Angeli ad corpus invenitur; ergo. Major potest facile inductione ostendi in omnibus unionibus, quas experimur. Nam forma materialis unitur materiæ, ut eam conservet, vel perficiat, et ut conservetur in ipsa, et ut resultet totum, quod est per se unum. Et anima unitur corpori, ut illi det vitam, et ut per illud possit suam perfectionem, saltem quoad operationem consequi. Et similiter accidens unitur subjecto, et ut illud perficiat, et ut in eo conservetur, et sic de cæteris. Et ratio est, quia alias unio erit superflua, quod natura abhorret. Minor autem probatur, quia Angelus per talem unionem non perficitur, quia ratione illius nihil potest operari, nec ad suas proprias operationes perficiendas aliquid per corpus consequi. Dices indigere unione prævia, ut possit in ipsum corpus operari. Sed contra, quia illa operatio solum esse potest motus localis, ad quem non requiritur unio realis moventis, et mobilis, sed assistentia, vel propinquitas sufficit. Qua ratione probavimus supra cum D. Thoma, spiritum non uniri corpori per modum formæ propter solum motum localem, quia talis unio ad illum non est necessaria, quæ ratio de omni unione physica æqualiter procedit. Eo maxime quod Angelus potest esse in cœlo empyreo, quod movere non potest; ergo non est in illo per unionem realem ad illud, quæ propter motum fiat. Nec etiam ex illa unione perficitur corpus, alias perficeretur formaliter, quod intelligi non potest. Sequela patet, quia illa perfectio corporis, non est per efficientiam Angeli in ipsum, ut supponitur, ergo debet esse immediate, et formaliter, ita ut Angelus sit forma propria corporis, quasi accidentalis, quod intelligi non potest. Dices fieri posse, ut Angelus per suam assistentiam corpus perficiat, absque causalitate effectiva vel formali, sed hoc evertit unionem. Solum enim habere poterit locum absque efficientia, sed non formaliter. Nisi quis perfectionem vocet, quam Capreolus ornatum appellabat, quod ad summum intelligi potest morali modo: sicut dignus habitator dici potest ornare, et quasi perficere domum. Ad hoc autem non est necessaria unio physica, sed sola præsentia, seu assistentia, ut per se notum est. Denique ex vi talis unionis illud compositum vel potius aggregatum ex corpore, et Angelo nullam peculiarem operationem habere potest: sed corpus ita potest exercere suas transeuntes operationes, ac si ibi non esset Angelus, et Angelus suas immanentes actiones, ac si ibi non esset corpus, ergo frustranea est, et ficta talis unio.

6. *Impugnatur tertio.*—Tertio principaliter argumentor, quia ad realem præsentiam Angeli in corpus non est necessarius talis modus unionis ex parte Angeli; ergo frustra cogitatur. Consequentia probatur, tum ad hominem, quia ille modus solum introducitur ab his auctoribus, ut ratione illius possit Angelus dici præsens huic operi magis, quam alteri, tum simpliciter, quia si præsentia esse potest sine tali modo, illa sufficit, ut Angelus dicatur esse in cœlo et in terra, ac proinde, ut sit in loco (ut statim ostendemus). Probatur ergo antecedens, et imprimis cum præsentia inter corpus, et Angelum mutua sit, quantum ad entitatem, seu substantialem indistantiam, si ad illam esset necessarius aliquis modus unionis, potius in corpore, quam in Angelo ponendus esset. Quia magis mutabile est corpus, quam Angelus; ergo si unio illa fit per mutationem alterius extremi: potius dicendum est fieri per mutationem corporis, quam Angeli, quia si Angelus maneret realiter unitus corpori, et consequenter id sufficeret, ut Angelus esset in corpore, et me-

diante illo esset propinquus, vel distans ab aliis corporibus. Deinde probo, non esse necessariam talem unionem in Angelo, vel in corpore: quia si duo corpora in eodem spatio extensa, et modo quantitativo divina virtute penetrentur, habent mutuam præsentiam realem cum indistantia substantiarum, et quantitatum sine speciali modo unionis alterius ad alterum, vel e converso; ergo ad hanc præsentiam sufficit ex parte uniuscujusque extremi proprius modus ubicationis in tali spatio, qui modus in unoquoque corpore est absolutus respectu alterius, et ab illo independens, in quo differt a proprio modo unionis; ergo idem modus mutuæ præsentiæ inter Angelum, et corpus sufficere potest. Respondebunt, aliam esse rationem in spiritu, quam in corpore. Sed hactenus illam non reperi, nec ab ipsis traditam inveniri. Nam quæ interdum insinuatur de distantiam ad centrum, et polos mundi, nimirum Angelum in sua substantia esse incapacem ejus, falsum est, et plura absurda ex illo sequuntur, ut paulo post dicam, et ex dicendis de motu Angelorum evidentius constabit.

7. *Impugnatur quarto.* — Quarto id recte confutatur: nam Deus est summus spiritus, et nihilominus est intime in corporibus per talem præsentiam sine ullo modo formalis unionis, vel ex parte Dei, vel ex parte corporis; ergo etiam Angelus poterit habere realem præsentiam ad corpus sine unione. Antecedens si bene intelligatur est certissimum. Consulto non locus sum de unione formali, quia, ut supra dixi, Deus necessario esse debet per operationem in re in qua est per præsentiam: at illa dici potest unio effectiva, non formalis. Nec hanc secum affert operatio. Nam licet cum operatione necessario sit conjuncta existentia in re per præsentiam, quæ est distincta ab existentia in re per operationem, nihilominus nullam formalem unionem includit. Quia nec ex parte Dei talis modus unionis insurgere potest, alias mutaretur Deus, nec ex parte corporis, quia non est naturaliter capax talis unionis distinctæ a dependentia in genere causæ efficientis, ut per se clarum est. Prima vero consequentia probatur, quia nulla ratio specialis in spiritu creato addi potest. Quamvis enim in multis differat ab increato, illæ differentiæ huic causæ non inserviunt.

8. *Progreditur ipsa quarta impugnatio.* — Prima enim, et præcipua differentia dari potest, quod Deus est immutabilis, et ita per suam substantiam sine modo addito est præsens omnibus corporibus, Angelus vero est mutabilis, et capax novi modi, et illo indiget, ut sit præsens. Ex hac vero differentia solum concluditur in spiritu creato requiri novum modum, Ubi substantiæ additum, non tamen probatur, requiri novum modum unionis. Unde consequentia suam vim retinet: nam si spiritus increatus est præsens corpori sine unione, cur non poterit esse creatus? Alia differentia esse potest, quia Deus est immensus, et non Angelus. Sed hoc in idem redit, quia existentia Angeli in loco est quædam participatio præsentiæ Dei cum imperfectione limitationis, et compositionis, et mutationis ratione modi supra additi, nihilominus tamen sicut præsentia illa, quæ participatur, est sine unione, ita participatio ipsa optime intelligi potest, et debet per solam creatam præsentiam, sine modo unionis. Tertia differentia cogitari potest, quia Deus fit præsens rebus per rerum mutationem, non sui, Angelus vero acquirit præsentiam per suam mutationem. Sed imprimis hoc etiam in idem redit, ideo enim id contingit, quia ex parte ipsius supponitur immensitas, in Angelo autem fit per mutationem, quia non est immensus, inde autem non sequitur, quod illa mutatio requirat modum unionis distinctum a modo ubicationis. Deinde addo, non semper requiri mutationem ex parte Angeli : nam si Angelus sit in aliquo corpore, et, illo ablato, alio loco illius in eodem situ substituatur, incipiet Angelus esse in posteriori corpore sine sui mutatione. Nam quod illa corporum mutatio fieri possit sine mutatione Angeli, mihi evidentissimum videtur, sicut in capite secundo probatum est.

9. *Impugnatur quinto prædicta sententia.*— Unde possumus argumentari quinto, deducendo contrarium ex dicta sententia tanquam inconveniens. Sequitur enim ex illa opinione, quando Angelus est in uno loco pleno aere, non posse inde aerem expelli, in locum ejus aqua, verbi gratia, introducta, quin Angelus vel simul feratur cum aere, vel mutetur in seipso in aliquo modo sibi intrinseco. Consequens autem contra omnem rationem videtur; ergo. Sequela manifesta est, quia si aer mutetur hinc, et Angelus non comitetur illum, dissolvetur unio, et sic mutabitur Angelus in modo unionis, quia non potest manere ad corpus jam distans, ergo, ut non dissolvatur unio, necesse est, ut et Angelus cum corpore feratur, sive dicatur per se, sive per accidens moveri, quod postea videbimus; ergo alterum ex illis duobus necessario sequitur. Quod autem neutrum cum ratione asseratur, probatur, quia

aqua, verbi gratia, expellens hunc aerem non habet vim ad faciendam mutationem in Angelo : et fieri potest, ut Angelus nolit illam facere, quid enim repugnat ? ergo non est unde necessario sequatur talis mutatio.

10. *Effugium.—Destruitur.—Evasio alia.—Refellitur.*—Dices sequi ex vi unionis, nam ex ipso quod Angelus vult non relinquere unionem, cogitur comitari aerem. Sed contra: nam potius inde sequeretur, aquam non posse in hoc casu expellere aerem ab hoc loco, resistente voluntate Angeli, nam hæc efficacior est ad continendum aerem in tali loco, quam aqua ad expellendum illum. Suppono enim, Angelum velle permanere hic, id est, in hac distantia, quam habet a centro, et polis mundi sine ulla mutatione in se facta, quod juxta illam sententiam fieri non potest sine continentia aeris in illo loco. Solum video dici posse talem voluntatem repugnantiam involvere, quia repugnat Angelum permanere hic, id est, in hac distantia, moto aere, et non facta mutatione in Angelo. Sed hoc gratis dici videtur, et peti principium, quia et nulla ratio repugnantiæ in illis terminis ostendi potest, et licet talis esset, non sequitur Angelum velle, ut sint simul ea, quæ repugnant, sed potius velle resistere alteri motori extrinseco, ne aerem inde pellat. Atque recte sequitur, non posse aerem inde moveri per impetum aquæ existente in Angelo tali voluntate.

11. *Superioris argumenti confirmatio.*—Et potest hoc ita confirmari: nam sequitur ex illa opinione, posse hominem, verbi gratia, aut aliud corporale movens intrinsece mutare Angelum, vel localiter movere saltem per accidens ipso nolente, vel saltem non volente : hoc autem satis absurdum, et incredibile per se apparet. Sequela patet, quia postquam Angelus voluntarie se univit corpori, manebit unitus, licet ab illa voluntate cesset; ergo illo posito, si tunc homo moveat, verbi gratia, lapidem, cui Angelus se applicuit, et univit, vel dissolvet unionem cum Angelo, et sic mutabit illum cum lapide, atque ita movebit illum localiter, saltem per accidens, sine consensu voluntatis ejus.

12. *Impugnatur sexto.—Modus præsentiæ et unionis ex natura rei distinguitur.*—Sexto argumentor, quia modus præsentiæ, seu ubicationis, et modus unionis ex natura rei, distincti sunt, et modus præsentiæ ex natura rei est prior, modus vero unionis posterior, qui absque illo priori esse non potest, quamvis e contrario prior esse possit sine posteriori : Sed in Angelis necessarius est prior modus præsentiæ absolutus ab unione, ut in capite secundo ostensum est; ergo superflue additur posterior, tum quia sine illo sufficienter salvantur omnia, quæ de loco et motu Angelorum ex Scriptura, Patribus, aut rationis discursu colligere possumus, ut jam ex parte ostensum est, et plenius ex dicendis patebit : tum etiam, quia rationes factæ sufficienter improbant illum modum, et nulla utilitas illius ostenditur, ut solvendo rationes contrarias patebit. Consequentia ergo cum minori probatæ sunt. Major etiam ex parte probata est in corporibus se penetrantibus : nam in eis est præsentia mutua sine unione, quod est sufficiens indicium distinctionis, vel prioritatis, saltem in subsistendi consequentia. Imo suo modo idem invenitur in duobus cœlis, verbi gratia, contiguis, nam sunt sibi præsentes quoad mutuum contactum, et maximam naturalem propinquitatem sine vera unione physica inter se. At vero e contrario nunquam invenientur duo corpora, vel duæ res inter se physice unitæ, quin sint etiam indistantes, et mutuo inter se sufficienter præsentes. Nam sicut ad agendum sufficiens approximatio est necessaria conditio, et ideo inter agens, et passum creata ordine saltem naturæ supponenda est, ita multo magis unio realis quæ magis intrinseca est, intimam præsentiam localem præsupponit.

13. *Id declaratur in anima rationali.*—Declaratur hoc maxime in anima rationali corpus informante : nam in ea est modus unionis, ut nunc suppono. Deinde est etiam modus fundans relationem propinquitatis distinctus ab unione, et separabilis ab illo; ergo etiam in re spirituali illa duo distincta sunt. Antecedens probatur primo. Quia in instante generationis hominis prius natura creatur anima, quam corpori uniatur ; ergo prius etiam natura fit modus præsentiæ in anima concomitanter cum creatione, quam fiat unio animæ ad corpus. Probatur consequentia, primo quia facta creatione animæ in illo instante posset Deus non efficere unionem, et tunc maneret anima creata hic, et intra corpus, et non illi unita. Secundo quia ex vi talis creationis anima illa est, ut ita dicam, sufficienter approximata, ut huic corpori possit uniri, et non ita fit propinqua aliis corporibus, ut videtur per se manifestum. Illam autem propinquitatem habet ratione præsentiæ substantialis, quam habet ad tale corpus; ergo est aliquid distinctum ab unione. Tertio, quia dissoluta unione, posset Deus facere, ut anima non mutaretur localiter,

quid enim repugnat? Nam similiter potest animam separatam alibi jam existentem præsentem facere corpori sine formali unione, sicut Samuel in forma visibili Sauli apparuit, et Moyses similiter apparuit in transfiguratione Domini. Nec potest cum probabilitate dici illas animas non fuisse realiter, et substantialiter præsentes, ubi visibiliter apparebant, quia id valde repugnat proprietati illorum verborum, *Et apparuerunt illis Moyses, et Elias,* et similium. Neque enim fingi potest, quod habuerint aliam unionem physicam ad illa corpora, in quibus apparebant, quamvis illa substantialiter non formarent, quia nec anima est capax talis unionis, nec illa est necessaria, imo vero neque intelligibilis est. Denique quando totus homo mutat locum, etiam anima mutat propinquitatem, vel indistantiam ad alia corpora; ergo mutat suum Ubi, seu localem præsentiam, quam prius habebat in tali spatio, et respectu centri, et polorum mundi, et non mutat modum unionis; ergo signum est, modum præsentiæ esse distinctum a modo unionis, et de esse magis absolutum, ac proinde esse posse sine unione; ergo frustra fingitur in Angelis talis unio ultra substantialem præsentiam.

14. *Ad fundamentum contrariæ sententiæ in num. 2.—Ad primam rationem contrariam eodem numero. — Ad secundam. — Ad tertiam.* Fundamentum contrariæ sententiæ solum probat Angelum non esse in loco sine aliquo modo superaddito substantiæ ejus; non tamen probat illum esse modum unionis. Unde cum addit non posse esse alium facile negatur: quia ipsum Ubi angelicum est modus substantiæ ejus, et non est modus unionis, ut probatum est. Imo cum assumitur illa unionem esse possibilem: esto id concederetur, nihil posset inferri, quia oporteret ejus necessitatem probare, quæ certe nulla est. Addo vero falsam esse assumptionem, nam censeo illam unionem esse impossibilem, saltem per naturalem potentiam creaturæ, et ordinariam Dei, quidquid de potentia absoluta disputari possit. Quod autem ibi addebatur de distantia spiritus a corporibus, statim examinabimus, quale sit. Denique utilitates, quæ in dicta sententia considerantur, nihil probabilitatis, vel credibilitatis illi adjungunt. Nam prima tantum abest, quod sit utilitas, vel potius inconveniens a nobis reputetur, et ita posset argumentum retorqueri, quia absurdum reputamus dicere, Angelum intra mundum existentem posse nullibi esse, id est, in nullo certo, ac definito mundi loco, ut supra ostensum est, et iterum postea videbimus. Secundum vero punctum de mundi transitu ab extremo ad extremum sine existentia in medio, dubium est, tamen licet id admittatur, dicimus sine dicta unione posse optime salvari, ut infra videbimus. Quod si forte non posset defendi ille transitus sine modo unionis: potius esset negandus talis transitus, quia nulla ratione ostenditur necessarius, quam admittenda unio, quæ multum rationi repugnat. Denique quod ultimo loco ponitur de præsentia Angeli in majori, vel minori loco, per modum ubicationis, sufficientissime declaratur, ut in superioribus visum, et iterum in sequentibus occurret.

CAPUT VII.

PER QUID TANDEM ANGELUS SIT IN LOCO EXTRINSECO.

1. *Vera conclusio.* — Superest, ut in hoc puncto nostram sententiam proponamus. Dicimus ergo, Angelum esse in loco per solam præsentiam substantiæ suæ indistantis a corpore, in quo esse dicitur, ac proinde denominationem hanc essendi in loco ex parte Angeli solum dicere intrinsecum modum præsentiæ, seu Ubi, quod supra capite secundo explicuimus: connotare autem coexistentiam corporis in eodem situ seu spatio, in quo Angelus præsens existit. Hanc sententiam inter Scholasticos, clarius explicuit Richardus in 1, dist. 37, art. 2, quæst. 1, ubi dicit, rationem formalem applicationis Angeli ad locum esse simultatem ejus cum loco, vel cum re in loco existente. Et in solut. argum. idem repetit, et magis declarat. Et ex modernis eam optime declarat, et defendit Pesantius, et eam tribuit Alensi, 2 p., quæst. 32, memb. 1, et Henrico, quodl. 2, quæst. 9, et quodl. 4, quæst. 17, et aliis scholasticis asserentibus, Angelum esse in loco per suam substantiam: et merito, nam isti non excludunt modum præsentiæ ubicationis, ut in capite secundo explicavi, sed excludunt operationem, et quidquid ei simile cogitatur, aut petitur ultra dictam præsentiam. Et eamdem defendit cum magna exaggeratione Daniel Malonius in 2, dist. 8, disp. 9, sect. 2 et 3, cum his, quæ addit in quarto ubi respondendo ad primam quæstiunculam aperte dicit, eo ipso quod Angelus habet suum Ubi spiritale, simul cum Ubi alicujus corporis esse ibi in loco definitive. Et pro eadem sententia merito allegari potest Hugo de sancto Victore, lib. de

Sacrament., part. 3, cap. 18, dicens: *Angelum esse in loco, quoniam alicubi præsens cernitur, et esse localem, quoniam cum sit alicubi, non ubique invenitur.* Inferius autem ait, *Spiritum esse localem, quoniam in loco per præsentiam naturæ, et operationis concluditur.* Verumtamen non adjungit operationem, quia sit necessaria ad præsentiam, per quam jam dixerat Angelum esse in loco, sed quia ex limitata operatione colligitur Angelum esse naturæ finitæ, et postulantis præsentiam definitam, nam per hoc declarat, Angelum esse localem.

2. *Probatur primo. — Secundo. — Duplex denominatio ex loco. — Ostenditur primam competere Angelo.* — Potest autem hæc sententia persuaderi primo a sufficienti partium enumeratione, quia nihil aliud invenitur necessarium, ut Angelus alicubi, seu in aliquo loco esse dicatur, ut probatum est excludendo omnia alia, quæ in Angelo, vel extra Angelum, præter ea, quæ diximus, necessaria esse dicuntur, vel certe cogitari possunt. Secundo directe ostenditur hoc sufficere, quia in his locutionibus per quas, et Scriptura sacra, et omnes communi sermone dicimus Angelum esse alicubi vel hic, aut alibi, duplex denominatio ipsius Angeli considerari potest: una est intrinseca et adhærens Angelo, quamdiu ipse in se non mutatur, alia est extrinseca, qualis esse solet, quæ ab extrinseco loco sumitur. Sed ad utramque denominationem sufficit Ubi angelicum, connotando simultatem, seu propinquitatem alicujus corporis; ergo hæc sufficiunt ad rationem formalem constituentem Angelum in aliquo loco. Major ex dictis in secundo capite, et in discursu istius est satis manifesta, et per proportionem ad Ubi, et locum corporeum facile intelligi ac persuaderi potest. Minor autem ostenditur quoad priorem partem, quia Angelus dicitur esse hic, vel alibi intrinsece ab illo modo intrinsecæ præsentiæ, quem in capite secundo declaravimus: nec ulla alia denominatio intrinseca ex vi existentiæ in loco illi convenit; ergo ad hanc denominationem sufficit ille modus, qui in Angelo est spiritualis, et a corpore per se non pendens.

3. *Ostenditur competere quoque secundam. — Declaratur in rebus corporeis. — Item in præsentia Christi Domini in hostia consecrata.* — Altera vero pars facile probatur, quia ad illam denominationem extrinsecam sufficit coexistentia, et simultas corporis, et Angeli secundum intimam realem præsentiam. Quod potest exemplis declarari: nam Deus est per præsentiam in rebus, quas per potentiam creat, illum autem esse in rebus, Deo solum addit denominationem extrinsecam: nam ob hanc causam sine sui mutatione cœpit esse in illis. Quæ denominatio formaliter, et per se non fundatur in operatione, sed in intima præsentia et simultate, quam habet Deus cum omni re quam creat. Declaratur etiam in corporibus: nam si ab aqua in vase contenta Deus auferret quantitatem, conservando substantiam localiter immotam, substantia aquæ maneret intra latera vasis, et quasi penetrative cum aere, qui spatium illud replere posset, et tunc per denominationem extrinsecam diceretur substantia aquæ esse in illo aere, vel in loco ejus, scilicet, in vase, et ad illam sufficeret intima præsentia, seu indistantia inter substantiam aquæ et aerem, aut vas. Item in Eucharistia Christi corpus vere dicitur esse in hostia consecrata, et in loco ejus, et sub illis speciebus, solum quia ibi habet præsentiam substantialem per intrinsecum modum suum indistantem ab Ubi specierum, et intime simul cum illis. Neque inter corpus Christi et species, alia unio formalis vel physica intervenit, ut suo loco ostendi, et ex dictis contra præcedentem opinionem satis confirmatur: nam est eadem proportionalis ratio. Quamvis autem probabile sit, esse aliquam mutuam efficientiam inter corpus Christi et species, non est tamen ratio formalis essendi ibi, nec ad hanc denominationem corporis Christi erat per se necessaria. Unde quia Christus est ad modum rei spiritualis, optimum inde argumentum sumitur ad similem denominationem in Angelo explicandam.

4. *Probatur tertio posita conclusio.* — Denique confirmatur, quia nulla est ratio cur illa propinquitas et simultas ad hujusmodi denominationem non sufficiant. Nam in corporibus propinquitas, et indistantia inter ultimos terminos, seu superficies sufficit, ut unum dicatur esse in alio: cur ergo intima præsentia Angeli ad corpus, non sufficit, ut dicatur esse in illo? Dices non videri satis, quia illud *esse in,* alium respectum præter præsentiam significare videtur, sicut in loco corporali addit relationem continentis. Respondetur hanc denominationem non debere cogitari omnino similem, et ejusdem rationis in Angelo et in corpore, quandoquidem media quantitate, et ad modum ejus in loco existit. Nam in multis est dissimilitudo, ob quam dicunt Patres esse in loco abusive vel æquivoce. Igitur in Angelis *illud esse in corpore,* præter intrinsecum Ubi angelicum, solum denotat terminum relationis præsentiæ existentis in Angelo: ad quam relationem et terminum

ejus sufficit simultas utriusque extremi in eodem spatio. Dicitur autem Angelus esse in corpore, potius quam e contrario, quia propter suam perfectionem apprehenditur a nobis per modum actus et formæ assistentis corpori. At vero corpus quantum non dicitur esse in loco per intimam præsentiam alterius corporis, quia nullum secum admittit penetrative in eodem spatio. Sed dicitur esse in corpore sibi vicino et contiguo secundum ultimam superficiem ejus.

5. *Explicatur magis proxima responsio ex discrimine inter corpus et Angelum.* — Et quidem physice rem considerando etiam illud esse in loco solum connotat terminum realis præsentiæ, et propinquitatis unius corporis ad aliud, cum denominatione extrinseca unius ab alio. Quia vero ultima superficies corporis propinqui interdum habet dispositionem ad recipiendum in se aliud corpus, ut est in superficie concava respectu convexæ, vel in interna superficie hujus cubiculi respectu aeris intra illam contenti: ideo in communi modo loquendi illa superficies vocatur locus, quæ se habet per modum recipientis vel continentis, cum tamen in rigore quocumque modo superficies unius corporis terminet, et circumscribat quantitatem alterius, respectu illius habeat rationem loci, saltem partialis. In hoc ergo non est comparatio facienda inter locum Angeli et corporis: nam corpus est in loco, ut circumscribente, Angelus vero est in loco, ut illi intime assistens. Quanquam posset etiam Angelus dici esse in loco circumscribente corpus, in quo intime adest, sed illud esset remote, et per aliud, ut ita dicam, per mediatam denominationem. Nam immediate solum corpus (in quo est Angelus) est in alio circumscribente ipsum. Et ob hanc causam si duo corpora essent penetrative in eodem spatio, neutrum diceretur esse in alio, sed utrumque in superficie circumscribente, quia sunt in loco modo connaturali et quantitativo, et sic neutrum terminat, seu circumscribit alium. At vero substantia corporea privata quantitate (ut in aqua supra exemplum ponebam) posset dici esse in corpore, cui est præsens, quia non esset ibi modo corporeo, sed ad imitationem spiritualis substantiæ. Sed hæc ad modum loquendi pertinent: nam res satis declarata est, simulque satisfactum est fundamento aliarum opinionum, et potissimæ difficultati in principio capitis circa hoc punctum propositæ.

CAPUT VIII.

OBJECTIONI OCCURRITUR, ET QUALIS SIT RELATIO PROPINQUITATIS, ET DISTANTIÆ IN REBUS SPIRITUALIBUS, DECLARATUR.

1. *Objectionis pars una.* — Contra nostram vero resolutionem præcipue objiciunt auctores quartæ sententiæ, quia ex nostra opinione sequitur inter Angelos posse esse propinquitatem, et distantiam fundatam immediate in illis sine interventu corporum, et similiter posse Angelum distare a corpore, etiamsi neque Angelus sit in corpore, nec inter ipsum, et corpus reale, ac corporale spatium interjectum sit. Consequens utrumque falsum est, ergo et nostra resolutio: sequelæ ut claræ supponuntur. Minor autem probatur primo a priori, ex differentia inter corpus quantum et spiritum: nam quantitas natura sua secum affert extensionem longitudinis, latitudinis, etc. Et ideo in se habet intrinsece distantiam, propinquitatem, et situm, et quod possit, quantum ex se est, superficie circumdari, et ejus capacitatem replere. At vero spiritus est indivisibilis, et ideo de se non est capax distantiæ, vel propinquitatis, quia, seclusa quantitate, nullum reale intervallum intelligi potest.

2. *Ejusdem objectionis pars altera.* — Et declaratur quia, sublato fundamento, manere non potest, quod in eo fundatur: sed fundamentum distantiæ, et propinquitatis est quantitas, ergo in his, quæ quantitate carent per se spectatis, non potest distantia, vel propinquitas intervenire. Probatur minor, quia quantitas habet terminos extrinsecos, in quibus distantia, vel propinquitas fundatur, spiritus vero caret hujusmodi terminis, et ideo non est capax distantiæ, aut propinquitatis, imo neque Ubi proprii, si omnino extra corpus sit. Secundo probatur idem, nam alias sequitur Angelum extra cœlum esse posse, quod est impossibile, alias esset in nihilo, cum extra cœlum nihil sit. Tertio sequitur si essent in rerum natura Angeli sine corporibus inter eos esse potuisse realem distantiam, quæ tamen concipi non potest, quia inter eos nihil esset: ergo nec vera intercapedo illic concipi potest. Quarto alias esset situs in Angelis secundum se spectatis, et consequenter omnes differentiæ positionum, ut esse supra, aut infra, Angelis tribuendæ essent. Hæc autem omnia sunt absurda, et ex defectu nostræ imaginationis

proveniunt, quia cum non possimus concipere Angelos, prout in se sunt, et ex sensibilibus illos concipiamus, interdum deficimus, quæ sunt propria corporum illis accommodando.

3. *Ad primam objectionem in numero primo. — Effugium. — Impugnatur.* — Hæc vero objectio non solum non infirmat nostram sententiam, verum potius illam suadet, et confirmat. Unde respondendo in forma concedimus primam, et secundam sequelam, et negamus minorem, seu consequentiam. Et veritas utriusque consequentis declaratur, ac persuadetur: quia nemo negabit Angelos existentes nunc in cœlo Empyreo tantum distare ab Angelis, qui sunt in inferno, quantum cœlum empyreum ab igne inferni distat; ergo illa distantia est inter ipsos spiritus secundum se spectatos. Dicetur forte illam distantiam non esse inter spiritus secundum se, sed ratione corporum, in quibus sunt, et ideo solum per accidens, et quasi per extrinsecam denominationem Angelis convenire. Sed qui sic distinguunt, confundunt modum cognoscendi nostrum cum re ipsa: cum tamen soleat esse magna diversitas inter hæc, quando modus non est aliquid in objecto cognitum, sed ex parte cognoscentis, vel medii cognoscendi se tenet. Verum est ergo nos per distantiam corporum metiri, et cognoscere distantiam inter spiritus, nihilominus tamen in re ipse immediate, et per se est distantia inter ipsos spiritus, et non potest esse solum rationé corporum, seu per denominationem extrinsecam ab illis. Probatur primum, quia ut duo Angeli tantum inter se distent, quantum cœlum, et infernum, oportet ut alter habeat realem præsentiam in cœlo, et alter in inferno: sed Angelus non est præsens cœlo, per ipsummet cœlum, vel per solam denominationem ab illo, sed per suum intrinsecum Ubi comparatum, et relatum ad Ubi cœli, et idem est de Angelo existente in inferno, ut in capite secundo satis probatum est; ergo distantia inter ipsos Angelos non fundatur in corporibus, in quibus sunt, sed in propriis, et intrinsecis Ubi utriusque Angeli.

4. *Effugium aliud evertitur primo.—Evertitur secundo.*—Dices saltem esse necessarium, ut ipsa angelica Ubi sint relata ad talia Ubi illorum corporum. Sed contra, quia hæc etiam relatio deservit cognitioni nostræ, non est tamen in reipsa fundamentum relationis distantiæ inter ipsos Angelos: sed solum est tale Ubi Angelicum. Quod probatur primo, quia relatio præsentiæ ad cœlum, in quo est Angelus, solum addit ipsi Ubi Angelico, vel denominationem extrinsecam, vel ad summum relationem: neutra autem potest esse fundamentum alterius relationis, nimirum distantiæ ab alio corpore, vel spiritu. Secundo quia mutato corpore, cui est Angelus præsens si Angelus immotus maneat, ut revera potest, sicut supra ostensum est, manebit eadem distantia inter illos duos Angelos, sive ubi ipsi sunt succedant alia corpora, sive non succedant per absolutam Dei potentiam, quia semper idem intervallum, quod etiam ex reali quantitate plenum, manere potest.

5. Ad vitandam autem vim hujus rationis dicunt, Angelum sublato corpore in quo est, si aliud ibi non succedat, nullibi manere, ac proinde nec propinquum, nec distantem a quovis corpore, vel spiritu relinqui. Sed hoc ipsum nos absurdum reputamus, et minime intelligibile, de quo jam diximus, et infra speciale dubium movebimus. Et deinde sequitur ex illa responsione, spirituale Ubi Angelicum, et omnino omitti, sublato omni corpore, et realiter mutari mutato corpore, alteroque ibi succedente, etiamsi distantia a polis fixis non varietur. Et e contrario mutato corpore secundum locum, conservata præsentia Angeli ad ipsum, Angelum non mutare intrinsecum Ubi quæ omnia nobis videntur absurda, ut de multis jam probatum est, et de aliis tractando de motu Angelorum in sequentibus dicemus.

6. *Ad primam objectionis primæ partem in n. 1.—Fundamentum distantiæ est intrinsecum Ubi.—Id declaratur in corporibus.*—Præterea, hoc magis declarabitur respondendo ad objectiones factas. Ad primam dicimus fundamentum proximum distantiæ realis respectu extremorum non esse quantitatem corpoream, sed Ubi intrinsecum, et reale, sive corporale sit, sive spirituale. Dixi autem *respectu extremorum,* quia in distantia reali duo possunt considerari. Unum est relatio inter extrema realia: aliud est spatium, quod necessario interponitur inter extrema distantia inter se. Ut ergo spatium sit reale, oportet ut sit quantitate corporea plenum: quia si nullum corpus ibi sit, intervallum illud non erit aliquid reale, quia intervallum dicit latitudinem, et extensionem, quæ non est realis nisi in quantitate. Verumtamen hoc reale medium non est fundamentum realis distantiæ, prout dicit relationem inter extrema, sed solum Ubi utriusque extremi. Quod patet manifeste in corporibus. Primo quidem in his quæ intra mundum sunt: si Deus aerem hujus cubiculi in nihilum redigeret, et medium hoc va-

cuum relinqueret, ut facile posset, tunc enim eadem realis distantia inter parietes maneret, quæ nunc est, ut ad sensum est evidens: et ideo ab adversariis etiam non negatur. Deinde in corporibus extra mundum idem posset facere Deus, creando alium mundum ab isto distante, quantum vel quomodo vellet. Quod etiam non negatur: quia profecto potest evidenter ostendi. Quis enim ita potentiam Dei limitabit, ut audeat dicere non posse creare alium mundum, nisi huic contiguum, aut cum tali Ubi determinato? Item posset Deus supra cœlum empyreum alios cœlos in quocumque numero finito creare, et deinde posset ex illis cœlis intermedios annihilare, conservato supremo, et toto interjecto spatio relicto vacuo, et tunc illud supremum cœlum æque distans manet a nostro cœlo empyreo, ac erat antea; ergo a principio potuisset idem cœlum, vel alium mundum ab hoc distantem creare, solo inani vacuo interposito; ergo distantia realis inter corpora non requirit medium reale, sed tantum extrema.

7. *Et applicatur eadem doctrina spiritibus.* — Hinc ergo concludimus, idem dicendum esse de substantiis spiritualibus. Quod quidem est manifestum, si Angeli supponantur esse in corporibus inter se distantibus sine reali medio ut facile declarari potest exemplo supra adducto de Angelis in cœlo, et inferno existentibus. Nam si fingamus omnia intermedia corpora annihilari conservatis cœlo, et inferno, et toto interjecto spatio vacuo relicto: tunc enim Angeli manentes in cœlo, et in inferno tantum inter se distarent, quantum corpora in quibus sunt, et ex terminis ipsis videtur per se evidens; et propterea ab adversariis etiam non negatur: sed respondent tunc distantiam convenire speciebus ratione corporis. Sed hoc refutatum est, quia relatio distantiæ etiam in spiritibus intrinseca est, et suo modo illi rei inest, quæ distare dicitur: et corpus non est fundamentum talis relationis in Angelis existentis. Unde non majori verisimilitudine dicitur corpus distare a corpore ratione Angeli assistentis illi, quam Angelus distare ab Angelo ratione corporis, cui assistit, sed ulterius addo, etiamsi corpora extrema destruantur, Angelos posse immutatos manere, ac proinde eamdem retinere distantiam. Assumptum probatur: quia posset Deus corpora inferni, et cœli empyrei in nihilum redigere conservatis spiritibus, qui in eis sunt, et nulla in eis realis mutatione facta. Quis enim audeat hoc divinæ potentiæ negare? aut quæ contradictio, vel apparens repugnantia inde sequeretur? Tunc ergo prædicti Angeli conservarent eadem Ubi intrinseca, et spiritualia, quæ prius habebant, tum quia illa non pendent a corporibus: tum etiam quia sine reali mutatione non amittuntur. Utrumque enim in capite secundo probatum est. Manente autem eodem Ubi in utroque extremo, eamdem etiam manere distantiam necesse est: quoad hoc enim eadem est ratio de spiritibus, et corporibus. Tum quia in utriusque ratio Ubi prout est quid immobile, non potest intelligi sine habitudine ad puncta fixa immobilia vera, vel imaginaria: et consequenter neque potest intelligi sine distantia. Tum etiam quia distantia hæc solum dicit relationem inter extrema realia, et positiva, ac finita, quam omnia tam in extremis spiritualibus inveniuntur, quam corporalibus.

8. *Adversariorum responsio ad proxime dicta frustranea.* — *Duplex modus distantiæ.* — Sed aiunt intervenire discrimen, quia in corpore quanto est intrinseca extensio, ratione cujus intrinsece habet distantiam, et propinquitatem: spiritus autem est indivisibilis, et ideo est incapax distantiæ, quia sine quantitate reale intervallum intelligi non potest. Sed hæc differentia frustra excogitata est, et male applicatur, et cum aliqua æquivocatione. Considerandum est ergo aliud esse loqui de distantia in una et eadem re intrinsece inventa inter partes ejus, aliud vero esse loqui de distantia unius rei ab alia. Priorem modum distantiæ verum est non inveniri, nisi in re quanta, vel actu, naturaliter loquendo, vel aptitudine, loquendo supernaturaliter. Nunc tamen de hoc genere distantiæ non loquimur: quia non dicimus in Angelo ipso secundum se spectato esse distantiam partium, cum illas non habeat, nec sit capax quantitatis. At vero loquendo posteriori modo de distantia inter res separatas, illa non solum inter res quantas, sed etiam inter indivisibiles inveniri potest: quia non supponit extensionem intrinsecam in rebus quæ distant, et ideo invenitur inter duo puncta extrema distantium linearum, vel corporum, et inter eadem permaneret, si separata, et immota conservarentur. Ita ergo esse potest inter Angelos, etiamsi indivisibiles sint.

9. *Occurritur tacitæ objectioni.* — Nec obstabit, quod de se non possunt habere positionem in continuo sicut puncta, et ideo habent alium modum indivisibilitatis. Quia hæc differentia solum facit, ut Angelus non postulet ex natura sua distantiam ab alio Angelo, nec

etiam unionem ad aliquid quantum, sicut postulat punctum, non vero obstat illa differentia quominus substantiæ Angelorum quamvis altiori modo sint indivisibiles, sint capaces distantiæ quatenus unaquæque earum capax est determinati, ac limitati Ubi. Cum autem dicitur intervallum non posse intelligi sine quantitate : si nomine *intervalli* intelligatur idem quod nomine *distantiæ,* negatur assumptum, quia est illud ipsum de quo est controversia. Si vero nomine *intervalli,* significetur spatium illud interjectum inter extrema distantia, quod magis nomen illud significare videtur ; respondetur intervallum quidem reale seu plenum non inveniri sine quantitate ; intervallum autem vacuum, et aptum repleri quantitate sufficere ad distantiam realem inter extrema, ut inter corpora manifestum est, et omnes fatentur. Illud autem intervallum inter spiritus inveniri potest, etiamsi nulla corpora existant.

10. *Ad secundæ partis superioris objectionis principalis in numero secundo, probationem primam.* — Ad secundam partem objectionis in qua sumitur fundamentum distantiæ esse terminos extremos quos habet quantitas, non autem spiritus ; respondetur negando simpliciter antecedens. Quia imprimis eadem est ratio de propinquitate, et de distantia : propinquitas autem non solum est inter terminos quantitatis. sed etiam inter spiritum, et corpus. Item esse potest inter duos spiritus, seu Angelos : imo etiam potest esse adæquata, ut sic dicam, inter duo corpora, saltem supernaturaliter se penetrantia. Quanquam naturaliter non contingat tanta propinquitas inter quantitates, propter naturalem proprietatem quantitatis, quam naturaliter ita replet spatium, ut secum ibi aliud corpus non admittat. Quam repugnantiam non habent spiritus cum corpore, nec inter se, et ideo possunt esse intime propinqui, seu præsentes secundum suam substantiam totam, si de substantia indivisibili ita loqui licet. Eadem ergo ratione possunt esse inter se distantes secundum suas substantias, et non ratione terminorum, prout in quantitate inveniuntur : sed utraque Angeli substantia, ut affecta tali Ubi, est veluti terminus realis illius distantiæ.

11. *Procedit ulterius responsio ad dictam probationem.* — Addo deinde, etiam in corporibus distantiam inveniri, non solum secundum terminos ultimos suarum quantitatum, sed etiam secundum partes, sic non distat caput a pede, et pars superior corporis minus distat a cœlo, quam media, vel infima pars. Imo unum corpus secundum se totum ratione sui adæquati ubi distat ab alio integro corpore alibi existente secundum omnes partes ejus: ita ergo servata proportione, facile potest intelligi realis distantia inter Angelos sine partibus, vel terminis quantitatis. Denique considerari potest, quod licet Angelus in se indivisibilis sit, potest esse in loco, seu spatio divisibili, ita ut sit totus in toto, et totus in qualibet parte, et in quolibet puncto, seu extremo termino. Unde fit, ut licet Angelus in substantia sua non habeat partem, aut terminum, nihilominus in suo Ubi, seu in illa diffusione præsentiæ suæ possit habere terminum per comparationem ad corpus, vel spatium cum præsens adest. Et hac ratione posset considerari distantia inter Angelos etiam secundum terminos Ubi, seu præsentiæ uniuscujusque. Sicut etiam e contrario possunt duo Angeli esse propinqui, quia secundum ultimos terminos suorum Ubi se contingunt, etiamsi unum non sit penetrative cum alio secundum totum suum Ubi, ut in capite sequenti magis explicabimus.

12. *Ad secundam ejusdem partis probationem.* — Ad secundam probationem, seu primam illationem, jam responsum est. Concedimus enim, Angelum extra cœlum esse posse, non minus quam corpus, et ibi positum habiturum esse suum Ubi intrinsecum, et reale, ut in capite secundo ostensum est. Nec in rigore sequitur tunc esse in nihilo, quia ubi Angelus est, jam aliquid est : nam ipse Angelus aliquid est, et multo magis, qui in ipso est, sed solum sequitur Angelum esse, ubi nullum corpus est, quod nullum est inconveniens. Sicut cœlum empyreum licet non sit in alio corpore quod illud circumdet, realiter adest ubi præsens est, et non est in nihilo, sed est ibi, ubi superius corpus non est. Quanquam non est magna vis facienda in illo modo loquendi, *Quod res spiritualis sit in nihilo, seu in spatio imaginario*, quod nihil est : nam per illam particulam, *in,* non indicatur aliqua realis relatio ad spatium, vel continentiæ, aut aliquid simile, sed solum declaratur, Angelum esse ibi, ubi corpus esse potest, licet non sit, sicut de immensitate Dei dixi in disputatione 30 Metaphysicæ, sect. 7, a num. 28.

13. *Ad tertiam probationem.—Ad quartam.—* Unde ad secundam illationem, seu tertiam probationem etiam concessum est, imo et probatum, inter Angelos esse posse distantiam realem, etiamsi spatium medium corpore vacet,

quia satis est, quod ex se possit corpore tantæ longitudinis repleri. Ad ultimam denique illationem de situ, negatur simpliciter sequela, quia situs in rigore significat partium positionem in loco, seu modum ex tali partium positione in toto resultans, quam rationem addit supra prædicamentum Ubi, et ideo non habet locum in Angelis, qui partibus carent. Nec etiamsi dicatur situs solum per relationem ordinis superioris, et inferioris, vel alia simili, locum habet in Angelis, seclusis corporibus: quia ille ordo solum attenditur secundum aliquam conditionem corporum, non solum in quantitate, sed etiam in qualitate aliqua, ut gravitate, vel aliqua alia simili, quæ in Angelis locum non habet. Videantur dicta de situ, disp. 52 Metaphysicæ.

CAPUT IX.

AN PLURES ANGELI IN EODEM LOCO ESSE POSSINT.

1. *Prima opinio D. Thomæ negans, varie limitatur a Thomistis.*—In hoc puncto D. Thomas, dicta quæst. 53, art. 3, negat posse esse simul, quia Angelus est in loco per operationem, cujus est causa totalis, et perfecta: non possunt autem esse duæ causæ totales ejusdem operationis, seu effectus; et ideo neque plures Angeli in eodem loco esse possunt; et hanc opinionem sequuntur Thomistæ, sed cum multis limitationibus. Prima est, ut intelligatur naturaliter: nam de potentia absoluta potest unus effectus esse a pluribus causis totalibus. Quæ limitatio vocabat nos ad questionem de causis quam omittimus, tum quia aliena, tum etiam, quia naturaliter loquimur. Altera limitatio est, quod intelligatur regulariter, secundum ordinarium operandi modum, maxime convenientem tali naturæ, nimirum, ut unusquisque Angelus operetur, ut causa totalis, et perfecta sui effectus. Nam in rigore, si duo Angeli velint, possunt eamdem rem simul movere, ac proinde esse simul in illa, tanquam in loco. Et ita fatentur Cajetanus ibi, et Ferrariensis 3, contra Gent. 68. Dicunt tamen illud esse rarum, et superfluum, et ideo fuisse a D. Thoma omissum. Et præterea addunt tunc illos Angelos non esse adæquate in illo loco, sed inadæquate, quia neuter est secundum adæquatam operationem. Tertia limitatio est, ut intelligatur secundum eamdem operationem. Fatentur enim plures Angelos posse esse simul in eodem loco per diversas operationes. Verumtamen præterquam quod hæc omnia procedunt ex falso fundamento, quod Angelus sit in loco por operationem: illo etiam supposito, sunt tantum diverticula. Nam quomodocumque Angelus operetur in loco sibi adæquato quoad extensionem spatii, etiamsi ibi non operetur quantum potest, vel omnibus modis quibus potest, simpliciter erit in loco adæquato. Quia exhibet præsentiam suam quantum potest secundum extensionem loci, et illum contingit secundum omnes partes ejus. Quod autem ille contactus sit major, vel minor intensive (ut sic dicam) vel quod sit per hanc, vel per illam, unam, vel plures operationes, parum profecto referre videtur ad loci adæquationem, vel formalitatem, ut per se clarum videtur, et proponendo veram sententiam ostendetur.

2. *Aliorum opinio eadem ex alio fundamento.*—At vero Richardus, in 1, dist. 37, a. 2, q. 4, licet alias teneat, Angelum esse in loco per suam substantiam, nihilominus negat posse plures Angelos esse in eodem loco. *Quia non potest* (inquit) *unus Angelus penetrare alium: quæ autem simul sunt in eodem loco, se penetrant*, et idem sentit Bassolis, in 2, dist. 2. q. 4, art. 4, et rationem reddit, quia hoc est supra cursum, et modum naturæ. Item ab inconvenienti, quia alias etiamsi Angeli essent infiniti, possent esse in eodem loco adæquato. Bonaventura vero, in eadem dist., q. ult., in fine, ait: Quamvis hoc non repugnet secundum particularem naturam rei spiritualis, nihilominus repugnare secundum ordinem universi: nam tolleretur, vel mutaretur hic ordo, si plures Angeli simul essent in eodem loco. Sicut inverteretur, si unus Angelus distaret infinite ab alio, vel si esset ultra totam circumferentiam ultimi cœli.

3. *Prima conclusio. — Plures Angeli non possunt esse in eodem loco per idem Ubi.*—Juxta nostram vero sententiam distinguendum breviter est de Ubi intrinseco, vel de loco extrinseco, seu corpore, in quo Angelus esse dicitur, vel etiam de spatio imaginario, quod nostro modo intelligi tale corpus replet. Et primo dicendum est, non posse duos Angelos esse alicubi per idem Ubi, et quoad hoc non posse esse in eodem loco formali. Probatur manifeste, quia Ubi Angelicum est modus intrinsecus substantiæ ejus, idem realiter cum illa, et solum modaliter, seu formaliter distinctus: talis autem modus non potest simul esse in subjectis realiter distinctis, ut in Metaphysica notum est. Unde etiam duo corpora se penetrantia divina virtute in eodem spatio, seu intra eamdem superficiem ambientem, semper habent propria Ubi intrinseca distincta, et separabi-

lia: nam si unum inde removeatur, et aliud maneat, illud amittit Ubi, quod ibi habebat, et aliud conservabit, quod habebat. Atque idem est cum proportione in Angelis. Supposita ergo nostra sententia in hoc nulla esse potest controversia.

4. *Secunda conclusio.—Plures Angeli possunt esse simul in eodem loco extrinseco adæquato.—Ægidii evasio frivola.*—Secundo dicendum est, loquendo de extrinseco loco posse plures Angelos esse simul in eodem loco adæquato, juxta conditionem, et capacitatem uniuscujusque. Ita docent in 2, dist. 2, Scotus, quæst. 8, Gabriel, quæst. 2, art. 3, dub. 3, Gregorius, quæst. 3, Major, quæst. 10, Marsilius, in 2, quæst. 2, art. 2, concl. 8, Ocham, quodlib. 1, quæst. 4, Malonius, in 2, dist. 8, disp. 13, Pesantius, 1 p., quæst. 52, art. 3, et ibidem Vasquez et Molina; et Albertus in 1, distinct. 37, art. 25, dixit posse Angelos plures esse simul quoad substantiam, licet non quoad operationem. Et probatur primo, quia hoc videtur magis consentaneum sacræ Scripturæ narranti, legionem dæmonum fuisse intra unius hominis corpus. Ex quo loco colligunt aliqui ex Patribus, Angelos non esse corporeos, quia necessarium fuit tantam multitudinem spirituum penetrari cum partibus corporis. Simili ergo modo nos colligimus, vel omnes, vel plures eorum dæmonum fuisse simul, et quasi sese invicem penetrando simul cum Patribus corporis. Fingere nam singulos illorum dæmonum fuisse in distinctis partibus integrantibus illud corpus, et valde voluntarium est, et incredibile, cum necessarium non sit, neque cum probabili fundamento dici possit. Et confirmari potest, quia omnes illi dæmones in quacumque parte corporis essent, erant simul cum tota anima; ergo etiam plures illorum inter se poterant esse simul in eadem parte. Respondet Ægidius, negando consequentiam, quia Angelus et anima sunt diverso modo intra corpus. Angeli vero sunt eodem modo, et ideo magis inter se repugnant. Sicut duæ animæ non possunt simul, et eodem modo esse in eodem corpore, informando illud. Sed hæc differentia frivola est, quia licet illi duo essendi simul in corpore per informationem substantialem non possint simul esse saltem naturaliter in duabus animabus, respectu ejusdem corporis, et omnium partium ejus, nihilominus modi essendi simul per præsentiam non habent inter se repugnantiam: quia respectu corporis, sunt plusquam extrinsecæ, et accidentales formæ.

5. *Probatur ratione, a priori, bipartito antecedenti.— Ostenditur prima pars antecedentis. — Richardi placitum in n. 2, refellitur.* — Atque hinc sumitur ratio a priori assertionis. Quia duo Angeli non se excludunt naturaliter ab eodem loco, ratione substantiæ suæ, nec ratione modi, quo sunt in corpore, vel etiam in spatio, ergo non est cur repugnet naturaliter esse in eodem loco, si velint. Consequentia manifesta est, quia nulla alia ratio repugnantiæ cogitari potest. Antecedens vero quoad priorem partem de substantia patet, quia sola quantitas est ratio expellendi alteram substantiam ab eodem loco. Ideo enim Angelus potest naturaliter esse penetrative, seu intime in corpore, quia quantitatem non habet, ergo multo minus duæ substantiæ angelicæ inter se repugnabunt in eodem loco, cum neutra illarum quantitatem habeat. Unde mirum est, quod Richardus sine ulla probatione dixerit, Angelos non posse sese penetrare. Nam consequenter idem dicere debuisset de Angelo, et anima rationali, cujus contrarium probatum est, et docet auctor libri de Ecclesiasticis dogmatibus, cap. 83. Sed fortasse Richardus per penetrationem intellexit illapsum. In hoc enim sensu refert Pesantius rationem illam ex Alberto, 1 part., tit. 18, quæst. 37. Ait enim ex eo, quod duo Angeli sint simul in eodem loco, non bene infertur unum illabi intra alterum, quia illapsus ultra substantialem præsentiam, et indistantiam, requirit peculiarem influxum unius substantiæ in aliam, intra quam illlabitur, et dependentiam substantialem inferioris substantiæ ab altera, quæ in illam illabitur, ut in superioribus visum est. Ad existendum autem simul in eodem loco hæc actio inter spiritus necessaria non est, sed sufficit intima præsentia, et indistantia in intrinseco Ubi, quæ potest dici penetratio substantialis. Sicut existentia duorum corporum in eodem situ, seu spatio facta per divinam potentiam dicitur penetratio quantitatum, licet quantitates inter se nullam actionem habeant. Melius tamen Scotus dixit, quod licet corpora non essent, simul esse possent, imo addit ipse, non facile explicari posse, quo modo possent non esse simul. Verumtamen etiam distare possent per diversa Ubi, ut supra explicavi. Tamen hinc etiam colligitur potuisse esse simul, si vellent, ut statim probabitur; ergo etiam nunc possunt esse simul, etiam cum corpore, quantum est ex parte substantiæ suæ.

6. *Ostenditur secunda pars antecedentis.* — Superest probanda altera pars, nimirum, quod

ratione modi essendi inter se non repugnent. Probatur autem, quia ut Angelus sit in corpore, nullum alium modum requirit, nisi quod habeat suum intrinsecum Ubi, indistans a tali corpore, et ejus Ubi, ut jam probatum est. Sed unusquisque Angelus per se spectatus potest habere hanc simultatem cum Ubi corporis : et ipsa Ubi Angelica non habent inter se specialem repugnantiam : ergo nec repugnat, ut simul habeant sua Ubi intra idem corpus, et in eadem ejus parte, et hoc et simul esse in eodem loco. Consequentia cum majori patent, et minor probatur, quia Ubi angelicum etiam est spirituale, ergo ex hac parte etiam non repugnant duo Ubi spiritualia, respicientia (nostro modo loquendi) idem spatium, seu habentia eamdem distantiam ad puncta fixa centri, vel polorum mundi, esse simul. Imo etiam in quantitatibus, ideo duo Ubi repugnant naturaliter esse simul in eadem distantia ab illis punctis fixis, quia subjecta illorum Ubi, scilicet duæ quantitates simul in eodem spatio esse repugnant : ergo a contrario cum substantiæ angelicæ de se non habeant naturalem repugnantiam, neque inter modos intrinsecos earum, quibus alicubi existere dicuntur, inveniri potest, cum sint etiam spirituales, et suis subjectis proportionati.

7. *Effugium ex Bonaventura occluditur.*— Sed dicet aliquis cum Bonaventura, licet hoc non repugnet particulari naturæ Angelorum, repugnare nihilominus universali naturæ, quia inverteretur ordo universi : sed profecto id non sequitur ex eo solum, quod Angeli simul in eodem loco sint : quia ordo situalis (ut sic dicam) universi ex corporibus consurgit, et in eis tantum physice attenditur : inter Angelos autem minime, quia valde extrinsecum, et accidentale illis est esse in hoc, vel illo corpore, vel inter se habere, aut non habere distantiam, neque hoc ad universi perfectionem pertinet. Dixi autem *physice*, quia moraliter considerando loca, ut præmia meritorum, ad ordinem rectum pertinet, ut boni sint in nobilissimo loco, mali vero in infimo. Et fortasse sancti Angeli in cœlo empyreo non sunt plures in eadem cœli parte propter majorem pulchritudinem, et ornatum, secus vero fortasse est in malis in inferno, ubi nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat. Interim etiam dum Angeli boni, et mali inter nos versantur, nihil ad hunc ordinem universi spectat, quod in eodem loco, seu corpore, aut eadem parte ejus, vel in diversis simul existant. Hoc igitur ab eorum voluntate pendet, neque de hoc est peculiaris lex a Deo præscripta, quam cum fundamento affirmari possit. Nec in hoc recte fit æquiparatio cum lege, qua continentur Angeli intra hunc mundum corporeum, quia hoc ad hujus universi ordinem magis pertinet.

8. *Aliorum effugium rejicitur, dicentium, otiosum esse Angelos se penetrare.*—Sed dicunt aliqui alii, quamvis probetur hanc coexistentiam in eodem loco non repugnare, nihilominus esse superfluam ; et ideo, licet in Angelis non desit potestas, ut simul sint : nihilominus semper deesse voluntatem sese constituendi in eodem loco, ideoque de facto nunquam contingere, ut sint simul. Verumtamen hoc est divinare de voluntate Angelorum : ideoque in assertione solum diximus, posse existere simul, si velint. Neque est dubium quin possint velle, quia eo ipso, quod tale objectum habet aliquam rationem entis, et possibilis, potest Angelus illud velle saltem ad ostensionem potentiæ suæ. An vero de facto aliquando velint Angeli, et an raro, vel frequenter, effectus est contingens, et nobis occultus. Nihilominus tamen de malis Angelis ex Scriptura valde probabiliter colligitur, aliquando id velle, et facere, ut ostendimus. Et inde colligere possumus sæpius id facturos, si permittantur, quia habent voluntatem depravatam, et ideo nil curant, quod sit superfluum, vel otiosum. Præterquam, quod id facere possunt ad terrorem, et ostendendum odium, vel etiam, ut variis modis noceant, vel ad nocendum dispositi, et quasi applicati sint. De bonis autem Angelis nihil nobis ita constat.

9. *De facto fortasse se penetrant aliquando.* —*Penetratio inter Angelos.*—Dicere autem possumus illud objectum essendi simul in aliquo corpore, non esse malum, sed de se indifferens, ideoque posse sanctum Angelum illud velle propter finem honestum, ut si Angelus custos alicujus personæ intra illam sit, et alius quasi speciali legatione ad illam mittatur, potest totum corpus sua præsentia occupare, etiamsi alius ibidem simul existat. Item sæpe multitudo Angelorum mittitur ad aliquem effectum sensibilem, vel ad ostensionem divinæ virtutis, sicut Christus, Matth. 26: *Possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones Angelorum;* vel ad ostendendum majus gaudium, et lætitiam, ut Lucæ 2 : *Facta est cum Angelo multitudo militiæ cœlestis laudantium Deum, etc.*, vel etiam ad peculiarem honorem alicujus personæ, sicut multi Angeli missi sunt ad

ministrandum Christo post jejunium, Matth. 4, et eodem modo plures Angeli portaverunt mendicum Lazarum in sinum Abrahæ, ut Luc. 16, dicitur. Sicut etiam, ut supra ex Patribus adduximus, multi Angeli sacerdoti celebranti assistunt. Neque oportet in his casibus fingere Angelos quasi coarctatos ad minima quædam loca sibi inadæquata, ne se contingant, aut penetrent, hoc enim inane, et superstitiosum videtur. Poterit ergo esse unusquisque in plenario, et adæquato loco, etiamsi se penetrent, seu licet simul alicubi existant. Et eadem ratione poterit bonus Angelus interdum esse simul cum malo in eodem loco, ut si Angelus malus sit in toto corpore hominis ad nocendum, bonus vero ad custodiendum. Atque ita hic discursus non solum in nostra sententia locum habet, sed etiam in illa, quæ dicit esse per applicationem virtutis, vel aliam similem habitudinem.

10. *Aliorum evasio tertia expenditur.* — Aliqui vero his rationibus convicti tandem concludunt, Angelos esse interdum simul in eodem loco, addunt vero solum materialiter esse in eodem loco, non formaliter : quia semper ratio essendi in tali loco diversa est. Quæ evasio etiam in nostra sententia locum habere videtur, quia unicuique Angelo ratio essendi in corpore est proprium Ubi, cum relatione intimæ propinquitatis ad tale corpus : sunt autem in Angelis distinctis distincta etiam Ubi (ut diximus) et consequenter etiam distinctæ erunt relationes distantiæ ex parte fundamenti. Verumtamen hæc distinctio nominum solum videtur inventa ad defendendam hanc, vel illam opinionem, revocando controversiam ad quæstionem de nomine : de quo non est contendendum, quando de re constat. Nos autem supponimus, locum Angeli extrinsecum esse corpus, cui Angelus intime præsens est, et ideo illum simpliciter vocamus, eumdem locum unius, et plurium Angelorum, si plures simul in illo sint. Sicut duo corpora penetrative existentia, et intra eamdem superficiem circumscribentem contenta simpliciter, ac formaliter dicentur esse in eodem loco extrinseco, quamvis distincta Ubi, et distinctas superficies ultimas habeant. Imo licet in corpore manente in eodem spatio Deus mutaret superficiem ultimam corporis locati, per quam locum contingit, nihilominus proprie, et formaliter maneret in eodem loco : eadem ergo ratione diversitas in Ubi, vel in relatione est materialis, respectu loci extrinseci, et formalis locus extrinsecus idem existit.

11. Et eadem ratione etiam juxta opinionem potentem, Angelum esse in loco per operationem, licet Angelus mutaret operationem circa idem corpus in eodem situ, non esset dicendus mutare locum formaliter, sed solum mutasse id, quo locum contingit, quod materiale est ad formalitatem loci : sicut in superficie ultima corporis locati explicuimus. Quin potius secundum philosophos explicantes immobilitatem, quam Aristoteles loco tribuit, quamvis in loco corporeo superficies ultima varietur, si altera illi succedat in eodem situ, id est, in eadem distantia a punctis fixis, mutatio illa censetur materialis : nam formalis locus idem perseverat. Eadem ergo ratione, et proportione, etiamsi varietur corpus, in quo sunt Angeli, et aliud in eodem situ succedat, Angeli non mutabunt formalem locum, sed materialem : quia etiam locus Angeli suam requirit immobilitatem, ut infra tractando de motu ostendemus. Ergo multo magis illa distinctio, vel mutatio in relatione, operatione, vel alia simili applicatione materialis est, si sit ad corpus in eodem situ, et distantia a punctis fixis existens.

12. *Subterfugium quartum triplicis distinctionis.*—Denique alii quærunt subterfugium, distinguendo de existentia in loco perfecte, vel imperfecte, complete, vel incomplete, adæquate, vel inadæquate : et dicendo plures Angelos esse quidem posse in eodem loco imperfecte, incomplete, et inadæquate, non tamen perfecte, complete et adæquate. Quia nimirum, etiamsi sint præsentes eidem corpori, nunquam singuli illud contingunt, quantum possunt. Sed distinctiones etiam istæ, præsertim duæ inutiles profecto sunt, et solum ad excitandas quæstiones de nomine deserviunt. Duo enim distinguenda sunt in loco Angeli. Unum est extensio loci, quatenus Angelus potest esse substantialiter præsens majori, vel minori corpori, ut paulo post dicemus ; aliud est ratio essendi in loco Angeli, utique extrinseco, sive illud in extensione sit parvum, sive magnum. Locus ergo Angeli sub priori ratione sine dubio recipit magis, et minus, et recte distinguitur in incompletum, et completum, seu adæquatum, vel inadæquatum : sub posteriori autem ratione non datur magis, et minus in loco Angeli, vel secundum extensionem, vel secundum intentionem. Primum patet, quia tunc solum fit comparatio ad idem corpus secundum se totum, vel secundum eamdem partem præcise spectatam, sive sit major, sive minor, ut dixi, et ideo in hac comparatione non habet locum

magis, et minus secundum extentionem. Secundum de intentione probatur. Quia neque in ipso Ubi extrinseco cogitari potest intentio, neque in relatione præsentiæ potest major cogitari, quam sit illa, quæ est per intimam indistantiam, et quasi penetrationem. Hanc autem præsentiam habet Angelus in quocumque corpore, in quo vere, et realiter dicitur esse tanquam in proprio loco. Dico autem, *proprio*, quia de illo solo versatur quæstio, nam de loco in communi clarum est plures Angelos esse in uno loco, ut in cœlo, vel in inferno, vel in hac aula.

13. *Impugnatur jam prima, et secunda distinctio.—Angelus dicitur ab aliquibus esse in loco complete, vel incomplete.*—Quocirca prima distinctio de esse in loco perfecte, vel imperfecte, seclusa extensione locali, vel falsum supponit, scilicet, quod in ipsa formali ratione essendi in loco detur major, vel minor perfectio, vel si detur in operatione, aut alia simili, est nimis materialis, et per accidens ad rationem essendi in loco. Idemque est de alia distinctione, de *incomplete*, vel *complete* existendi in loco : nam supposita æquali præsentia cum æquali Ubi, et æquali propinquitate, quod unus Angelus operetur, et alter non operetur, vel quod unus perfectius, quam alius, vel quod operetur, ut causa totalis, vel ut partialis, totum hoc est accidentale ad rationem loci, ideoque poterit inde resultare magis, vel minus in ratione causæ, vel agentis, non vero in ratione loci. Alias semper Angeli essent imperfecte, et incomplete in loco, quia nunquam operantur in loco quantum possunt, ut patet de Angelis existentibus in cœlo, vel in inferno, vel in corporibus obsessis, vel in hac aula. Et magis ad sensum declaratur: nam licet Angelus moveat corpus, quod assumit, non erit complete in illo intensive (ut sic dicam) quia non movet illud summa velocitate, qua potest vel fortasse non omnibus modis, quibus simul potest, hoc autem nimis improbabile videtur.

14. *Impugnatur tertia distinctio.*—Et ob eamdem rationem alia verba, *adæquate et inadæquate* in tertia distinctione posita applicata ad hanc comparationem quasi intensivam in ipsa ratione existendi in loco, inania sunt propter eamdem causam. At vero applicata ad extensionem loci suum locum habent. Nam aliquando vere dici potest non posse duos Angelos esse simul in eodem loco adæquato, ut si sint Angeli inæquales in perfectione essentiali, et uterque sit in maximo loco sibi naturaliter possibili : non poterunt simul esse in loco adæquato : non quidem propter repugnantiam, ut sic dicam, sed propter necessariam inæqualitatem in loco adæquato provenientem ex inæqualitate perfectionis. Cujus signum est, quia, licet sint in locis distinctis, semper erunt in locis inæqualibus : utique si unusquisque velit esse in loco suo maximo. Nam si Angelus perfectior nolit loco adæquato sibi possibili adesse, tunc optime poterit esse simul cum inferiori in loco actuali, ut sic dicam. Si vero sint Angeli ejusdem speciei, poterunt simul esse in loco adæquato, quia ex vi suæ perfectionis æqualem locum sibi vendicant, et alioque in simultanea existentia locali non est repugnantia. Et ad hoc insinuandum, dicendo in assertione Angelos posse esse simul in loco, addidi, *juxta uniuscujusque conditionem, et capacitatem.*

CAPUT X.

UTRUM ANGELUS IN DUOBUS DISTINCTIS LOCIS SIMUL ESSE POSSIT.

1. *Angelus non potest naturaliter esse simul in distinctis locis adæquatis.—Sive continuis, sive distantibus.—Nec in uno adæquato, alio inadæquato.*—Quæstio movetur imprimis de locis adæquatis, et de potentia ordinaria, seu intrinseca : et ita theologi omnes negant, posse unum Angelum in duobus locis adæquatis simul existere. Et declaratur facile supponendo imprimis unumquemque Angelum habere aliquem locum sibi adæquatum, ut omnes admittunt, et sequitur evidenter ex dictis in cap. 1 et 2. Nam ibi ostendimus Angelum non esse ubique, nec habere immensitatem, seu infinitatem sui ibi, unde fit ut unusquisque Angelus juxta suæ naturæ limitationem definitum locum sibi maximum determinet, et hunc adæquatum vocamus. Igitur de hoc loco adæquato clara est assertio, quia si est adæquatus, est maximus. Ergo Angelus non est capax majoris loci, ergo nec alterius loci : quia illa duo loca simul sumpta excedunt maximum. Unde neque continue, seu per modum unius potest Angelus esse ultra terminum sui loci maximi, seu adæquati : nam involvit repugnantiam, quod sit maximus, et possit naturaliter augeri : ergo multo minus poterit Angelus esse ultra illum terminum, in loco distanti, seu disjuncto a loco adæquato. Quia hoc et includit eamdem impossibilitatem augendi maximum locum, et addit difficultatem existendi simul in locis dis-

tinctis. Quæ ratio non solum probat, non posse Angelum naturaliter simul esse in pluribus locis adæquatis : sed etiam probat non posse esse simul in uno loco adæquato, et alio inadæquato, sive propinquo, sive distante, ut facile consideranti patebit.

2. *Poterit de potentia absoluta.—Imo etiam corpus.*—Dixi, hoc esse intelligendum de potentia naturali Angeli, et consequenter de ordinaria Dei, quia de potentia Dei absoluta dubitari non potest, quin possit Deus Angelum constituere in pluribus locis adæquatis, non solum continuis, seu propinquis, sed etiam distantibus. Quod omnes theologi docent : quia ex mysterio Eucharistiæ evidenter convincitur. Nam Deus potuit idem corpus Christi, licet sit quantum, simul ponere modo non quanto, sed quasi spirituali in quam plurimis, et distantissimis locis, sub multis hostiis consecratis, quæ simul sumptæ plusquam millies locum adæquatum corporis Christi superarent. Ergo multo facilius potest substantiam spiritualem modo spirituali in multis, et distantibus locis adæquatis ponere. Addo etiam corpus quantum posse a Deo collocari simul in pluribus locis distantibus, ut probabilior opinio fert; ergo in Angelis multo certius id esse debet. Ratio vero est, quia si respiciamus potentiam activam loci, seu ubi, licet hæc sit finita in Angelo, in Deo est infinita. Si vero consideremus capacitatem, quasi passivam Angeli, licet naturalis etiam determinata sit, obedientialis non habet terminum, sed subjacet voluntati Dei, et ideo potest DEUS constituere Angelum in majori loco, quam sit maximus Angelo naturaliter commensuratus. Si denique consideretur divisio, ut sic dicam, seu separatio locorum, nulla repugnantia, vel contradictio sequitur ex hoc, quod una res in locis separatis constituatur, ut in philosophia, et in materia de Eucharistia latius ostenditur. Propter quod sententia Gofredi quodl. 12, negantis, posse Deum Angelum constituere in multis locis adæquatis, tanquam improbabilis a cæteris theologis rejicitur. Rationes autem Gofredi omitto, quia parvi momenti sunt, et illas dissolvit Bassolis in 2, dist. 2, q. 4, art. 3. Atque hoc non juxta illam, quæ dicit Angelum esse in loco per operationem. Nam licet ponamus Angelum esse in uno loco operando in illo quantum potest, nihilominus Deus potest facere, ut in alio loco, vel eumdem effectum operetur, vel alium, ut divinum instrumentum elevatum, sicut credimus corpus Christi Domini in Eucharistia multa supernaturaliter operari.

3. *Certum est posse Angelum esse simul in pluribus locis inadæquatis continuis, vel contiguis.* — Difficultas vero superest de locis inadæquatis, an simul possit Angelus esse in pluribus, in qua nonnulla clara sunt, et in uno tantum puncto vera, et realis controversia, et difficultas invenitur. Ut ergo certa separemus, adverto uno modo dici posse loca inadæquata illa, quæ partialia sunt, etiamsi inter se sint continua, ut sunt partes aeris replentis hoc cubiculum, si ponamus illum esse locum adæquatum Angeli. Et hoc modo indubitatum est, Angelum totum esse in pluribus partibus loci extrinseci, quia ipse Angelus non coextenditur loco, cum sit indivisibilis : sed est totus in toto, et totus in qualibet parte. Sicut anima tota est in pluribus, et singulis partibus corporis. At vero illa non possunt dici plura distincta, cum non sint divisa. Secundo possunt plura loca partialia esse distincta actu, id est, discontinua, propinqua tamen, seu contigua : ut si spatium, cui Angelus potest esse præsens, partim aqua, partim aere plenum sit. Et hoc modo non est dubium, quin possit Angelus simul esse in pluribus corporibus contiguis integrantibus (ut sic dicam) locum adæquatum Angeli. Probatur, quia tunc distinctio, vel continuitas corporum valde accidentalis est respectu Angeli. Quia eamdem distantiam, vel propinquitatem ad illam habent : et ex parte Angeli est idem ubi indivisibile, vel quasi continuum, etiamsi ipsa corpora discontinua sint. Unde tunc illa corpora non possunt dici plura loca Angeli, nisi valde materialiter, quia quoad distantiam a centro, et polis mundi, perinde se habent, ac si essent unum corpus continuum, qua propter ad constituendum unum locum adæquatum Angeli, formaliter indivisum, sufficienter conjuncta, et quasi unita sunt.

4. *Opinio quorumdam de locis inadæquatis dissitis.* — Tertio modo possunt loca Angeli dici partialia, quia et sunt disjuncta, et neuter eorum est adæquatus, nec ex utroque simul fieret unus maximus locus Angeli. Et hoc modo posse Angelum simul esse in pluribus locis inadæquatis, sensit Cajetanus, dicta quæst. 52, art. 2. Et eadem sententia tribuitur Ferrariensi, 3, contr. Gent., cap. 68, § *Ad evidentiam primi dubii*, et Marsilius, in 2, quæst. 2, art. 2, concl. 6. Verumtamen quia isti auctores loquuntur juxta sententiam asserentem Angelum esse in loco per operationem, duobus modis potest eorum opinio intelligi. Primo posse Angelum operari simul in duobus corporibus inter se distantibus, non operando in medio,

existendo tamen in illo secundum præsentiam substantialem. Ut si Angelus sit præsens toti huic domui, solum tamen actu operetur, vel applicet virtutem personis in distinctis partibus ejus existentibus. Alius vero sensus est, ut possit simul esse, et operari in distantibus personis, non existendo in reliquis partibus domus, etiam secundum substantialem præsentiam. De hoc posteriori sensu statim dicetur.

5. *Prior sensus in re approbatur.*—In priori vero sensu videtur vera dicta sententia, quantum ad rem spectat, nimirum quod Angelus existens in spatio adæquato, et in omnibus corporibus, quæ in illo sunt, possit simul operari in partibus, seu corporibus intra illud spatium loco distantibus, non operando in corpore intermedio. Ratio autem est, quia in Angelo una tantum est præsentia, et unum ubi, in se quasi continuum, et prius natura omni operatione, imo independens ab illa, quia semper operatio est libera, etiam supposita præsentia. Unde sicut potest Angelus pro sua libertate ibi adesse, et nihil operari in ullo ex illis corporibus, ita potest operari in uno, vel duobus, aut pluribus, etiamsi inter se distent intra illam sphæram, quia posset operari in omnibus : suppono enim virtutem ejus ad hoc extendi; ergo a fortiori poterit operari in quibusdam, et non in aliis. Nec obstabit, quod operationes illæ sint plures, et non continuæ, quia nihilominus sunt inadæquatæ virtuti motivæ Angeli, et discontinuitas in operatione non dividit substantiam Angeli, vel intrinsecum modum existendi ejus; ergo in hoc nulla est repugnantia.

6. *Eumdem intendisse videntur prædicti Thomistæ.* — Et fortasse Cajetanus et Ferrariensis nihil aliud voluerunt. Nam propterea dixisse videntur posse Angelum simul esse in pluribus locis inadæquatis distantibus intra certam sphæram, non vero ultra illam : nam hæc limitatio non potest fundari, nisi in unitate, et quasi continua præsentia substantiali intra sphæram illam. Quanquam isti auctores nunquam satis declarent, an possit hæc præsentia subsistere in aliqua parte loci sine operatione, vel applicatione virtutis ad illam.

7. *In modo tamen loquendi non probantur.*—Propterea vero dixi sententiam illam in re esse veram, nimirum, in hoc quod Angelus existens in uno loco continuo potest in partibus ejus discrete operari, quia nihilominus nos, qui negamus Angelum esse in loco per operationem, sed per præsentiam, etiam in modo loquendi non concedemus, tunc Angelum esse discrete in pluribus locis inadæquatis, sed solum operari in illis. Qui vero dicunt esse in loco per operationem, dicunt consequenter esse in pluribus locis, si tamen non negent substantialem præsentiam partialibus intermediis, in re conveniunt nobiscum in præsenti puncto, licet in modo loquendi differant. Objiciet aliquis, quia sequitur eumdem malum Angelum posse simul esse in duobus hominibus, et illos simul tentare variis, vel contrariis tentationibus : quod falsum videtur, quia non potest dæmon simul pluribus intendere. Respondetur concedendo utrumque consequens. Estque commodum exemplum apud Augustinum, lib. 11 Genes., ad litt., cap. 36, alias 37, ubi inquit, dæmonem cum tentavit Evam, simul fuisse in serpente, per quem loquebatur, et in Eva per quam interius occulto motu instigabat. At certe serpens, et Eva inter se distabant : nec fingere oportet dæmonem in aere intermedio aliquid tunc operatum fuisse, quia neque fuit necessarium, ut medium illud moveret localiter, nec quidquam aliud in eo poterat operari. Et ad objectionem facile respondetur, ad plura hujusmodi posse simul Angelum attendere, ut ex dictis supra de Angelorum cognitione notum est.

8. *Posterior sensus discutitur.* — Superest quartus modus, quo potest Angelus cogitari in pluribus locis partialibus discontinuis, et inter se distantibus : existendo videlicet in illis, et nullo modo in locis intermediis, supponendo tamen, quod omnia illa loca simul sumpta, etiamsi continua, vel contigua essent, extensionem loci adæquati Angeli non excederent. Et de hoc modo est majus dubium, an possit Angelus virtute naturali ita esse simul in locis partialibus distinctis, sive in eis sit per solam præsentiam substantialem, sive simul etiam per operationem, quia operatio per se non spectat ad ipsum esse in loco, neque auget difficultatem, si præsentiæ illæ substantiales simul possibiles esse supponantur, quia ex parte operationum non est specialis repugnantia (ut jam diximus.)

9. *Dubitant Scotus et Gabriel.* — *Affirmat Dionysius Cisterciensis.* — In hoc ergo puncto dubius fuit Scotus in 2, dist. 2, quæst. 7 : *Quia non videtur*, inquit, *ratio necessario pro, nec contra.* Et illum secutus est Gabriel ibi, q. 2, art. 3, dub. 3. At vero Dionysius Cisterciensis, in 2, dist. 6, quæst. 1, art. 1, concl. 6, affirmat Angelum virtute propria esse posse in pluribus locis totaliter distinctis, dummodo illa loca non plus distent, quam partes maximi loci to-

talis, in quo Angelus esse potest. Probat, quia anima informat partes non continuas, ut medullam et sanguinem. Sed in hac ratione falsum sumit : quia anima non informat sanguinem, nec partes corporis, quæ, vel inter se, vel cum aliqua parte media continuitatem non habeant. Deindeque male infert, quia saltem non potest anima informare partes distantes, sed ad minimum esse debent propinquæ, et valde conjunctæ. Apparentius posset suaderi non esse hoc negandum naturali potentiæ Angeli : quia in eo effectu non solum non invenitur repugnantia, verum etiam neque aliquid superans naturalem conditionem ejus. Et potest in hunc modum declarari, et suaderi, quia Angelus naturaliter est totus in corpore, et totus in qualibet parte ejus ; ergo sicut potest esse naturaliter (ut sic dicam) in pluribus locis partialibus continue, ita poterit discrete. Probatur consequentia, quia Angelus non est in corpore informando illud, ut ob hanc causam indistantiam aliquam requirat, alias etiam continuitatem in corporibus postularet, quod est falsum, ut jam dictum est. Nec etiam apparet ratio essentialis dependentiæ præsentiarum substantialium in partibus extremis, a præsentia in partibus mediis, vel a continuatione cum illa; ergo poterunt conservari sine illa, et ita esse poterit Angelus discrete in partibus distinctis.

10. *Negant recentiores.* — Nihilominus moderni theologi communiter docent hoc repugnare naturaliter. Et censetur esse sententia D. Thomæ, dicta q. 52, art. 2, quia absolute negat Angelum esse posse in pluribus locis, et revera explicando suam conclusionem, illam declarat de uno loco, cui Angelus virtutem suam applicat, etiamsi non sit maximus, sed infra illum sit cujuscumque quantitatis. Alensis etiam 2 p., q. 32, memb. 3, simpliciter dicit, Angelum non esse nisi in uno loco. Idem habet Bonaventura, in 2, disp. 2, p. 2, art. 2, q. 2, sed id probat solum ex eo quod virtus Angeli naturaliter est limitata, quæ ratio solum probat de loco adæquato. Et eodem modo procedit Richardus, art. 2, q. 3, qui ex sola limitatione naturæ angelicæ colligit loci angelici unitatem in 1, dist. 37, art. 2, q. 3. Ubi idem tenet Argentina, q. 1, art. 2, sed rationem affert parum efficacem. Idem tenet Ægidius, ibid. p. 2 distinctionis, art. 1, q. 2, qui duas affert rationes, quas alii etiam attingunt, scilicet quia alias Angelus neque definitive, nec circumscriptive esset in illis locis, et quia qua ratione esse posset Angelus in duobus locis, posset esse in tribus, et sic in quocumque numero in infinitum.

11. *Rejiciuntur eorum rationes.*—Sed hæ rationes non videntur concludere. Ad primam enim dici potest illam partitionem dari de loco adæquato. At vero si Angelus esset in pluribus locis, nullus eorum esset illi adæquatus, et ideo mirum non est, quod neque definitive, nec circumscriptive ibi esset. Sic enim licet Deus sit in toto hoc mundo, non est in illo definitive, quia non est illi adæquatus locus. Et Angelus existens in tota domo, tanquam in loco adæquato, etiam est in hoc cubiculo, et alio, et sic de cæteris, et tamen in nullo eorum est definitive. Quod si dicatur esse in singulis cubiculis definitive partialiter, seu tanquam in parte loci, quo definitur : simili modo in illo casu diceretur Angelus esse in unoquoque illorum locorum, tanquam in parte loci adæquati, quo definiretur. Nam talis locus componeretur, tunc ex pluribus locis partialibus, quamvis discretis, quatenus quoad magnitudinem æquivalerent uni loco continuo tantæ extensionis. Unde ad secundum distingui potest sequela, nam vel est sermo de multiplicatione locorum æqualium in quacumque extensione, seu magnitudine determinata, et sic negatur illatio, quia si talia loca multiplicentur, tandem pervenietur ad numerum finitum, in quo æquivaleant uni loco maximo, seu adæquato Angeli. Unde sicut non potest Angelus esse in loco majori maximo, ita nec tunc posse numerum illorum locorum augere. Si autem intelligeretur illa sequela de multiplicatione locorum inæqualium proportionaliter multiplicando locum, quasi per divisionem continui secundum partes proportionales : sic concedetur illatio, quia inde non potest inferri, quod virtus, vel capacitas Angeli sit infinita, sed quod sit finita, divisibilis tamen in infinitum per coexistentiam ad corpora.

12. *Accedunt Malonius et Ocham, ad eamdem sententiam negativam sed eorum rationes parum efficaces sunt.*—Ejusdem sententiæ videtur esse Malonius, in 2, dist. 8, disp. 10. Et pro fundamento solum ponit, quod substantia Angeli est una indivisibilis, et tota simul, unde infert unicum locum naturalem habere posse. Sed difficilis est illatio, quam ipse non probat. Nec est formalis : nam licet Angelus sit unus tantum, et indivisibilis, nihilominus totus est in pluribus locis partialibus continuis, vel contiguis : cur ergo non poterit esse in pluribus partialibus distantibus? Certe hujus ratio ibi non redditur. Denique Ocham

quodl. 1, q. 4, eamdem tenens sententiam rationem reddit, quia Angelus ita coexistit loco, ac si informaret. Unde sicut anima non potest simul informare partes distantes, ita neque Angelus adesse locis distantibus etiam partialibus. Sed exemplum est valde dissimile, falsum enim est, ita Angelum assistere loco, ac si informaret : imo supra probavimus, nec physicam unionem cum illo habere.

13. *Aliorum ratio ab Eucharistia.*—Difficile ergo est propria ratione a priori hoc persuadere. Aliqui ergo argumentantur ex mysterio Eucharistiæ, ut Pesantius et Vasquez, quia in illo divino Sacramento præter miraculum existendi sub speciebus tali modo est speciale miraculum, quod præsentia illa multiplicetur in locis distantibus, etiamsi nullus illorum locorum sit adæquatus corpori Christi; ergo signum est etiam in rebus spiritualibus indivisibiliter in loco existentibus, non esse naturale habere simul plures præsentias in locis distantibus etiam inadæquatis.

14. *Proximum ab Eucharistia argumentum inefficax ostenditur.—Imo posset dictum argumentum retorqueri.* — Sed hæc etiam illatio non est valde efficax, quia intercedit multiplex differentia. Prima est, quod modus ille existendi indivisibiliter sub speciebus, non est connaturalis corpori Christi. Et ideo non magis potest dici inadæquatus, quam adæquatus. Nam si spectemus naturalem capacitatem illius corporis, neque sub parva, nec sub magna quantitate specierum esse potest : et ideo sub qualibet minima hostia est satis adæquate. Si vero consideremus capacitatem obedientialem, nulla est magnitudo etiam specierum adæquata illi præsentiæ, quia semper est capax majoris, secundum obedientialem potentiam. Quia vero huic capacitati non respondet, nisi potentia supernaturalis activa miraculose operans, ideo illæ præsentiæ multiplicari non possunt, nisi miraculose : re tamen vera, respectu talis potentiæ activæ hoc miraculum quasi connaturaliter sequitur, supposito primo, nimirum, quod illa præsentia corporis Christi fieri possit in quacumque hostia, cujuscumque magnitudinis, et in quacumque multitudine panum simul, sive in aliquo loco congregatorum sive loco distantium. Nam illa præsentia prout fit in partibus continuis specierum, non pendet ex continuitate earum, vel prout fit in pluribus hostiis discontinuis, non pendet ex propinquitate earum, et ideo æque potest fieri a principio sub hostiis distantibus, sive eadem prolatione verborum, sive diversis. In quibus omnibus est magnum discrimen in angelica præsentia, quia naturalis est, et naturaliter fit in pluribus locis partialibus propinquis, et habet certum terminum magnitudinis, quem supra ponimus non excedi per loca partialia. Unde argumentando secundum quamdam propriam proportionalitatem, posset argumentum in contrarium retorqueri, præsertim considerando aliud discrimen, quod præsentia corporis in Eucharistia potest multiplicari in quibus cumque locis, seu hostiis cujuscumque magnitudinis, et in quacumque multitudine æquali, quod hic non admittitur. Item ibi multiplicatio habet locum ad quamcumque distantiam in infinitum, quod hic fortasse non esset necessarium.

15. *Auctoris ratio una a posteriori.*—Nihilominus a posteriori, seu ab inconvenienti duæ rationes videntur mihi satis probabiles. Prima est, quia si Angelus esse posset simul in duobus locis inadæquatis distantibus, posset etiam esse in illis, etiamsi plus distarent, quam partes locis maximi, et adæquati tali Angelo, vel etiamsi distantia in infinitum crescat. Consequens non videtur credibile ; ergo. Sequela probatur, nam eo ipso, quod duo loca partialia naturaliter non petunt inter se continuationem, nec pendent a loco medio, seu a præsentia in illo, impertinens esse videtur, quod distantia inter talia loca, sit major, vel minor. Seu a contrario si loca illa possunt esse dissita, non est cur certam propinquitatem inter se requirant : quando quidem nullam inter se causalitatem, vel dependentiam habent ; ergo quantumcumque distent, poterit Angelus simul esse in illis. Minor autem probatur, quia alias de facto possent Angeli boni simul esse in cœlo, et in terra, et dæmones simul esse possent in inferno, et in hoc aere : consequens autem est contra communem sententiam patrum, et theologorum. Nam Damascenus, lib. 2, de Fide, cap. 3, absolute pronuntiat *Angelos, ubi imperatum fuerit, illic spiritaliter adesse, et operari, neque eodem tempore hic, atque illic esse, atque operari posse.* Et in eodem sensu ibidem de Angelis dicit, *Circumscripti quidem illi sunt, neque enim in cœlo versantur, cum in terra sunt, neque cum a Deo ad terram mittuntur, in cœlo remanent.* Et idem fere dicit, lib. 1, cap. 17. Unde Didymus, lib. de Spiritu sancto, non longe a principio probat Spiritum sanctum non esse creaturam, quia simul adest hominibus in extremis terræ distantibus. *Quod est,* inquit, *prorsus alienum ab angelica natura : nam Angelus qui aderat Apos-*

solo in Asia, non poterat adesse aliis in cæteris partibus mundi constitutis. Et similia multa in capite primo adduximus. Similique modo loquuntur theologi de dæmonibus, qui inter nos versari permittuntur: nam cum eis dispensari dicunt, ut pro tunc in inferno non sint quantum ad realem præsentiam. Unde Scotus, et Gabriel supra fatentur de facto Angelum nunquam esse simul in pluribus locis distantibus, seu discontinuis: quod si hoc ita est, profecto magnum argumentum sumitur, non esse naturaliter possibile, quod nunquam fit, cum pendeat ex libertate Angelorum, et non sit fundamentum ad dicendum, Deum impedire semper usum talis potestatis, etiamsi naturalis sit.

16. *Secunda ratio etiam a posteriori.—Tertia, et a priori.*—Alterum inconveniens est, quia sequitur Angelus esse posse simul in pluribus hujusmodi locis in quocumque numero, etiamsi in infinitum multiplicentur, et inter se distantissima sint; dummodo omnia simul sumpta, quantitatem maximi spatii, seu unius loci adæquati non excedant: hoc enim stare posse cum multiplicatione locorum in infinitum supra declaravi. Consequens autem videtur naturalem capacitatem creaturæ nimis superare. Et hinc satis probabiliter colligi potest ratio a priori hujus veritatis. Nam omnis substantia creata eo ipso, quod una, et finita est, determinat sibi locum, non solum quoad quantitatem, sed etiam quoad unitatem, et ideo sicut naturaliter esse non potest, nisi in tanto loco: ita etiam naturaliter esse non potest, nisi in uno loco, quantumcumque parvus ille sit. Et sic fit etiam probabilis illa ratio, quod Angelus non potest esse in loco, nisi definitive, actuali nimirum definitione, ut sic dicam, quia non potest esse extra terminos unius loci, intra quos semel contineri vult, neque potest extra illos moveri, nisi vel deserendo præsentem locum, vel illum continue augendo. Nam alius modus transiliendi ad distantem locum priori retento mutabilis valde est, ideoque non est cur illum esse naturalem Angelo sine majori fundamento dicamus. Ac denique isto modo fit probabilis ratio ex unitate substantiæ angelicæ desumpta ejus limitatione adjuncta. Ex quibus etiam fundamentis aliarum opinionum responsum est.

CAPUT XI.

UTRUM ANGELUS NECESSARIO SIT IN LOCO ADÆQUATO, VEL POSSIT ESSE IN QUOCUMQUE MINORI, AUT ETIAM IN NULLO.

1. *Duplex punctum in hoc capite.—Quorumdam error in primo puncto.* — Supponimus ex dictis unumquemque Angelum juxta suæ perfectionis gradum habere certum terminum spatii, seu loci maximi, cui adesse potest. In hoc enim omnes theologi conveniunt, uno excepto Durando, vel fortasse etiam Hervæo. Id vero sequitur evidenter ex principio supra demonstrato, quod nullus Angelus est ubique propter suæ naturæ limitationem. De hoc autem loco maximo duo quæri possunt, unum est, quantus ille sit, aliud est, an semper, ac necessario in illo Angelus existat. Circa primum errarunt aliqui, dicentes locum Angeli semper esse indivisibilem, ita ut secundum præsentiam ad corpus solum esse possit in puncto indivisibili: ac proinde, vel hunc esse maximum locum Angeli, vel potius in loco Angeli non dari majus, nec minus. Fundamentum istorum fuit, quia Angelus est indivisibilis.

2. *Refelluntur.*—Sed hæc opinio, ut improbabilis, ab omnibus theologis rejecta est. Nam recte (ut dixit D. Thomas in dicto art. 2), non est cogitanda indivisibilitas Angeli ad modum indivisibilitatis puncti: nam punctus est indivisibilis, tanquam positionem in continuo habens, id est, tanquam terminus ejus, vel ultimus, vel intermedius, et ita est aliquid quantitatis carens ejus divisibilitate. Angelus vero est indivisibilis extra genus quantitatis, ex altiori, ac substantiali modo, ideoque ad indivisibilem situm non limitatur. Quod ex comparatione cum extremis declarari, ac suaderi potest. Nam Deus, qui est supra Angelum, maxime indivisibilis est, et nihilominus est intime præsens toti mundo, et posset esse in pluribus, et majoribus in infinitum, qui fieri possent. Anima etiam rationalis, quæ inferior est Angelo, et indivisibilis, sicut ille non determinatur ad indivisibile punctum, sed per totum corpus, quod informat, diffusa est, tota in toto, et in singulis partibus existens. Ergo hæc perfectio, quæ aliqua ex parte communicatur animæ cum imperfectione informandi corpus, altiori modo potuit participari ab Angelo quoad duo, scilicet, quoad capacitatem hujus præsentiæ in loco extenso absque infor-

matione, et quoad magnitudinem corporis, in quo esse potest.

3. *Vera resolutio illius puncti.* — Unde dicendum est hunc locum adæquatum Angeli esse alicujus certæ extensionis, seu magnitudinis. An vero illa terminetur intrinsece, vel extrinsece, quæstio philosophica est, et cum proportione definienda, juxta ea, quæ philosophi de maximo, ac minimo tractant. Probabilius vero est terminari intrinsece: sicut perfectio, et virtus uniuscujusque Angeli intrinsece terminata est. Quantus vero sit locus maximus uniuscujusque Angeli, a nobis ignoratur, quia propriam naturam et perfectionem uniuscujusque Angeli non cognoscimus. Unde solum dicere possumus, non esse ejusdem mensuræ in omnibus, sed in unoquoque esse perfectioni ejus proportionatam. Hoc enim rationi maxime consentaneum est, quia sicut locus est limitatus propter naturæ limitationem : ita juxta majorem, vel minorem limitationem naturæ majorem, vel minorem locum sibi determinabit, quia proprietates essentiæ commensurantur.

4. *Objectio.*—Sed objici potest : nam hinc sequitur posse dari Angelum adeo perfectum, ut ejus locus adæquatus sit totus hic mundus. Consequens autem non videtur admittendum; ergo. Sequela probatur. Quia Angelus determinat sibi magnitudinem loci juxta suæ perfectionis gradum; ergo si locus adæquatus unius Angeli sit millesima pars mundi (vel in quacumque alia proportione) ascendendo per species Angelorum cum eadem proportione, et in majori numero pervenietur ad aliquem, qui toti mundo præsens esse possit. Quod autem hoc non sit amittendum, probatur, tum quia talis Angelus esset ubique, quod soli Deo convenit, ut supra diximus. Tum etiam quia sancti pro certo supponunt, nulli Angelorum hoc esse communicatum, ut patet ex testimoniis Damasceni, et Didymi, capite præcedenti allegatis, et ex aliis adductis, c. 2. Cur enim illud esset certum, si contrarium esset probabile.

5. *Respondetur objectioni.*—Respondeo, argumentum convincere hoc non implicare contradictionem, loquendo de hoc mundo determinatæ, et finitæ magnitudinis, quia augmentum perfectionis angelicæ potest crescere in infinitum. Nec ille Angelus esset æqualis Deo, quia esset definitus ad certam quantitatem, quamvis magnam, quod non habet Deus. Item non esset ubique nisi quali per accidens. Deus autem est ubique per se: nec tantum actu, sed etiam aptitudine. De facto autem credendum est, nullum Angelum creatum esse talem, tum quia Scriptura hoc indicat, quia Luciferum (qui fortasse in natura perfectissimus) dicit ejectum fuisse de cœlo, et de omnibus loquitur tanquam de indigentibus mutatione et desertione unius loci, ut alium acquirant. Et idem clarius profitentur Patres. Et congruentia esse potest, quia Angeli sunt creati, ut partes hujus universi, et ut intra illum in loco definito continentur. Imo hinc fit conjectura locum maximum uniuscujusque Angeli, præsertim ex inferioribus non esse nimis magnæ quantitatis.

6. *Circa secundum punctum positum numero primo, opinio quorumdam.* — *Scotus vero dubitat.*—Hinc vero sumi potest aliqua ratio dubitandi in secundo puncto. Nam si hæc determinatio loci est proprietas, et quasi propria passio, consequens unamquamque angelicam naturam: non erit in potestate Angeli in minori loco esse, sed necessario erit in tanto loco, vel spatio, quantum ejus natura postulat. Sicut corpus semper est in loco suæ quantitati adæquato, vel sicut Deus eamdem semper suæ substantiæ effusionem habet. Atque ita senserunt aliqui theologi, ut refert Gregorius, in 2, dist. 2, art. 2, ex Hibernici, in 1, dist. 8, q. 2, et Scotus, ibi quæst. 6, § *Ad propositum*, dubiam quæstionem hanc reliquit, quia neutram partem putat posse sufficienter probari.

7. *Ejus argumenta.* — *Valentia idem etiam affirmat.*—Et potest opinio Hibernici suaderi, quia si Deus crearet Angelum non determinando illi locum per voluntatem suam, sed illum suæ naturæ relinquendo, Angelus inciperet esse in aliquo loco certæ magnitudinis, ergo in maximo: quia nullus alius potest cum fundamento designari, ergo signum est illam loci determinationem esse connaturalem Angelo, nec posset per voluntatem ejus diminui. Simile argumentum erit, si Angelus existens in cœlo velit in terram descendere non determinando per voluntatem suam certam loci quantitatem: nam tunc naturaliter collocabitur in maximo loco, ergo hunc habet ex determinatione naturæ, non ex determinatione voluntatis. Denique argumentari possumus, quia Angelus si esse posset in loco minori maximo, nec circumscriptive esset in loco, ut per se patet, nec definitive, quia non ita ibi definiretur, quin possit esse in majori loco. Hac enim ratione supra dicebamus, Deum non esse definitive in mundo, quia potest esse in majori loco. Et hanc partem secutus est Va-

lentia in suo 1 tom., dist. 4, quæst. 3, puncto 3, loquendo de existentia in loco per præsentiam, nam secus opinatur de existentia in loco per operationem, et ita exponit D. Thomam.

8. *Probabilior puncti secundi resolutio.* — *Ratio a priori.*—Nihilominus longe probabilius est Angelum non necessario esse in loco maximo, et adæquato, etiam secundum præsentiam substantialem. Hæc est sine dubio sententia D. Thomæ: nam licet constituat Angelum in loco per operationem, tamen consequenter opinatur esse ibi præsentem substantialiter, ubi operatur. Et ideo sicut potest operari, vel applicare virtutem ad locum minorem maximo, ita et illi tantum esse substantialiter præsentem. Et ita opinantur consequenter Thomistæ omnes, Bonaventura, in 2, dist. 2, art. 2, quæst. 3, ad 3, Gregorius, supra, et Gabriel, ibidem quæst. 2, art. 3, dub. 2, Major, quæst. 9, Dionysius Cisterciensis, dist. 6, quæst. 1, concl. 3, Richardus, in 1, dist. 37, art. 2, quæst. 2, Ægidius, ibidem in 2 part. distinct., art. 1, quæst. 2, Ocham, dicto quodl. 1, q. 4, et Marsilius, in 2, quæst. 2, art. 2, concl. 6. Ratio præcipua, et a priori est, quia Angelus non est necessitate naturæ in hoc, vel illo loco, sed voluntate sua ad illum se applicat, et in illo se constituit. Sed nihil est, quod necessitet voluntatem Angeli ad applicandam substantiam suam ad totum locum sibi possibilem; ergo potest se in loco inadæquato constituere. Minor probatur, quia non est major ratio necessitatis in determinatione ad tantam quantitatem loci, quam in determinatione ad hunc, vel illum locum. Item quia locus adæquatus non est aliquod bonum omnino necessarium Angelo ad suam naturalem perfectionem, aut beatitudinem. Cur ergo necessitabitur voluntas Angeli ad volendum adæquatum locum.

9. Dicet aliquis voluntatem necessitari, non ex bonitate objecti, sed quia propriæ substantiæ naturaliter repugnat ad minorem locum limitari, et quasi coarctari, quia non potest Angelus sua voluntate perfectione suæ substantiæ augere, vel minuere, ergo nec loci quantitatem, quia hæc consequitur, et commensuratur perfectioni substantiæ. Sed de hoc non recte animadversum est. Quia aliud est loqui de naturali capacitate, aut virtute existendi in tanto loco, aliud de naturali existentia in illo. Nam de capacitate verum est naturaliter comitari substantiam: et ideo non posse mutari per voluntatem Angeli. Secundum autem, id est, actualis existentia in loco non sequitur naturaliter ex substantia Angeli, sed fit per liberam voluntatem ejus, et ideo intra latitudinem illius capacitatis potest fieri major, vel minor pro voluntate Angeli.

10. *Confirmatur.* — Et declaratur a simili: nam anima rationalis capax est ad informandum corpus humanum perfectæ magnitudinis, et nihilominus, secundum diversas ætates magis vel minus informat, ergo a fortiori Angelus potest esse præsens loco inadæquato. Probatur consequentia, quia licet præsentia Angeli ad corpus non sit informatio, neque physica unio ad illud, sicut est unio animæ ad corpus, inde solum sequitur animam non per suam liberam voluntatem uniri majori vel minori corpori, sed ex necessitate naturali, positis in corpore dispositionibus, quod in Angelo locum non habet. Nihilominus tamen illo exemplo imprimis ostenditur, quod si in anima aptitudo ad informandum corpus magnum separatur et distinguitur ab actuali informatione, ita in Angelo distingui potest, et debet capacitas extendi in loco maximo, a modo actualiter existendi in illo. Unde aperte concluditur posse etiam hunc modum ab illa capacitate in Angelo separari: imo longe facilius, cum modus ille non pendeat ex dispositionibus corporis, sed ex sola Angeli voluntate.

11. *Ad rationem et exempla posita in num.* 6. — Atque ita responsum est ad rationem dubitandi in principio hujus puncti positam. Neque exempla de quantitate corporis, vel immensitate Dei sunt similia: nam substantia corporea extenditur, et occupat locum media quantitate, et ideo non potest esse tota in toto, et tota in qualibet parte loci, quia nec quantitas ipsa potest sic esse in loco naturali modo, quia partes ipsæ quantæ commensurantur loco, et non possunt sese penetrare in eodem loco, unde fit, ut totum corpus necessario sit in loco suæ quantitati adæquato. At vero Angelus non est in loco per extensionem partium, sed quasi per replicationem totius substantiæ in pluribus et singulis partibus loci, et ideo existentia in loco adæquato non sequitur necessario ex aliqua proprietate intrinseca Angeli, sed ex ejus voluntate, ideoque pro ejusdem libertate potest minui. Discrimen etiam inter Deum et Angelum manifestum est, quia in Deo immensitas non est accidens, neque aliquid in re distinctum ab essentia ejus, et ideo tam necessario, et immutabiliter illam habet, sicut suam essentiam. Unde fit, ut cum eadem necessitate sit præsens cuicumque rei creatæ, eo ipso, quod incipit esse, quia ex parte Dei illa præsentia nihil aliud est, quam ejus immensitas:

atque ita illa necessitas existendi in omnibus, eo ipso quod sunt, ad essentialem Dei perfectionem pertinet. Nam ex parte Dei distinguitur actualis præsentia ab ejus capacitate, sed solum per denominationem extrinsecam, ex eo quod res sint vel non sint. Nihil autem horum in præsentia locali Angeli invenitur, nam est accidens in re ipsa aliquo modo distinctum et separabile a substantia Angeli, qui propterea in se mutabilis est secundum illam præsentiam, ut capite sequenti videbimus. His autem imperfectionibus suppositis non est unde oriatur in Angelo necessitas actu existendi in loco adæquato: majorque perfectio ejus est, ut ex libera ipsiusmet voluntate hoc pendeat.

12. *Ad argumentum in num.* 7. — Ad alias vero rationes additas in favorem contrariæ sententiæ respondendum est. Prima ergo procedit ex hypothesi impossibili. Nam cum Deus creat Angelum, si vult illum creare intra mundum, necesse est ut creet illum in certo et determinato loco, quia sicut actiones sunt singularium, ita etiam sunt circa res singulares et determinatas quoad omnes circumstantias. Et ideo impossibile est, ut Deus velit creare Angelum, et non simul velit determinare locum et quantitatem loci, in quo illum creaturus est, imo etiamsi illum crearet extra vel ante corpora, necessario determinaret illi modum præsentiæ aptum ad existendum in tanto vel tanto corpore, si indistans ab Angelo postea fiat. Addi præterea potest, etiam data illa hypothesi, non sequi Angelum esse futurum in loco maximo, sed potius sequi futurum esse in puncto, quia indivisibilitas sola est illi intrinseca, reliqua vero diffusio est accidentalis, et voluntaria, vel interdum ab extrinseco agente facta, ut postea videbimus. Sed licet hoc apparenter dicatur, nihilominus verisimilius est, necessarium semper esse ut determinatio loci etiamsi in puncto esse cogitetur, fiat per aliquam voluntatem, ut in prima creatione Angeli per voluntatem creatoris. Quia potest Angelus esse in diversis, et distinctissimis punctis, eo ex vi substantiæ nullum determinat; ergo quod in hoc, vel illo creetur, necessario esse debet ex voluntate creatoris. Quæ ratio de quocumque loco quanto, etiam maximo æqualiter procedit. Eademque responsio est de loco acquisito per mutationem voluntarie postea factam ab Angelo. Necesse est enim ut et locum, et quantitatem loci, ad quem tendere vult, per suam voluntatem sibi determinet, ut facile patebit applicando, quæ de Deo diximus. Ad alteram vero rationem dicimus, Angelum existentem in loco inadæquato esse in loco definitive, quia de facto non est extra illum, nec etiam esse potest sine mutatione sui, in quo differt ab existentia Dei in hoc mundo, quia posset esse in majori, et in alio sine sui mutatione, et ideo non ita ibi definitur sicut Angelus in loco inadæquato. Alia vero difficultas majoris momenti hic occurrebat, sed illam consulto usque ad finem capitis reservo.

13. *Subnectitur dubium aliud.* — *Possit-ne Angelus esse in quovis loco minori.* — *Ratio pro parte negante.* — Nunc ex præcedentis dubii solutione, aliud suboritur, nimirum an sicut Angelus potest esse in loco minori maximo, ita etiam possit esse in quocumque minori indivisibili in infinitum, vel sicut datur locus Angeli maximus, ita etiam detur aliquis minimus, quamvis extensus, et quantus. Hoc dubium tractat Scotus, in dicta quæst. 6, et argumentatur suadendo necessario esse sistendum in aliquo loco minimo, quia alias posset esse in loco majori, et majori in infinitum secum aliquam dimensionem, verbi gratia, longitudinem. Consequens autem non videtur admittendum, quia alias Angelus posset simul esse in cœlo, et in terra, seu in extremis partibus totius orbis in loco arctissimo secundum latitudinem, et nimis protensum secundum longitudinem. Sequelam probat ex proportione 35 Euclidis, lib. 1, quod : *Si corpus impleat locum quadratum, implebit quoque quadrangulum æqualem, quantumvis latera coarctentur*, Quod principium cum proportione facile potest ad Angelum applicari, si potest in quocumque loco minimo, et arctissimo collocari. Et confirmatur, nam posse se in minoribus locis in infinitum collocare, infinitæ virtutis esse videtur. Propter hoc ergo Scotus, dubius est in hoc puncto, et illum imitatur Cisterciensis supra, conclusione quarta, et sequitur Vasquez, disp. 192, cap. 2, qui fatetur non posse ostendi repugnantiam in hoc quod Angelus sit in minori, et minori loco in infinitum, et nihilominus negat posse hinc inferri id esse naturaliter possibile Angelo : nam forte modus ille, quo unitur corpori, determinat sibi certam corporis quantitatem, sicut unio animæ rationalis ad corpus tam maximam, quam minimam corporis quantitatem sibi determinat.

14. *Affirmant alii verius.* — Verumtamen D. Thomas, in dicto art. 2, indistincte affirmat, Angelum voluntarie esse posse in majori, vel minori loco, utique intra quantitatem loci adæquati, et idem sentiunt Cajetanus, et alii

Thomistæ, Bonaventura, Gregorius, Gabriel, Major, Marsilius, Ægidius, Richardus et Ocham, in locis citatis in præcedenti puncto : et Malonius, in 2, dist. 8, disp. 11, quamvis contrariam sententiam tribuat Gregorio, et aliis, quos post illum allegavimus : immerito tamen, quia loquuntur de termino magnitudinis, non parvitatis. Probatur autem hæc sententia, quia rationes, quibus ostendimus non determinari Angelum necessario ad existendum in loco adæquato, æque procedunt de omni loco determinatæ magnitudinis, quantumcumque minima illa sit.

15. *Probatur proxima sententia.*—Probatur quia ille locus minimus habet partes, et in qualibet illarum est totus Angelus, et in nulla earum, nec in tota illa quantitate est Angelus ex necessitate naturæ, sed ex sua mera voluntate, ergo nihil est propter quod repugnet Angelum velle esse in dimidia parte cujuscumque loci, etiamsi minimus designetur, et non in toto. Vel (quod perinde est) quod necessitet Angeli voluntatem, ut velit se ad totum illum minimum applicare, et non solam partem. Minor probatur rationibus supra factis, quia ex parte Angeli ad præsentiam suam non est necessaria tota illa quantitas, cum totus sit in parte ejus. Neque etiam existentia in tota illa quantitate potest offerri Angelo tanquam aliquod bonum sibi necessarium. Denique nulla major necessitas afferri potest determinationis ad totam illam quantitatem minimam, quam ad totam maximam.

16. *Aliquorum effugium.—Rejicitur.*—Nec satisfit huic rationi, dicendo per illam solum probari non apparere, vel non ostendi repugnantiam in hoc, quod Angelus sit in quolibet minori loco, non tamen positive probari posse Angelum se constituere in quolibet minori loco, quia fortasse modus ille, quo unitur corpori, determinat sibi certam situs quantitatem. Non, inquam, hoc satisfacit. Primo quia videtur hæc responsio supponere Angelum esse in loco per physicam unionem ad corpus : quod supra rejicimus. Quia vero posset aliquis eamdem responsionem applicare ad modum præsentiæ : objicimus secundo, quia alias etiam non probaret illa ratio de loco maximo. Nam eodem modo posset alius respondere modum illum, quo Angelus unitur, vel fit præsens corpori, determinare sibi maximam quantitatem possibilem Angelo, nec majori fundamento de minimo loco potest hoc dici, quam de maximo, nec etiam potest unum efficacius refutari, quam aliud ; ergo vel concedendum est utrumque sufficienter probare, vel utrumque est negandum.

17. Tertio igitur objicio, quia rationes factæ non solum probant, non ostendi, sed etiam non esse repugnantiam in hoc, quod Angelus sit tam in loco minori maximo, quam in quocumque minori, quolibet designato certæ quantitatis, quia cum ille modus sit spiritualis, est de se independens a corpore ; ergo non est cur ex natura sua requirat in illo certam quantitatem. Probatur consequentia, quia propter hanc causam nullam aliam dispositionem in corpore requirit, nec peculiaris ratio de certa quantitate assignari potest. Et in hoc est longe dissimilis ratio de unione animæ ad corpus, quia illa est per physicam conformationem, quæ a dispositionibus corporis pendet, et ipsæ dispotiones certam corporis quantitatem postulant. Unde hæc ratio evidentius convincit in nostra sententia, qua credimus illum modum præsentiæ Angeli de se ita esse absolutum, et independentem a corpore, ut possit esse sine corpore, et in spatio imaginario ; ergo ex eo capite satis probatur non repugnare, ac proinde esse possibile Angelo in quocumque minori loco se constituere.

18. Addi etiam potest specialiter contra Scotum argumentum ad hominem. Concedit enim Angelum posse esse in indivisibili, et negat esse posse in quolibet minimo, quod non videtur consequenter dictum. Quia multo plus esse videtur esse in solo puncto, quam esse in parte cujuscumque designatæ quantitatis, magisque distat punctum a qualibet determinata quantitate integra, quam ab omnibus partibus intermediis. Et argumentum Scoti, si esset efficax, etiam de puncto fieri posset. Denique aliqui in confirmationem afferunt, quod legio dæmonum intra unum hominem continetur. Sed hoc parum probat, etiamsi una legio multa millia Angelorum contineat. Quia licet quilibet eorum determinaret certam corporis quantitatem, non oporteret omnes illas partes, seu quantitates esse inter se non communicantes, imo omnes illi Angeli et singuli eorum possent simul esse in toto homine, quia possunt esse in eodem loco, ut supra dixi. Ab experientia igitur, vel ex his quæ Scriptura narrat de mutationibus, vel effectibus Angelorum, nihil in præsenti probari potest, ratio tamen facta sufficit.

19. *Ad argumentum Scoti in n. 13, non satisfaciunt quidem. — Verior responsio.* — Ad argumentum ergo Scoti, Major supra non reputat inconveniens, quod Scotus infert, vel

quod Angelus sit simul in cœlo et in terra, et in toto loco medio, longo, et stricto. Et idem insinuat Cajetanus, dicto art. 2, in 2 responsione : dum ait, illo argumento non probari Angelum esse posse in longitudine infinita. Unde non videtur reputare inconveniens, quod possit esse in quacumque majori in infinitum : sed verisimilius est hoc repugnare limitationi Angeli. Et hoc etiam est magis consonum locutionibus Patrum. Et ideo melius respondetur negando sequelam. Et ad propositionem Euclidis, in qua fundatur, respondemus illam esse veram, considerata pura extensione, et commensuratione quantitatis mathematicæ, ut sic dicam, non tamen habere locum in substantiis, etiam quantitati subjectis, nedum spiritualibus, quando ex alio capite nimia magnitudo, vel parvitas ratione propriæ naturæ eis repugnet. Sic enim recte dicunt philosophi, licet corpus, quantum ad maximum, vel minimum non terminetur, nihilominus corpus quantum, ut naturale, utrumque terminum habere posse. Quam limitationem etiam in corporibus ipse Scotus necessariam esse intellexit : et ideo addit principium illud esse intelligendum *nisi figura obstet.* Nam si corpus natura sua postulet certam latitudinem quantitatis, ut conservari possit, non poterit in infinitum secundum latitudinem coarctari, et ideo esse non poterit in quolibet quadrangulo æquali quadrato, in quo esse possit. Idem ergo cum proportione de Angelo dicemus, quia ex intrinseca limitatione suæ naturæ determinat sibi certam magnitudinem loci secundum longitudinem, quam excedere non poterit, quantumcumque locus ejus coarctetur, seu in latitudine minuatur. Exemplum accommodatum est de sphæra activitatis agentis naturalis, limitatur enim ad maximum terminum secundum omnem dimensionem, et maxime secundum longitudinem, et ideo licet agere possit in quolibet spatio minimo secundum latitudinem sine ullo ejus termino, non poterit agere ad quamcumque longitudinem talis spatii in infinitum, quia virtus finita præcipue habet terminum in sphæra activitatis secundum longitudinem.

20. *Notatio incidens de figura loci angelici. — Ad confirmationem in eodem n.* 13. — Unde obiter adverto quod licet Angelus ex se certam figuram loci non requirat, nihilominus satis probabiliter credo locum ejus adæquatum secundum circularem figuram designari et limitari. Sicut sphæra activitatis agentis naturalis sphærica esse censetur, quia secundum omnem partem æqualem secundum longitudinem extenditur. Ita ergo videtur esse in Angelo, nam si velit diffundi in hoc aere, quantum possit secundum virtutem suæ substantiæ erit in loco circulari, quia æque potest diffundi versus omnem partem. Quia vero non ex necessitate naturæ, sed libere se applicat tali loco, ideo non est necesse, ut sit in spatio sphærico. Videtur tamen probabile, non posse esse in loco alterius figuræ, in quo extrema longitudinis excedant longitudinem integri diametri loci adæquati secundum sphæricam figuram considerati, quia illa videtur maxima longitudo loci angelici adæquati. Secundum parvitatem autem nullus est terminus, quia diminutio loci non provenit ex augmento virtutis, sed ex sola libertate. Et ita solvitur ultima confirmatio, quæ nullam habet difficultatem.

21. *Præcedenti dubio succedit aliud, possit-ne Angelus in solo puncto esse.— Negatur.— Eorum fundamentum destruitur.* — Huic resolutioni statim succedit alia dubitatio : an possit Angelus etiam in solo puncto tanquam in proprio loco se constituere. Quod dubium tractant omnes allegati doctores et quidam illorum, quod dubium supponit, fundamentum auferunt : negando dari in corporibus positiva puncta indivisibilia. Et isti consequenter negant, Angelum posse esse in puncto, quia punctum non est. Ita sentiunt Gabriel et Gregorius, in 2, dist. 2, et Major, quæst, 9, et Marsilius, quæst. 2, art. 2, et Ocham, quodlib. 1, quæst. 4, et cum his sentit Malonius supra disp. 12. Verumtamen de hoc fundamento non est modo disputandum, sed ex philosophia supponendum est, dari hujusmodi puncta. Quibus etiam suppositis negant Angelum posse in puncto esse. Alensis, 2 p., q. 32, memb. 3, et Bonaventura, in 2, dist. 2, art. 2, quæst. 3, et Bassolis, in 2, dist. 2, quæst. 4, art. 2. Quia supponunt de ratione loci esse, quod divisibile sit, quod non probat, et ita supponunt, quod probandum erat. Nam in corporibus id est verum, quia non sunt in loco, nisi media quantitate, tamen eo modo, quo in ultima superficie corporis locati sunt puncta : illi respondent in superficie ambiente, proportionata indivisibilia, quæ suo modo tanquam locum, et locatum comparantur. Cum ergo Angelus in se extensionem non habet, gratis dicitur, illam in suo loco postulare. Præsertim quia non apparet major ratio, ob quam postulet extensum locum confuse, seu indeterminate sumptum, potius quam locum determinatæ extensionis : sed ostensum est, nullam determinatam extensionem ex necessitate postulare;

ergo sine fundamento dicitur postulare locum divisibilem indefinite.

22. *Negat etiam Ægidius ex alio fundamento. — Impugnatur tamen. — Scotus et Vasquez censent neutram partem suos convinci.* —Hoc tamen non obstante in eadem sententia est Ægidius, in 2, dist. 37, in 2 p. illius art. 1, quæst. 2, fundatur tamen in hoc, quod Angelus in loco per operationem, et in puncto nihil potest operari. Insuper vero addit, quod licet applicatio virtutis possit fieri in puncto, nihilominus Angelus in puncto non esset, et consequenter, neque in loco indivisibili. Quia duobus modis aliquid est in alio, scilicet, vel quia intra ambitum ejus continetur, vel quia illud in esse continet. Neutro autem ex his modis potest Angelus esse in puncto: non priori, quia ambitus requirit magnitudinem, neque posteriori, quia Angelus non conservat punctum in suo esse. Quæ ratio, si valida est, æque procedit, quocumque modo in loco esse dicatur. Sed revera ratio est parvi momenti, quia gratis, et sine fundamento ponit nomen ambitus in illa disjunctiva, et plane petit principium, quatenus per *ambitum*, extensionem, et magnitudinem significare intendit. Unde in eo sensu facile negatur illa disjunctiva: nam ad rationem proprii loci satis est, ut in eo sit Angelus per præsentiam et distantiam, et non extra illum, sive ille habeat ambitum, sive non habeat. Quapropter ex hypothesi, quod Angelus possit operari in puncto, vel illi soli suam virtutem applicare, frustra, et non satis consequenter negat Ægidius Angelum posse esse in puncto. An vero illa hypothesis admittenda sit, postea dicemus. Denique Scotus in 2, dist. 2, quæst. 6, in hac re dubius est, quia neutra pars sufficienter probatur. Et hanc opinionem defendit late Vasquez solvendo rationes utriusque sententiæ.

23. *Vera sententia affirmans.* — Nihilominus tamen veram esse censeo sententiam, quæ absolute pronuntiat, Angelum posse esse in puncto. Quam tradit D. Thomas, in dicto art. 2, et in 1, dist. 37, quæst. 3, art. 2, et sequuntur Capreolus, Cajetanus, Ferrariensis, Bannez, Cumelius, Molina et Valentia. Et in nostra sententia videtur hoc facile probari. Quia Angelus est in loco per modum præsentiæ, cum connotatione, vel relatione ad id in quo esse dicitur: sed Angelus potest præsentiam suam conservare indivisibiliter, id est, sine diffusione, et quasi extensione in ordine ad spatium, vel verum, vel imaginarium; ergo potest se constituere in solo puncto. Major supponitur. Minor vero probatur: quia cum Angelus sit indivisibilis, et non constituatur in spatio extenso, nisi quasi per replicationem totius substantiæ in toto spatio, et in singulis ejus partibus, nihil est quod ipsum cogere possit ad Ubi extensum; ergo potest constitui in mundo cum solo indivisibili Ubi intrinseco; ergo per illud potest fieri præsens soli puncto ubicumque voluerit; ergo potest esse in puncto. Respondent aliqui negando consequentiam, quia indivisibilitas puncti, et Angeli est diversæ rationis, et ideo non oportet, ut mutuo sibi respondeat. Sed hoc rationem non enervat, nam ex illa diversa ratione indivisibilitatis solum infertur (quod divus Thomas, dicto a. 2, intulit) indivisibilitatem Angeli non coarctare illum ex necessitate naturæ ad existendum in solo puncto: non tamen inde potest inferri, non posse Angelum, si velit, in solo puncto præsentiam suam collocare.

24. *Malonius instat. — Refellitur tamen.*— Sed argumentatur Malonius, quia non apparet, quomodo tota Angeli substantia possit ita esse in puncto, ut non sit alibi, vel quomodo punctus coexistere valeat entitati Angeli, *dilatatæ*, inquit, *quoad partes quantitativas, licet quoad non entitativas.* At imprimis non satis video, quid per hæc ultima verba significare voluerit. Nam cum dicimus Angelum esse in puncto, intelligimus tunc non esse vel in partibus quantitativis, vel in partibus entitativis substantiæ corporeæ: nam partes substantiæ, seu entitatis ejus coextenduntur partibus quantitatis, et non sunt extra illas: et ideo si Angelus non est intime præsens partibus quantitatis, nec in partibus substantiæ, seu entitatis esse poterit. Hoc ergo posito facillime intelligitur, quomodo et punctus possit coexistere toti substantiæ Angeli, et Angelus ita esse in puncto, ut non sit alibi. Et declaratur amplius: nam quando Angelus est in loco extenso, ita est totus in toto, et totus in qualibet parte, ut sit etiam totus in singulis punctis, quia neque potest non esse in illis cum sit quasi continue in toto illo spatio, nec potest esse in illis, quin sit totus in illis. Sicut alibi dixi de corpore Domini sub speciebus panis, et necessario idem dicendum est de divina substantia prout in corporibus existit. Angelus ergo cum et mutabilis sit, et liber, potest conservare illam præsentiam in uno puncto, et non in aliquo spatio, quid enim repugnat? aut cur est hoc intellectui difficile?

25. *Alia responsio. — Refutatur.* — Respondent aliter, fortasse modum illum præsen-

tiæ habere natura sua determinationem ad partem corporis divisibilem saltem indefinite. Sed urgemus, non posse hoc cum majori fundamento dici de determinatione ad partem divisibilem indefinitam, quam ad partem definitæ quantitatis. Ergo, sicut supra ostensum est, id non posse cum probabilitate de determinatione ad certam quantitatem cogitari : ita nec in præsenti dici post modum illum intrinsece determinari ad divisibilem quantitatem confuse sumptam. Hinc ergo non minuitur efficacia rationis factæ, præsertim in nostra sententia, quod modus Ubi angelici est mere spiritualis, et absolutus, quantum ad dependentiam a corpore, quia destructo illo corpore potest. Quia non est cur, vel unde habeat determinationem ad quantitatem extensam, vel confuse, vel ad tantam, aut parvam, aut magnam, in qua necessario esse debeat; ergo sicut ex parte substantiæ angelicæ non repugnat esse in puncto, ita neque ex parte ipsius Ubi intrinseci, seu modi præsentiæ repugnare potest.

26. *Arguit quoque Bassolis tripliciter.*—Sed objicit Bassolis primo quia ad punctum non potest esse motus. Secundo quod punctum non potest rationem loci, quia non est superficies. Tertio quod non magis potest Angelus esse in puncto, quam in alio Angelo. Sed hic auctor videtur contendere de voce, quia non negat Angelum esse in puncto : sed negat esse in illo localiter nihil aliud sit, quam esse præsentialiter cum coexistentia alterius corporis secundum aliquid ejus, frustra id negatur. Et ad primum de motu infra dicetur : nam est quæstio diversa. Nunc autem negatur assumptum, quia multis modis potest Angelus per mutationem acquirere locum indivisibilem. Ad secundum respondetur, superficiem esse de ratione loci quantitativi, et circumscribentis rem locatam, non vero de ratione loci simpliciter continentis secundum præsentiam rei spiritualis. Imo possumus hoc argumentum retorquere : nam Angelus potest esse in sola superficie corporis, ut omnes admittunt; ergo etiam potest esse in sola linea, quia ex natura sua non magis postulat præsentiam in latitudine superficiei, quam in profunditate corporis; ergo eadem ratione poterit esse in puncto, quia non magis postulat in loco suo dimensionem longitudinis, quam cæteras. Et ratio mutuæ præsentiæ inter Angelum, et punctum optime subsistere potest. Ad tertium vero dicitur, duos Angelos esse posse in eodem puncto simul : unum tamen non esse locum alterius, quia nec in se habent aliquem respectum, a quo talis denominatio sumi possit, neque aliquis illorum habet positionem in continuo, sicut habet punctus : unde provenit, ut punctus possit habere certam distantiam realem, et quantitatem ad centrum, et polos mundi, secundum quam rationem loci extrinseci, ejusque immobilitatem non consideramus, et ideo magis potest Angelus esse in puncto tanquam in loco extrinseco, quam in alio Angelo. Alioqui idem argumentum fieri posset de loco divisibili : nam etiam duo Angeli possunt habere substantialem præsentiam in eodem corpore secundum eamdem partem, et consequenter etiam inter se, et nihilominus neutrum concipimus, ut locum alterius, sed corpus ut locum utriusque, quam rationem loci per ordinem ad quantitatem, et distantiam ejus constituimus. Ac denique de loco materiali, et sensibili tractamus, punctus autem ad hunc ordinem pertinet.

27. *Dubia alia in suum locum remittuntur.* — Major difficultas esse posset in hoc puncto juxta opinionem asserentem Angelum esse in loco per operationem, quia non videtur posse in solo puncto operari, vel ad solum illum virtutem applicare. Sed nihilominus Thomistæ cum D. Thoma utrumque affirmant. Hoc vero pendet ex modo operandi Angeli in corpus, et de applicatione ad illam actionem necessaria, et ideo tractando inferius de motione Angelorum circa corpora melius hoc punctum explicabimus. Alia item difficultas hic superest de modo, quo potest Angelus se constituere in minori loco, quam antea erat, sive divisibili, sive indivisibili; et an ipse modus præsentiæ divisibilis sit : sed hæc in capitibus sequentibus disputando de motu Angelorum facilius proponentur, et intelligentur.

28. *Dubium ultimum in præsenti capite.* — *Responsio negativa juxta scholam Thomistarum.* — *Affirmat tamen Ægidius ex falso fundamento.* — Ultimo inquiri potest hoc loco, utrum Angelus possit non solum a quantitate divisibili, sed etiam a puncto se absolvere : quod est quærere, an possit abstrahere ab omni loco, et nullibi se constituere. In quo puncto fere omnes, qui dicunt, Angelum esse in loco per operationem, vel applicationem virtutis, aut aliquid simile, consequenter dicunt posse Angelum in nullo loco esse, quia potest non operari, vel ad partem, vel terminum ejus. Dico autem *fere omnes*, quia Ægidius supra docet omnes Angelos necessario operari, vel habere applicatam virtutem ad operandum in aliquod corpus, quia hoc spectat ad perfectam mundi

unitatem. Sed hoc voluntarie dictum est, quia tam operatio ad extra, quam propria applicatio virtutis in ordine ad operationem est libera Angelo. Unde ergo potest illa necessitas oriri? Oportebit itaque illam Deo tribuere, quod frivolum est, quia nec est secundum naturam particularem Angeli, neque propter universalem est necessaria, quia unitas mundi sine illa sufficienter consistit per Angelorum præsentiam intra mundum. Præterquam quod in superioribus probatum est Angelos de facto esse, ubi nihil operantur, neque virtutem operandi applicatam habent. Magis ergo consequenter cæteri dicunt posse Angelum absolvi ab omni loco extrinseco. De intrinseco autem Ubi non tam clare loquuntur, id tamen significant, dum aiunt, Angelum posse nullibi esse. Expressius hoc docent, qui putant Angelum esse in loco per realem unionem ad corpus, nam cum illa sit libera, potest Angelus nullam talem unionem in se efficere. Et consequenter dicunt nullibi esse posse, quia sine illa unione non putant, Angelum esse capacem alicujus ubi intrinseci.

29. *Notatio pro vera resolutione. — Primum pronuntiatum. — Secundum. — Tertium.* — In nostra vero sententia resolutio facilis est : nam possumus loqui de ubi intrinseco, aut de extrinseco loco. Item loqui possumus de Angelo absolute, spectando naturam ejus, et nulla alia hypothesi facta, vel loqui possumus de Angelis supponendo creatos esse cum mundo corporeo, et sub hac lege, ut intra illum semper maneant. Primo ergo dicimus Angelum non posse absolvi ab omni Ubi intrinseco. Hoc probavimus late in capit. 2, et ideo illud repetere necessarium non est. Secundo dicendum est supposita dicta lege Dei Angelum non posse de facto extra omnem locum corporeum esse. Hoc etiam probatum est supra, quia Angeli sunt in hoc mundo corporeo, et non in toto, ergo in aliqua ejus parte. Item si Angelus est intra mundum, in illo habet aliquod intrinsecum Ubi particulare; ergo in aliquo determinato spatio: illud autem spatium non est vacuum; ergo aliquo certo corpore repletur; ergo necessario Angelus est præsens alicui certo corpori, et nihil aliud necessarium est, ut sit in loco extrinseco, ut jam dictum est. Tertio dicendum est, Angelum secundum naturam suam absolute spectatum posse esse extra omnem extrinsecum locum realem. Probatur, quia Angeli de se possunt esse sine corporibus, et tunc necessario carerent extrinseco loco reali, quia unus Angelus non est locus alterius, ut dictum est. Item, seclusa lege Dei, possunt extra hunc mundum fieri, ut ostensum est, et infra etiam dicetur, ibi autem necessario tali loco carerent, ut per se constat.

CAPUT XII.

UTRUM ANGELUS PER INTRINSECAM MUTATIONEM LOCO MUTABILIS SIT : ET VARIÆ OPINIONES REFERUNTUR.

1. *Explicatio quæstionis.* — Explicato Angelorum loco, de illius acquisitione, vel amissione, ac subinde de mutatione locali, quæ ad illum terminatur, dicendum sequitur. Et quia mutatio circa subjectum versatur, et potentiam receptivam in eo supponit, ideo simul dicendum est, an Angelus sit hujus mutationis subjectum. Nam licet supra capite primo, ostensum sit Angelos, quia ubique non sunt, mutare posse loca, adhuc in quæstione versatur an hæc mutatio sit sola denominatio extrinseca in Angelo, vel ipsi inhæreat, ita ut ipse per intrinsecam potentiam passivam mutabilis secundum locum sit.

2. *Prima sententia.—Ejus fundamentum ex Aristotele affert Gregorius.*—Prima sententia docet motum localem Angeli non inhærere illi intrinsece tanquam modum illum afficientem, ac subinde solum per denominationem extrinsecam dici Angelum moveri ab uno loco ad alium. Ita opinatur Gregorius, in 3, dist. 6, quæst. 1, art. 2, et sequuntur Cajetanus, 1 p., quæst. 53, art. 1, § *Circa prædicta,* et Ferrariensis 3, contra Gent., c. 102, et Ægidius, in 1, d. 37, 2 part., art. 2, p. 1, et cum hac opinione videtur sentire Arboreus, libro 1 Theosophiæ, cap. 7, dicens, licet Angelus moveatur de loco ad locum, non tamen per se proprie. Quidam tamen ex his auctoribus in hoc fundantur, quod putant hoc esse generale etiam in motu locali corporum. Et ita defendit illam Gregorius, qui de motu locali corporum idem dixerat, in 2, dist. 1, quæst. 4, art. 1, post probationem tertiæ conclusionis. Probat primo ex Philosopho 8, Physicæ, cap. 7, text. 59. Ubi in hoc distinguit locationem ab aliis physicis mutationibus : *Quia,* inquit, *hac sola nihil, quod insit, mutatur, quomodo ejus, quod alteratur, qualitas, ejus quod augescit, et decrescit, quantitas.* Et inde probat motum localem esse perfectiorem aliis. Et in hoc Aristotelem imitatur D. Thomas, 1 part., quæst. 100, art. 3. Ratione idem probatur, quia per motum localem nihil intrinsecum mobile acquirit; ergo

nec motus ipse potest esse aliquid mobile intrinsecum. Probatur consequentia, quia motus proportionatur termino, cum realiter sit idem cum illo, atque subinde in eodem subjecto esse debeat. Antecedens vero probatur, quia per motum localem nihil acquiritur nisi locus : sed locus est aliquid extrinsecum, nimirum superficies ultima corporis continentis; ergo per localem motum nihil intrinsecum acquiritur. Major patet tunc, quia nihil aliud explicari potest, quod per motum localem acquiratur : tum etiam quia negari non potest, quin locus per se acquiratur per motum localem; ergo nihil aliud per illum per se acquiritur : quia non potest ille motus duos terminos per se habere.

3. *Fundat aliter Ferrariensis. — Arboreus aliter.* — Alii vero specialiter hoc fundant in propria natura Angeli, quidquid sit de corporibus. Quia Angelus est in loco per operationem, sed Angelum operari in corpore, non est, Angelum mutari intrinsece, sed potius est mutare corpus, quæ est denominatio intrinseca in corpore, et extrinseca in Angelo. Atque ita Ferrariensis supra dixit Angelum non alia ratione successive moveri, nisi quia sua operatione successive diversa loca contingit. Quod postea de operatione transeunte explicat. Nec putat alio modo posse continuitatem successivam in motu Angeli inveniri, cum in actibus immanentibus esse non possit. At vero Joannes Arboreus cum non censeat Angelum esse in loco per operationem, solum in hoc fundatur, quod Angelus est indivisibilis, et secundum Aristotelem indivisibile non est capax motus secundum locum, quia in re indivisibili non potest esse prius et posterius. Addit etiam Augustinum 8, de Genes., ad litt., cap. 20, dicentem spiritualem creaturam per tempora mutari, non per loca.

4. *Secunda sententia distinctione utens.* — Secunda sententia distinctione utitur, quam tradidit Ferrariensis, dicto cap. 101, § *Attendendum*, nimirum, Angelum moveri posse vel per se, vel per accidens. Per se moveri dicitur, quando solus, et sine motu locali corporis mutat præsentiam, ac locum, ut quando Angelus descendit a cœlo in terram, nullum secum corpus deferendo. Per accidens autem dicitur moveri, quando movetur in corpore assumpto ad motum ejus, vel quoties movetur in aliquo corpore, movendo simul ipsum tanquam adæquatum locum. Dicit ergo hæc opinio, quando Angelus per se movetur, tunc per aliquid intrinsecum sibi inhærens moveri, quod postea probavimus. Quando vero Angelus movetur per accidens, non moveri per aliquid sibi intrinsecum, et inhærens, sed per denominationem a motu corporis, in quo movetur. Probatur, quia etiam corpora quæ per accidens moventur, solum denominatur moveri a motu alterius : nam si in se motum reciperint, proprie per se moverentur, ergo multo magis id dicendum est de Angelo seu spiritu.

5. *Tertia sententia Vasquii triplici propositione continetur.* — Utramque ex his sententiis ex parte sequitur Vasquez, et ex parte ab utraque differt, et aliquid proprium addit, quo novum dicendi modum conficit, quem tribus propositionibus declarat. Prima est, quando Angelus per se movetur, sine motu corporis in quo est, aliquam intrinsecam mutationem necessario in Angelo fieri. Secunda est, illam mutationem per se, ac formaliter non esse mutationem localem, seu motum localem Angeli non consistere in illa mutatione, sed in extrinseca denominatione distantiæ a punctis fixis. Ac subinde terminum motus localis Angeli non esse aliquid intrinsecum in Angelo, sed distantiam illam. Tertia est, quando Angelus movetur per accidens ad motum corporis, nullam intrinsecam mutationem fieri in Angelo. Fundamentum totius sententiæ est, quia putat Angelum esse in loco per intrinsecum modum unionis ejusdem Angeli ad corpus, ut prius idem auctor dixerat. Hic autem addere videtur, hunc modum non constituere Angelum in loco formaliter, quia formalis locus includit immobilitatem secundum distantiam a punctis fixis, juxta doctrinam Aristotelis 4 Physicorum, hic autem modus non fundat distantiam, nec per se, et intrinsece illam infert, quamvis necessarium sit, ut Angelus denominetur distans, vel propinquus extrinsece a corpore, cui unitur.

6. *Probat Vasquez suam primam propositionem. — Probat secundam. — Probat tertiam. — Quarta propositio addita ad tres præcedentes.—Probatur.*—Ex hoc ergo fundamento facile probantur omnes partes illius opinionis. Prima quidem, quia non potest Angelus solus sine corpore mutare locum, quin dissolvat unionem cum corpore, a quo recedit, et efficiat aliam cum corpore, ad quod accedit, vel cum medio, per quod continue transeat : sed modus ille est intrinsecus Angelo ; ergo illa etiam mutatio sit intrinsece in illo. Secunda propositio probatur, quia illa unio non est fundamentum distantiæ a punctis fixis; ergo per se, ac formaliter non pertinet ad termi-

num motus localis; ergo non consistit formaliter motus localis Angeli in mutatione illius modi unionis; ergo consistit in mutatione illius denominationis extrinsece distantiæ a punctis fixis, quæ in Angelo ex unione ad corpus resultat; ergo formalitas motus localis Angeli consistit in variatione illius denominationis : ac subinde solum est denominatio extrinseca. Atque hinc facile probatur tertia propositio, quia quando Angelus movetur ad motum corporis, non mutat unionem ad corpus ; ergo nulla mutatio intrinseca tunc in Angelo fit; ergo solum per denominationem extrinsecam loco movetur, nimirum a motu corporis, a quo illa denominatio in ipsum resultat. Confirmantur hæc omnia exemplis animæ informantis corpus, et corporis Domini existentis modo spirituali sub speciebus panis. Nam quando homo movetur localiter, anima solum movetur per denominationem extrinsecam a motu corporis, quia non est per se distans, vel propinqua punctis fixis, neque potest peculiarem modum Ubi, vel distantiæ in seipsa acquirere. Alias non per se accidens, sed per se moveretur, imo neque moveretur ab eo, qui movet corpus, sed ab illo, qui eam conservat corpori præsentem. Simili modo corpus Christi sub speciebus, quia solum movetur ad motum specierum, formaliter etiam, eodemque modo movetur per denominationem extrinsecam. Nam si proprio intrinseco motu movetur, certe non per accidens, sed per se movetur, ac subinde non ex vi motus specierum, neque ab eo, qui species movet, sed ab ipsomet Christo, qui juxta legem a se præscriptam, vult comitari species, quocumque ferantur. Possumus huic sententiæ quartum pronuntiatum addere, quo magis declaretur : nimirum, posse Angelum mutare uniones ad diversa corpora, et non moveri localiter. Patet ex fundamento illius sententiæ. Nimirum si dum Angelus est unitus corpori hic existenti, corpus illud incipiat mutare locum, et Angelus relinquat unionem cum illo, et similem efficiat cum alio ibidem succedente : nam tunc Angelus mutat unionem, et consequenter intrinsece mutatur, et tamen localiter non movetur, quia non mutat distantiam a punctis. Ex quo optime confirmatur, primum et tertium dictum hujus sententiæ, et secundum facilius intelligitur.

7. *Vera et communis sententia cum suis auctoribus proponitur.* — Nihilominus communis sententia est Angelum mutare locum formaliter, et proprie sumptum, prout est terminus motus localis, per mutationem intrinsecam in ipso receptam, et non aliter, sive per se solus moveatur, sive in corpore assumpto, vel aliter moto, vel a se, vel ab alio feratur. Hæc sententia, ut opinor, est communis scholasticorum. Et imprimis illam tenet Scotus, in 2, dist. q. 9 et 10. Quamvis enim in propriis terminis quæstionem non tractet, nihilominus in toto discursu id manifeste supponit, ponendo in Angelo potentiam receptivam motus, et docendo agere in seipso, cum se movet. Et cum Angelus movetur in corpore assumpto, expresse dicit, motum Angeli esse distinctum a motu corporis. Et idem ibi tenet Lychetus, q. 9. Ubi parum a principio expressius dicit quod Angelus cum in corpore assumpto movetur, ultra motionem per se corporis, habet aliam motionem, qua per se movetur. Allegat etiam Scotum in 4, dist. 10, q. 3, vel potius 6, ubi docet, corpus Christi in Eucharistia moveri proprio motu, quando cum speciebus defertur. Et ibidem ait, quod si Angelus sit in lapide, qui movet lapidem, non movebit Angelum per accidens, sed si Angelus vult semper esse præsens lapidi, oportere ut propria voluntate, et actione se moveat, ut lapidem comitetur. Idem addit Lychetus ex mente Scoti, ubi Angelicum esse in ipso Angelo, et secundum illum affici, imo et quodammodo perfici, quando movetur. Et similiter in q. 10, dicit, Angelum cum se movet, in seipsum agere. Citatur etiam in q. 5, quod ibi referat sententiam Gregorii, et quod ejus argumenta solvat, sed ibi nihil invenio. Ex professo vero tractat quæstionem Herrera, in 2, dist. 7, disp. 2 et 3, ubi hanc partem sequitur, tanquam sententiam Scoti.

8. *Accedunt alii Gabriel.*—Neque mihi dubium est, quin in eodem sensu loquatur Gabriel, in eadem dist. 2, q. 3, tribuens motum Angelo, quamvis non tam expresse id declaret: nam sine unione ad corpus, et sine operatione circa illud, tribui Angelo proprium motum. Et in secunda conclusione, dicit, Angelum non solum ad motum corporis, sed per se immediate, et absque alicujus corporis mutatione posse localiter moveri. Et eodem modo loquitur Ocham, quodl. 1, q. 5, ubi in 6, addit posse Angelum in vacuo moveri. Et eodem modo citari potest pro hac sententia Richardi, in 1, dist. 37, art. 1, q. 1, ubi ait, Angelum esse mutabilem de loco ad locum, eo modo, quo sibi convenit esse in loco, ipse autem posuerat Angelum in loco per solam præsentiam, ex quo necessario sequitur, ut non sit mobilis, nisi per aliquam mutationem ipsi inhærentem. Et ideo

postea dicit, simul esse in potentia activa, et passiva ad motum, et idem repetit in solutionibus argumentorum. Et præsertim ad 5, dicit, quod licet imperfectum sit illud, cujus motus est actus, Angelus subjectus est huic impefectioni. Et idem sentit Bonaventura, ibi art. 1, q. 1. Imo et D. Thomas ibi q. 4, art. 1, ad. 1, dicit dictam propositionem Aristotelis 3, Physicæ, text. 9. *Quod motus est actus imperfecti*, habere locum in Angelo etiam beato, quamvis ipse mutationis in intrinsecæ ibi non meminit: certum est autem, Aristotelem in illa propositione loqui de subjecto motus. Denique idem sentit Alexander, in 2 p, q. 33, si in membro primo simul cum 3, attente legatur. Et ex modernis, sequitur Malonius, in 2, d. 8, disp. 14, juncta 15, et Pesantius, 2. p, q. 53, a. 1, disp. 3, ubi citat Scotum, et dicit multos alios idem sequi, et ibi Cumelius consentit.

CAPUT XIII.

ANGELUM NON MOVERI PER SE, NISI PER MUTATIONEM, ET DENOMINATIONEM INTRINSECAM.

1. *Prima conclusio.—Unde habeatur.—Probatur, primo ex motu corporum.*—Quoniam solam sententiam ultimam, et communem, veram judicamus, duas ejus partes distincte confirmabimus. In præsenti ergo dicimus, Angelum per se moverit intrinsece, id est, motu sibi inhærente. Ad quam assertionem probandam novis fundamen non indigemus præter illud quod supra positis tum est de Ubi intrinseco angelico. Solum possumus hic addere, et ex philosophia supponere, motum corporis esse subjective in ipso corpore, quod movetur. Quæc nunc est communis philosophorum, et theologorum sententia. Quam in hac parte videtur sequi Vasquez, 1 p, q. 29, c. 3, et disp. 188, c. 7. Estque aperta sententia Aristotelis, l. 3, Physicæ, c. 3, initio dicentis: *Perspicuum est motum esse in eo quod movetur*. Quod etiam habet 9 Metaphysicæ, text. 9. Hinc ergo possumus argumentari primo, quia in hoc eadem est ratio de Angelo et de corpore. Probatur: nam idem motus localis corporis est in mobili, qui per illum acquirit Ubi, quod est modus intrinsecus ipsius corporis, quatenus hoc, vel illud spatium occupat, ut in Metaphysica ostensum est. Et manifeste patet, quia non est relatio, quia ad relationem non est per se motus: neque est superficies, extrinseca continens, quia illa non est de necessitate motus localis corporis, ut patet de ultima sphæra, juxta sententiam Aristotelis, quæ possibilis erat, sicut etiam est possibilis motus corporis in vacuo: ergo nihil est, quod per motum localem corpus possit acquirere, nisi intrinsecum Ubi. Unde concluditur, sicut Ubi est in ipso corpore subjective, ita etiam motum localem in ipso esse, quia motus eodem in subjecto est, in quo est terminus, quia nihil aliud est, quam ipse terminus in fieri. Et confirmatur, quia, ut corpus moveatur, nullo circumjacente, imo nec coexistente corpore indiget, sed solo motore: motus autem localis per se non est in motore, ut notum est. Est ergo in corpore quod movetur.

2. *Prædictus discursus applicatur motui Angeli.*—Hic autem discursus eamdem efficaciam, seu rationem habet in Angelo. Nam imprimis etiam Angelus, cum est in loco, habet suum intrinsecum Ubi, ut supra ostensum est, quod licet in sua qualicumque entitate differat ab Ubi corporis, quia illud spirituale est, hoc materiale, nihilominus, quoad rem præsentem spectat, in hoc cum illo convenit, quod est verus realis modus ex natura rei distinctus ab Angelo, et illam efficiens, et separabilis ab illo, ac proinde quod de novo acquiri, et amitti possit, quæ omnia in capite secundo probata sunt. Deinde hoc Ubi angelicum etiam est terminus per se, et proprius motus localis Angeli, ut eodem discursu cum proportione ostendi potest. Quia terminus illius motus non est corpus, vel superficies ejus simul existens cum Angelo in eadem distantia a punctis fixis, quia tale corpus, et talis superficies jam erant prius, quam ad illa Angelus applicetur; ergo non fiunt per motum localem Angeli; ergo non terminant illum. Deinde in ipso corpore, ad quod Angelus applicatur, non fit ex necessitate aliquid novum, quia maxime fieret motus localis ipsius corporis, hic autem necessarius non est, ut in superioribus est ostensum. Et quamvis esset, vel quando de facto sit, supponit præsentiam Angeli, non vero facit, ut etiam probatum est; ergo motus corporis non potest esse terminus motus, quo Angelus se applicat ad tale corpus. Præterquam quod motus unius nunquam esse potest primarius terminus, ac per se motus alterius. Atque hæc ratio non tantum probat terminum per se motus angelici, non esse aliquid in corpore, in quo finitur motus, sed etiam idem probat de quocumque corpore circumjacente, de spatio medio, ut applicando illam facile patebit.

3. *Progreditur idem discursus probando terminum motus angelici non posse esse unionem*

Angeli ad corpus. — *Probatur primo.* — *Secundo.* — *Tertio.* — Relinquitur ergo, terminum per se motus Angeli esse aliquid in ipso Angelo, nihil autem esse potest, nisi modus ille, quem Ubi appellamus. Probatur, quia non est modus unionis physicæ ad corpus; ergo est ille alius modus. Antecedens probatur primo, quia nullus est talis modus in Angelo, ut probatum est. Secundo, quia licet daretur illa unio, effectio illius non esset motus, vel mutatio localis, ut etiam adversarii fatentur. Et patet, quia Angelus in eodem loco manens, potest illam mutationem facere cum eisdem corporibus in eodem loco succedentibus; ergo signum est, illam mutationem non esse localem, ac proinde terminum ejus non esse terminum motus localis. Unde obiter sumitur tertia ratio contra illam unionem, seu modum ejus: nam sequitur dari in Angelis quamdam mutationem per se, quæ nec ad substantiam, neque ad quantitatem, neque ad qualitatem, neque ad Ubi terminetur, quod alienum est a doctrina Aristotelis, et philosophorum omnium. Præsertim cum etiam a sic opinantibus supponatur mutationem illam non terminari per se ad relationem. Quid ergo erit illud, ad quod terminatur talis mutatio. Nam dicere esse qualitatem incredibile est.

4. *Effugium refellitur.* — Dicetur fortasse esse solam unionem, quam non est necesse poni in aliquo prædicamento, nisi reductive. Sed contra, quia vel est sermo de illa unione in fieri, quæ vocatur unitio, et sic erit actio, vel passio, cum sit mutatio : vel est sermo de illa unione in facto esse, et sic ut possit ad aliquod prædicamentum reduci, oportet assignare terminum proprium, et adæquatum illius unitionis, ut ad ejus prædicamentum reducatur. Sicut unio animæ ad corpus reducitur ad prædicamentum substantiæ : et unio humanitatis ad Verbum substantialis est, alioqui nulla ratio talis reductionis cogitari potest. Quis est ergo terminus integer illius unionis ? Certe oporteret esse compositum ex Angelo, et corpore, quod sicut nullum est, sed tantum aggregatum quoddam duarum substantiarum, ita in nullo prædicamento per se collocatur; ergo illa unio ratione talis termini in nullo prædicamento collocatur; ergo neque potest esse per se sola terminus actionis : assignandum igitur est prædicamentum, ad quod tendat talis actio. Et hæc ratio maxime urget contra defensorem illius unionis, qui alias contendit, etiam in veris unionibus vel formæ cum materia, vel naturæ cum supposito distincto unionem non pertinere ad terminum formalem actionis. De quo alias.

5. *Quarto.* — Quarto licet hæc mutatio, et talis modus unionis intervenirent, nihilominus sæpe necessarium esset ante illam unionem præcedere motum localem Angeli, et terminum per se illius; ergo ille terminus est in Angelo aliquid distinctum ab illo modo unionis, sive vero, sive ficto. Antecedens patet, quia si Angelus existens in cœlo venit uniri meo corpori, necesse est, illum prius ad me localiter moveri, ut fiat propinquus mihi, quia ut fiat realis unio inter extrema existentia, quæ prius distabant, necesse est ut prius saltem natura fiant sibi propinqua, quam uniantur, quia non potest fieri realis unio inter distantia. Unde sicut actio non potest facere propinquitatem agentis ad passum, quia illam ut necessariam conditionem supponit, ita nec formalis unio facit propinquitatem localem unibilium, quia illam ut necessariam conditionem supponit. Et ob hanc causam necesse est, ut in dicto casu præcedat motus localis in Angelo, ergo ille motus non terminatur per se ad unionem, sed aliquid prævium ad unionem. Declaratur optime exemplo animæ Christi existentis in limbo Patrum. Nam ut iterum uniretur corpori, necessarium fuit prius moveri localiter ad sepulchrum, et ibi fieri præsentem corpori. Ibi ergo terminus per se illius motus localis non fuit unio ad corpus, tum quia illa unio fuit substantialis, quod de motu locali dici non potest. Tum quia potuisset ille motus localis terminari prius tempore, quam fieret unio, si Christus voluisset per suammet animam jam existentem in sepulchro successive disponere corpus prius tempore quam illi uniretur. Quidquid ergo sit de unione, necessarium est assignare tam in Angelo, quam in anima separata alium intrinsecum terminum motus localis prævium ad unionem.

6. *Quinto.* — *Sexto.* — Quinto est optima illa ratio, quod licet motus localis per se non tendat ad relationem, nihilominus intrinsecus terminus ejus talis esse debet, ut sit proximum fundamentum relationis distantiæ a punctis fixis vel actu, vel aptitudine, ut ex philosophia suppono, sed motus ille unionis non est fundamentum talis relationis, quia potest, servata illa unione ad corpus relatio distantiæ variari, ut etiam contraria opinio contendit; ergo non est intrinsecus terminus motus localis. Sexto tandem arguitur, quia motus localis Angeli per se ex natura sua est independens a corpore : nam ex se posset in vacuo fieri, vel intra

cœlum, si vacuum ibi esset, vel extra cœlum, si Deus permitteret (ut supra probatum est). At vero illa unio si esset illius terminus, essentialiter penderet a corpore; ergo non est per se terminus motus localis Angeli.

7. *Probatur jam consequentia facta in n. 3, quod dictus terminus motus si non est unio, sit Ubi.* — Prior vero consequentia, in qua, seclusa unione, inferebamus formalem terminum motus localis angelici esse ipsum Ubi intrinsecum Angeli. Probatur, quia ad relationem non est per se motus, et omnia quæ dici, vel cogitari possunt, exclusa sunt : ergo oportet, ut sit ipsum Ubi. Secundo declaratur, quia motus localis aliquid reale est, ergo est actio realis, ergo aliquid per illam fit, sed nihil aliud invenitur, quod per illam fieri possit, ut ex discursu facto patet. Tertio illud est per se terminus localis motus, ad quod tanquam ad fundamentum sequitur relatio distantiæ. Sed hujusmodi est intrinsecum Ubi in Angelo : ergo. In superioribus enim probatum est, Angelum capacem esse harum relationum propinquitatis, et indistantiæ intrinsece, et in seipso, et proximum earum fundamentum esse hoc Ubi, ergo illud est formalis terminus motus localis Angeli. Denique in unoquoque motu ille est intrinsecus terminus ejus, sine quo talis motus esse non potest, et omne id, sine quo talis motus esse potest, ad intrinsecum terminum per se non pertinet, sed tale est hoc Ubi, ut sine illius productione motus localis Angeli esse non possit. Imo etiam e contrario non potest illud Ubi per se fieri, id est, non concomitanter ad substantiam sine motu, vel mutatione locali : et aliunde probatum est posse motum localem Angeli fieri sine quacumque alia re, vel modo reali absoluto, sive in ipso Angelo, sive in quocumque alio; imo etiam sine relatione reali resultante, si terminus ejus realis desit. Ergo signum est, illud Ubi esse formalem, ac primarium terminum talis motus.

8. *Præsentis capitis intentum concluditur ac probatur.* —Et hinc tandem assertionem intentam concludimus. Quia si terminus motus est intrinsece afficiens aliquod subjectum, etiam motus per se tendens ad talem terminum idem subjectum intrinsece afficiet. Sed illud Ubi, quod est terminus motus localis Angeli, substantiam ejus intrinsece afficit, et denominat, ut in capite secundo probatum est, ergo etiam motus ad illud Ubi Angelum intrinsece afficit et denominat. Consequentia est optima, et major est naturaliter evidens : primo, quia motus realiter est idem cum intrinseco termino, et ideo in eodem subjecto esse necesse est, sicut fieri, et factum esse. Secundo, quia nullum aliud subjectum talis motus assignari potest. Aut enim est corpus aliquod, vel alius Angelus : hoc posterius cogitari non potest, primum autem satis in superioribus exclusum est : tum quia potest fieri hic motus sine ullis corporibus : tum etiam, quia cum fit intra corpora, potest fieri sine ulla motione alicujus corporis, ergo non potest inhærere nisi in ipso Angelo, qui movetur. Tertio ex generali ratione motus videtur sane hoc sufficienter concludi. Nam motus, teste Aristotele in locis supra citatis, est actus mobilis, id est, actuans, et afficiens ipsum mobile, et ideo dicit esse *actum entis in potentia*, utique passiva : sed in motu Angeli, ipse Angelus est in mobile; ergo motus est actus ejus, ipsi inhærens.

9. *Confirmatur et declaratur.* —Et declaratur in hunc modum, quia variatio prædicatorum, etiam per contradictoria, si sit per denominationem extrinsecam, non infert mutabilitatem in re sic denominata, nec imperfectionem, quæ veram potentialitatem includat, ac proinde non sufficit, ut talis res vere mutari dicatur. Hoc patet in Deo, qui nunc dicitur esse in aliqua re, nunc non esse : et nihilominus neque mutabilitatem, nec imperfectionem, vel potentialitatem, aut mutationem inde licet colligere in Deo, quia per solam denominationem extrinsecam de Deo illa dicuntur ; ergo signum est, rerum mutationem dicere aliquid intrinsecum rei, quæ mutatur, et ideo potentialitatem, ac veram mutabilitatem supponere. Sed Angelus cum movetur localiter, vere movetur, et illa denominatio supponit in Angelo imperfectionem, limitationem, et potentialitatem, ratione cujus mutabilis vere, ac proprie dicitur, ergo illa denominatio, qua Angelus moveri dicitur, non est tantum extrinseca : ergo intrinseca; ergo per aliquid existens in ipso Angelo, quod esse non potest, nisi localis motus. Denique ille motus quid spirituale est; ergo in subjecto spirituali; ergo in ipso Angelo, qui movetur. Consequentiæ sunt claræ, et antecedens probatur, quia motus, et terminus ejusdem ordinis sunt, sed terminus ipsius motus, scilicet angelicum Ubi, est quid spirituale; ergo et motus.

CAPUT XIV.

ANGELUM NON MOVERI PER ACCIDENS, NISI MOTU SIBI INHÆRENTI.

1. *Tripliciter potest aliquid moveri per accidens.* — *Probatur veritas in titulo posita, sive Angelus moveatur in corpore assumpto, sive in non assumpto.*—Hæc est altera pars communis sententiæ propositæ in cap. 12, n. 7. Dicimus enim, Angelum, licet cum corpore assumpto, vel moto, per accidens moveri videatur, nihilominus recipere in se proprium spiritualem motum, a quo moveri intrinsece denominetur. Et ne subsit æquivocatio in illis verbis, *moveri per accidens*, adverto, tribus modis posse dici aliquid moveri per accidens. Primo solum concomitanter. Secundo efficienter, ut quia trahitur ad motum alterius. Tertio formaliter, ut quando aliquid denominatur moveri ad motum alterius, ut totum dicitur per accidens moveri, mota una parte tantum. Dicimus ergo, Angelum non moveri per accidens tertio modo, imo nec forte secundo, sed tantum primo. Et imprimis probatur moveri illo primo modo : nam inde facile probabuntur reliqua. Quando ergo Angelus movetur in corpore assumpto, ipse effective movet ipsum corpus, et ut ab illo non separetur, movet seipsum simul cum ipso; ergo solum potest dici moveri per accidens, quia concomitanter simul cum corpore movetur, vel quia non propter se, sed propter corpus movetur. Idemque est, quoties Angelus movet corpus immediate per seipsum, et non per solum impetum impressum movet corpus ad locum distantem a priori loco, unde incepit motus : nam tunc necesse est, ut cum ipso corpore Angelus feratur, ut semper corpus moveri possit.

2. *Progreditur inchoata probatio.* — In his autem casibus non potest dici Angelus moveri per accidens ab aliquo efficiente motum in alio, et quasi concomitanter trahente Angelum, quia ibi nullum est aliud movens præter ipsum Angelum, qui non minus immediate movet seipsum, quam corpus, imo eo immediatius movet seipsum, quo magis est sibi conjunctus, quam corpori. Dicetur fortasse, Angelum directe, et per se solum applicare vim suam motivam corpori, et ita in solo corpore per se efficere motum, et ex vi illius actionis Angelum trahi ad motum corporis. Sicut anima nostra movendo suum corpus, quasi uno impetu consequenter movet seipsam. Sed hoc imprimis non recte dicitur, quia non potest hoc modo trahi unum ad motum alterius, nisi illa duo, quæ moventur, sint ita unita, et conjuncta, aut unum intra aliud ita contentum, ut ex vi talis unionis unum secum trahat alium, vel ex motione unius alteri imprimatur impetus, quo impellatur : neutrum autem istorum habet locum in corpore, et Angelo. Non primum, quia Angelus non continetur intra corpus : ita ut ab illo circumscribatur, vel ita ut non possit corpus per illum penetrare (ut ita dicam) et e contrario. Neque etiam inter Angelum, et corpus est ulla physica unio, sed solum immediata præsentia secundum ubi, quæ non sufficit, ut ad motionem corporis Angelus trahatur. Alias quicumque motus corpus moveret, etiam Angelum moveret, etiamsi ipse nollet se movere, neque sequi corpus, quod incredibile est. Neque etiam secundum habet locum in Angelo, quia non potest corpus motum imprimere impetum in Angelo, tum quia corpus non potest agere in spiritum, ille autem impetus debet fieri in Angelo, et consequenter spirituale aliquid esse : tum etiam, quia corpus non imprimit impetum nisi per contactum, quem forte in spiritum habere non potest.

3. *Evasio.* — *Evertitur.* — Atque hæc ratio judicio meo convincit, non præsupposita physica unione Angeli ad corpus. At vero qui hujusmodi unionem admittunt, consequenter dicunt, moveri Angelum ex vi motus corporis, et consequenter concedunt, quicumque potens fuerit movere corpus, etiamsi Angelus nolit, vel resistat, consequenter etiam movere Angelum : quia illa physica unio non potest dissolvi per solum motum localem corporis. Et afferunt exempla de motu corporis Christi in Eucharistia ad motum specierum, et de motu animæ nostræ ad motum corporis. Sed hæc sententia falso nititur fundamento, ut visum est. Et hæc, quæ consequenter dicuntur, positionem illam minus probabilem ostendunt. Et præterea etiam data, seu concessa illa unione, cum illa non transcendat localem unionem ut sic dicam, non apparet unde sit adeo firma, et per motum corporis non dissolvatur, supponendo, Angelum nolle se movere, neque speciali actione moveri ab eo, qui corpus movet. Deinde exemplum de Eucharistia, prout affertur, falsum etiam supponit, nimirum, esse propriam, et formalem unionem physicam inter corpus Christi, et accidentia panis. Probabile autem est esse inter illa unionem effectivam, seu, quod perinde est, accidentia panis

effective continere intra se corpus Christi : et inde fieri, ut motis speciebus, consequenter moveatur corpus Christi, non tamen sine efficientia specierum circa corpus, quasi trahendo illud ad se, ut instrumentum divinæ virtutis, ut in suo loco dixi. Hoc autem de corpore circa Angelum in ipso existente dici non potest. Exemplum autem de anima longe dissimile est : nam anima est unita corpori substantialiter, quæ unio per solum motum localem non dissolvitur, et ideo necesse est, ut moto corpore feratur anima. Imo, si proprie loquamur, dum anima est in corpore, non solum corpus, sed totum compositum movetur, et ad motum totius moventur partes. Quis autem dicat ex Angelo, et corpore vere componi unum tantum physicum, quod primo, ut sic dicam, et adæquate moveatur, et ad ejus motum Angelus feratur.

4. *Probatur ulterius, ac primo inductione.* —*Id patet in cœlorum motu.* — Addo vero ulterius, etiamsi daremus Angelum quoad efficientiam ex parte motoris illo modo moveri, nihilominus non moveri formaliter per solam extrinsecam denominationem, nec sine motu ipsi inhærente. Et per hoc simul excludimus tertium modum, quo aliquid dici potest moveri per accidens, scilicet formaliter, et per solum motum alterius : Et probatur primo inductione : nam quoties unum corpus movetur hoc modo efficienter ad motum alterius, in se recipit proprium motum, a priori motu corporis per se primo moti derivatum. Sic inferiores cœli, licet quodammodo moveantur per accidens ad motum primi mobilis, et rapti ab illo : nihilominus in se proprios motus recipiunt. Ut, verbi gratia, cœlum Solis propriam circulationem efficit quotidie distinctam a propria conversione primi mobilis : tum quia distinctum Ubi intrinsecum secundum omnes partes suas successive mutat : tum etiam quia diurnus motus Solis minus velox est, quam motus primi mobilis, quia in tempore æquali brevius iter peragit. Sic etiam qui movetur per accidens ad motum navis, vel currus, per intrinsecum motum proprium suum locum successive mutat. Quod patet, quia continue proprium Ubi perdit, et acquirit mutando etiam distantiam, et propinquitatem ad terminos fixos. Quæ ratio in omni simili motu corporis locum habet.

5. *Et in motu Christi ad motum specierum.* — *Et in motu animæ ad motum corporis animati.* — Idem judico de motu corporis Domini in Eucharistia, scilicet, quando hostia elevatur, aut ad domum aliam defertur, non in solis speciebus, sed etiam in ipsomet corpore Christi fieri aliquam mutationem ipsi inhærentem, et intrinsece ipsum denominantem, quæ non potest esse nisi localis. Probatur, quia per talem motum fit corpus Christi magis distans, vel propinquum a punctis fixis, et ab aliis corporibus mundi. Item ratione hujus mutationis vere dicitur corpus Christi intra domum, vel intra corpus hominis induci per hujusmodi localem motum. Et alia multa in confirmationem hujus exempli adduxi in tom. 3, tertiæ partis, disp. 47, sect. 4, ubi sententiam illam communem esse theologorum ostendi. Idemque de sententia divi Thomæ declaravi in Comment., art. 7, quæst. 76. Idem de motu animæ ad motum hominis censeo : quia eædem rationes in ea locum habent, quia licet non mutet unionem ad corpus, quia hæc non pendet ex loco, nec mutet propinquitatem ad suum corpus (hanc enim ab unione distinguo, ut supra declaravi) ad id tamen necessarium est, ut anima cum corpore deseratur. Quia si corpus ad alium locum transferretur, et anima non simul transiret, propinquitas, et præsentia intima inter corpus et animam tolleretur, et consequenter dissolveretur unio; ergo licet anima dicatur moveri per accidens, quia movetur, ut pars ad motum totius, nihilominus ipsa anima in se suam partialem mutationem recipit. Præterea partes integrantes, manus, pes, etc., dicuntur moveri per accidens ad motum totius. et nihilominus unaquæque suum partialem motum in se recipit : quia unaquæque habet suum partiale Ubi, ratione cujus, etiam variam distantiam, vel propinquitatem habet ad terminos fixos. Cur ergo non idem dicetur de anima? Nam quod sit spiritualis, nihil obstat, quia sicut homo constat corpore et spiritu : ita mutatio localis ejus potest ex spirituali, et corporali mutatione componi. Neque etiam obstare potest, quod anima sit pars essentialis, quia in eadem subest eadem ratio : nam etiam anima mutat suum partiale Ubi, et propinquitatem, ac distantiam, quam habet ad terminos fixos.

6. *Declaratur item aliis exemplis.* — Et declaratur exemplis, quia beata Virgo, cum assumpta fuit ad cœlum in corpore et anima, non minus vere, ac proprie, et intrinsece acquisivit realem præsentiam in cœlo secundum animam quam secundum corpus : et secundum animam non minus vere, ac proprie, quam aliæ animæ separatæ. Idemque cum proportione est de Dathan et Abiron, si in corpore et

anima in inferno demersi sunt : quia animæ eorum non minus proprie, et intrinsece mutatæ sint in infernum, quam si separatæ a corporibus illuc deferrentur. Ex quibus concludi potest universalis ratio, quia anima separata, cum de uno loco in aliud transfertur, in se intrinsece mutatur aliquo modo secundum præsentiam substantialem, quam formaliter habet in hoc, vel illo spatio in ordine ad punctos fixos : neque in tali anima fingi potest unio physica ad alia corpora (si cum fundamento loquendum sit) ut secundum illam fiat mutatio, sed fit præcise in Ubi, et consequenter in præsentia ad tale, vel tale corpus; ergo idem dicendum est de anima conjuncta, quia etiam in illo statu vere transfertur de loco ad locum, et mutat præsentiam, et intrinsecum Ubi, quod est fundamentum relationis distantiæ, etc. Nam hæc omnia non impediuntur propter conjunctionem ad corpus : sed differentia solum est, quod anima conjuncta movetur cum toto composito, et ideo dicitur per accidens moveri : separata vero movetur sola, et ideo magis per se mota denominatur.

7. *Secundo probatur applicando rationes de Angelo solitarie moto.*—Denique rationes factæ de motu Angeli, quando solus movetur, fere eodem modo applicari possunt ad Angelum, qui in corpore movetur, vel potius se simul cum corpore movet. Quia non minus proprie dicitur tunc Angelus mutari, ut, verbi gratia, Gabriel Angelus dicitur ingressus ad Virginem in corpore assumpto, quam spiritus mali dicantur ingredi corpora obsessorum. Et quando Angelus ferebat Habacuc Prophetam non minus se movebat in impetu spiritus sui, quam Prophetam moveret : imo quodammodo prius, et magis per seipsum movebat, sicut homo deferens vas aquæ in manu seipsum prius movet, quam vas : in utroque vero est suus intrinsecus motus. Idem ergo est in dicto exemplo de motu Angeli et Prophetæ : et consequenter idem erit in quocumque motu Angeli cum corpore assumpto, vel moto ab ipso.

8. *Tertio probatur urgenti ratione.* — Nam revera modus mutationis, et motionis ex parte Angeli idem semper est, licet quoad nos propter quamdam repræsentationem hominis, vel alterius animalis videatur magis per accidens moveri, quando alia corpora movet. Nam, ut dixi, efficientia, et mutatio passiva ejusdem rationis in Angelo est, quia eodem modo mutat suam præsentiam substantialem, applicando suam substantiam ad diversa spatia : et consequenter acquirendo diversa Ubi intrinseca, et relationes distantiæ, et propinquitatis in se variando. Quapropter illud *per accidens*, nunquam potest esse tale, ut formaliter sit per alienum motum, vel per solam denominationem extrinsecam : nam (præter rationes factas) etiam alia supra tacta hic urget, quia est contra rationem hujus denominationis, quæ est mutari, quod sit tantum extrinseca, id est, a forma existente in distincto supposito : nam si mutatio non afficit subjectum, revera non mutat illud. Dico autem *in dicto supposito*, quia quando totum dicitur mutari ad motum partis, ipsum suppositum est subjectum talis motus, quamvis non adæquati, seu per se primi, sed in parte sibi unita, et ideo potest totum a tali motu denominari. At vero corpus semper est distinctum suppositum ab Angelo, et ideo hic modus extrinsecæ denominationis non habet locum in Angelo nunquam enim potest Angelus vere, ac proprie a solo motu corporis motus, seu mutatus formaliter denominari.

CAPUT XV.

FUNDAMENTIS ALIARUM OPINIONUM SATISFIT.

1. *Ad fundamentum primæ opinionis Gregorii, in c. 12, n. 2.*—Atque hæc resolutio magis confirmabitur discurrendo breviter per alias opiniones, eisque satisfaciendo. In prima ergo opinione fundamentum Gregorii de motu corporum falsum est, ut ex philosophia suppono. Differentia autem ab Aristotele posita inter motum localem, et alios motus, solum est in hoc, quod per motum localem non acquiritur nova forma, quæ sit res distincta a subjecto mobili, et illud ad aliquam substantialem mutationem disponat, ut fit in alteratione, et suo modo in argumentatione, quæ sine alteratione, et partiali augmentatione non fit. Nihilominus tamen non excluditur, quin per motum localem aliquis modus in ipso mobili acquiratur, quem intrinsecum appellamus, quia ipsi inhæret : potest autem dici extrinsecus, quia valde accidentarius est, et in interna connaturali dispositione rem non immutat. Et ad rationem pro Gregorio factam non est alia responsio necessaria, quia proprium Ubi aliquid distinctum est a loco extrinseco, et ad illum per se tendit motus localis : consequenter vero ad extrinsecam superficiem continentem, si detur, nam intrinsece necessaria non est, ut declaravi.

2. *Ad fundamentum Ferrariensis in eodem c. 12, n. 3.*—Fundamentum vero aliorum auctorum illam opinionem sequentium ex eo sumptum, quod Angeli sunt in loco per operationem, a nobis non admittitur, et ideo omnes discursus in illo fundati eo ipso concidunt. Et præterea specialiter potest illud impugnari, quia, et potest operatio Angeli circa corpus successive variari, non mutato formali loco Angeli : et e contrario potest Angelus mutare locum non mutata operatione circa corpus. Ac denique sicut Angelus potest esse in loco sine operatione transeunte in corpus : ita absque illa potest locum mutare ; ergo ista omnia manifeste ostendunt formam illam, a qua Angelus moveri denominatur, non esse operationem ejus transeuntem in corpus. Consequentia per se patet ; totum vero antecedens exemplis facile ostenditur. Nam Angelus movens cœlum localiter manens immotus in eodem cœli situ continue illud movet, juxta probabiliorem sententiam, quam tradit divus Thomas, 1 part., quæst. 101, art. 3, ad 3, et quæstione 52, articulo 2, in corpore, et nihilominus continue applicat virtutem suam diversis partibus cœli in eodem situ sibi succedentibus. Et similiter Angelus existens in tota hac aula, et in ea immotus localiter perseverans, potest varias operationes in corporibus hic existentibus habere, nunc movendo aliquod corpus sursum, nunc deorsum. Exemplum secundæ partis esse potest in Angelo existente intra unum hominem, qui homo iter agat non ab Angelo motus, sed sua virtute gradiens, Angelo ipso comitante, et in eadem tentatione, verbi gratia, vel illuminatione, aut bona inspiratione illius perseverante. Tunc enim cum homine movetur, quia ab illo non separatur, nec movetur movendo hominem motu locali continuo, quia supponimus hominem movere seipsum, et nihilominus in eadem operatione in ipsum hominem perseverat excitando phantasmata, et commovendo humores, vel aliquid simile faciendo. Tertia vero pars antecedentis multis modis, et exemplis supra probata est. Quapropter videtur profecto evidens, operationem Angeli transeuntem in corpus non esse motum localem ejus. Multoque evidentius id est de actibus immanentibus, per quos Angelus ad extra operatur (quidquid Ferrariensis supra dicat). Tum quia rationes factæ eodem modo possunt ad actus immanentes applicari. Tum etiam quia actus immanens formaliter tantum est cognitio, vel volitio, quæ in eodem loco, et in diversis, vel eadem perseverare potest, vel mutari, quam mutationem vocavit Augustinus per tempus, non per loca. Unde etiam juxta nostram sententiam, quamvis Angelus se moveat per voluntatem, nihilominus non est ipsa volitio motus Angeli, sed est principium, vel effectio illius motus, qui transit (ut ita dicam) in substantiam Angeli, illamque immediate afficit.

3. *Ad fundamentum Arborei in eodem n. 3.*—Fundamentum autem Arborei, quod Angelus est indivisibilis, ab omnibus fere scholasticis solvitur ex distinctione supra dicta quod Angelus non est indivisibilis sicut punctum, habens positionem in continuo, sed indivisibilis substantialiter longe altiori modo, ratione cujus licet in se indivisibilis sit, et inextensus quantitative, potest esse in loco extenso, et divisibili. Unde sicut in loco extenso est indivisibiliter totus in toto, et totus in qualibet parte, ita etiam potest modo spirituali applicare substantiam suam ad aliud, et aliud Ubi, in qua applicatione motus localis Angeli consistit. An vero ista applicatio fieri possit cum successione continua, vel alio modo, et an Angelus in indivisibili puncto existens possit locum mutare, in sequentibus tractabitur. Ad locum Augustini, libro 8, Geneseos, dicentis, Deum movere Angelos per tempora tantum, corpora vero per tempora, et loca : communis responsio est, loqui Augustinum de motu locali materiali et corporeo. Estque consentanea menti Augustini, si ejus verba in initio capitis considerentur, ait enim : *Deus creavit omnia simul ex quibus currerent tempora, et implerentur loca, temporalibusque, ac localibus rerum motibus sæcula volverentur.* Loquitur ergo de illo motu locali, quo et loca replentur, et sæcula volvuntur, qui est materialis, et sensibilis motus. Unde in eo loco sub mutatione per tempus videtur Augustinus omnem motum Angeli spiritualem comprehendere. Adde vero possumus eumdem Augustinum, lib. 9 ejusdem operis, cap. 14, in fine, dicentem, *Angelos movere se per tempus et locum agilitate mirabili.*

4. *Ad ultimam partem secundæ sententiæ capitis illius 13, in num. 4.—Ad tertiam sententiam in cap. 12, num. 5.—Satisfit primæ ejus propositioni in num. 6.— Secunda vero propositio impugnatur primo.*—Ad eam partem secundæ sententiæ, quod Angeli, qui moventur per accidens, non habent locum sibi inhærentem, non est quod respondeamus : nam etiam exemplum, quod ex corporibus

adduxit, si servata proportione afferatur, falsum est, ut jam ostendi, et mox iterum dicam. Tertia vero opinio tota fundatur in illa physica unione, quam inter Angelum et corpus ponit, qua e medio sublata, ut a nobis jam rejecta est, alia responsio non est necessaria. Ad majorem tamen rei ostensionem de singulis ejus propositionibus pauca dicemus. Primam ergo propositionem libenter admittimus, non tamen ex illo fundamento, sed quia Angelus per se motus necessario mutat intrinsecum Ubi, qui est modus ejus, et ideo sine motu, seu mutatione in ipso facta, illum variare non potest. Secunda vero propositio illius sententiæ consequenter quidem posita est : sed duo falsa supponit ; unum est dari inter corpus, et Angelum unionem physicam abstrahentem a formali loco, id est, a fundamento distantiæ a punctis fixis, qualis inter animam et corpus reperitur. Alterum est, talem unionem, si esset, non necessario supponere præsentiam, seu indistantiam localem inter unibilia, cujus oppositum satis declaravimus, et probavimus.

5. *Impugnatur secundo.*—Tertio loco existimo etiam falsum, quod in illa propositione additur, quando Angelus per se movetur, motum ejus consistere in extrinseca denominatione distantiæ a punctis fixis. Primo, quia ostensum est in fine cap. 14, motum localem non posse consistere in extrinseca denominatione, quia denominatio non est actus ejus, qui denominatur. Unde non est actus mobilis, neque actus entis in potentia, prout, in potentia, sicut definitio motus postulat. Secundo quia illa pars supponit Angelum non esse vere, et ratione suæ intrinsecæ præsentiæ distantem ab aliis rebus, vel a punctis fixis, sed tantum per extrinsecam denominationem, quod falsum esse supra ostensum est. Et ut verum fatear, in universum intelligere non valeo, quomodo hæc denominatio propinquitatis, et distantiæ sit pure extrinseca, ita ut non supponat in re aliquid intrinsecum, in quo illa denominatio aliquo modo fundetur, præsertim in creaturis. Imo etiam Deus, licet extrinsece denominetur propinquus creaturæ in qua est: tamen non esset capax illius denominationis, nisi ratione suæ immensitatis esset intrinsece præsens omnibus corporibus, vel spatiis in quibus esse possunt. Unde e contrario non potest distans denominari, quia non potest ab illis spatiis abesse. Res vero creatæ cum habeant finitam præsentiam, si semel distent, et una earum immutata maneat, non potest altera fieri ei propinqua per solam extrinsecam denominationem. Et similiter non potest fieri distans ab aliis rebus, quibus antea erat propinqua, ipsis manentibus immotis, propter extrinsecam tantum denominationem aliunde sumptam. Quia idipsum, quod est extrinsecum fundamentum propinquitatis a terra, verbi gratia, est etiam fundamentum distantiæ a cœlo, a quo etiam terra distat.

6. *Impugnatur ultimo.*—Quarto loco falsum etiam censeo terminum motus localis Angeli esse relationem distantiæ, non quæ in ipso sit, sed quæ sit in corpore. Primo quidem, qui ad relationem non est per se motus. Secundo,quia illa relatio jam erat in corpore, terminus autem motus denuo fit. Dices, relatio quidem erat in corpore, sed non denominabat Angelum, nunc autem denominat : et hoc de novo fit : sed contra, quia hoc nihil est, neque in corpore, nec in Angelo. Item nova denominatio realis inter duas res creatas non insurgit sine mutatione reali in altera earum. Dices hic etiam supponi mutationem in Angelo per unionem, sed hoc jam refutatum est : tum quia si non est mutatio ad Ubi, neque ad qualitatem, neque ad quantitatem, nec substantiam, nihil est : tum etiam quia si est unio, non facit propinquitatem unibilium, sed ordine naturæ illam supponit.

7. *Tertia deinde propositio in n. illo sexto probata refellitur.*—Et hinc improbata etiam manet propositio tertia. Nam quæ diximus de motu inhærente Angelo, etiam cum dicitur per accidens moveri, æque procedunt, sive Angelus sit physice unitus corpori, sive non sit, ut exemplo animæ declaratum est. Unde nulla est illa consequentia, non mutat unionem ad corpus; ergo neque aliam mutationem intrinsecam patitur, quia conservata unione potest intrinsecum Ubi mutare. Et idem de anima dicimus. Et cum infertur : ergo non movetur per accidens, distinguitur consequens, non movetur formaliter per solum motum alienum, concedimus sequelam, et consequens, vel non movetur per accidens, id est, non movetur ad motum alterius, seu totius, negatur sequela : nam hic est unus ex præcipuis modis motus per accidens, teste Aristotele 5, Physicæ, cap. 1.

8. *Ad exempla ibidem adducta in confirmatione.*—*Item ad quartam propositionem additam.*—Et cum instatur, quia tunc non movetur ab eo, qui movet corpus. De anima respondeo negando sequelam, quia ex vi naturalis unionis cum corpore fertur cum illo, licet sine in-

trinseca mutatione locali, quasi partiali non feratur. Et idem est de motu corporis Christi in Eucharistia ut dictum est, licet unio ejus ad species supernaturalis sit, quod non refert. De Angelo vero concedo sequelam, et consequens non solum concessum, sed etiam probatum est, præsertim quando corpus non ab Angelo, sed ab alio movetur. Nam si idem Angelus sit motor corporis, jam ab eodem movebitur ipse, a quo movetur corpus: re tamen vera non movet seipsum per corpus, sed tantum concomitanter, ut declaravi. Et ideo illa denominatio mutationis per accidens, minus quidem propria est in Angelo, tamen partim ex reipsa, partim ex nostro modo concipiendi, et loquendi orta videtur. Denique quarta propositio, quam addidimus, optime sequitur ex fundamento illius sententiæ, et illo posito nullum inconveniens continet. Quia nos etiam concedimus posse Angelum mutare præsentiam ad varia corpora, non mutando intrinsecum Ubi. Sed hoc in nostra sententia facile intelligitur : quia illa variatio præsentiæ, fit per mutationem termini ejusdem præsentiæ, et ideo fieri potest per denominationem extrinsecam sine motu locali Angeli. At vero, posita unione, non potest in illa fieri variatio, quin fiat intrinseca mutatio in Angelo, quæ si non sit mutatio localis, intelligi non potest, quæ vel qualis sit.

CAPUT XVI.

UTRUM MOTUS ANGELI TANTUM INTER POSITIVOS TERMINOS, VEL ETIAM INTER PRIVATIVOS ESSE POSSIT.

1. *Tria genera motionum.—Ratio dubitandi pro parte negante.—Bassolis dictam partem negantem sequitur.*—Tria genera motionum distinxit Aristoteles, 5 Physicor., c. 1, quas his nominibus appellavit, *a subjecto in subjectum, a non subjecto in subjectum, et a subjecto in non subjectum.* Rejecta quarta combinatione ex utroque termino privativo tanquam inutili. Per *subjectum* autem intelligit terminum motus ad quem, et a quo, unde perinde est ac si diceret motum interdum esse amittendo unum terminum positivum, et acquirendo alium etiam positivum, interdum vero fieri tantum acquirendo, id est, a privatione ad habitum transeundo : interdum vero tantum amittendo, seu transeundo ab habitu ad privationem. Quæ tria genera mutationum licet in qualitate facile inveniantur : in motu tamen locali non videntur in corporibus reperiri· Semper enim inter positivos terminos videntur corpora localiter moveri, acquirendo scilicet unum locum, et amittendo alium, saltem secundum partes. Unde videtur colligi, idem esse dicendum de Angelis : quia nos non intelligimus motum Angeli, nisi ad instar motus corporis, ergo sicut in corpore non datur acquisitio loci sine amissione, nec amissio sine acquisitione : ita neque in Angelo. Atque ita sentit Bassolis in 2, dist. 2, q. 4, art. 1, in 2 arg., quo probat, Angelum esse non posse nisi in loco adæquato. Et idem dicere coguntur qui sententiam illam de necessitate existendi in loco adæquato defendunt. Quia si semper Angelus est in adæquato loco, non potest totum illum mutare, nisi alium adæquatum acquirat, neque partem ejus, quin æqualem partem alibi acquirat, alias non semper esset in loco adæquato. Et e contrario non potest aliquid novi loci acquirere, quin tantumdem prioris amittat, alias maneret in loco majori maximo, seu adæquato. Et confirmat hoc Bassolis quia mutatio deperditiva naturaliter non videtur per se fieri sine acquisitiva : quia generatio unius semper est corruptio alterius, qui ordo videtur ita naturalis, ut non possit immutari.

2. *Conclusio affirmans.— Probatur quoad primum modum movendi.*—Nihilominus dicendum est, Angelum posse moveri localiter omnibus illis tribus modis ab Aristotele positis. Hæc assertio infertur judicio meo evidenter ex fundamento præcedenti sententiæ contrario, scilicet Angelum esse posse in loco minori maximo. Primo enim manifestum est, posse Angelum existentem in loco adæquato velle mutare locum permanendo semper in loco adæquato, quia in hoc nulla repugnantia, imo neque difficultas involvitur. Tunc ergo necessario movetur inter positivos terminos, acquirendo, et amittendo locum, vel totum, vel partem ejus, juxta mutationis modum, vel continuum, vel discretum, si esse potest, quod in sequentibus videbimus. Et simili modo licet Angelus existat in loco adæquato, potest velle mutare locum non augendo, neque minuendo magnitudinem loci : et tunc etiam necesse est, ut inter terminos positivos moveatur. Nam si acquireret aliquid loci, nihil de priori amittendo, augeretur prior locus, et e contrario si aliquid de priori amitteret, et nihil novi acquireret, prior minueretur locus. His ergo modis est in potestate Angeli inter positivos terminos localiter moveri.

3. *Probatur quoad secundum et tertium mo-*

dum movendi. — Secundo declarantur alii duo modi ex dicto principio, ex quo clare inferuntur. Nam Angelus existens in loco adæquato, potest ad minorem locum se reducere, et non totum relinquere; ergo potest amittere aliquid loci, nihil acquirendo; ergo tunc fit mutatio localis in Angelo inter terminos privativos, ita ut terminus a quo, sit prior locus partialis, terminus autem ad quem, sit tantum privatio ejus. Dicunt aliqui non posse Angelum immediate minuere priorem locum: sed oportere, ut prius se transferat in alium locum, et postea ad prioris partem redeat. Sed, ut recte dixit Bassolis supra, ille circuitus frustra fingitur solum ad difficultatem fugiendam. Nam quando Angelus primo se transfert ad alium locum, vel ad æqualem, vel ad minorem, transfertur : si ad æqualem, eadem manet difficultas, quomodo postea ad minorem locum se transferat, si vero prior translatio fuit ad minorem locum, multo facilius potuit Angelus partem prioris loci retinere, et partem relinquere. Quod enim ille locus minor sit omnino distinctus a priori loco, vel quod sit pars ejus, impertinens omnino est. Et simili modo facile ostenditur, posse Angelum moveri a termino privativo ad positivum, acquirendo, scilicet, aliquid loci, et nihil amittendo. Nam si Angelus sit in loco inadæquato, potest moveri donec adæquatum locum acquirit, nihil de priori parte loci, cui præsens erat, relinquendo; ergo tunc est acquisitio loci partialis sine amissione. Antecedens probatur, quia partialis locus qui tunc acquiritur, potest esse simul cum priori loco inadæquato; ergo illi duo termini, seu partiales loci non habent inter se oppositionem, qua unus alium excludat; ergo in illo mutationis genere nulla repugnantia cogitari potest.

4. *Differentia inter corpus et spiritum in acquirendo, et amittendo locum.*—In hoc ergo necessario est constituenda differentia inter corpus, et spiritum. Et ratio differentiæ ex eodem fundamento reddenda est: nam corpus necessario semper est in loco adæquato quantitati, et extensioni suæ, et ideo neque potest perdere partem loci, nisi acquirendo æqualem, nec e converso. At vero Angelus, quia non coextenditur loco, sed totus in toto, et totus in qualibet parte, nec ex necessitate naturæ ad certum locum determinatur, sed per liberam voluntatem applicatur: ideo potest minuere locum, nihil acquirendo, et augere nihil amittendo, dum modo neque adæquatum locum excedat, nec omnem loci præsentiam relinquat. Posset quidem aliquid simile cogitari in corpore, quod per rarefactionem novam partem loci acquirit, et priorem locum non relinquit, et e contrario per condensationem partem loci amittit, et de novo nihil occupat.

5. *Differentia adhuc intercedit quando corpus rarescit aut densatur.* — Sed in hoc revera est diversa ratio, et modus valde distinctus. Nam imprimis mutationes illæ non sunt locales per se primo, sed sunt ad quasdam qualitates priores loco, quibus partes quantitatis ita disponuntur in ipso toto, ut inde necessario sequatur totum, ipsum majorem, vel minorem locum occupare, et ita mutationes illæ per se primo sunt inter terminos positivos a denso in rarum, vel e converso; in Angelo vero nulla talis mutatio præcedit, sed sola fit acquisitio, vel amissio partialis loci. Deinde additur etiam illam mutationem loci, quæ rarefactionem, vel condensationem comitatur, non fieri nisi inter terminos positivos. Nam in rarefactione partes, quæ locum novum acquirunt, antea existebant, et consequenter in loco erant, ergo illum per rarefactionem amittunt, et cum proportione idem in condensatione facile cogitari potest: nam partes, quæ a majori loco recedunt, non pereunt, ut supponimus, et consequenter in alium locum partialem transferuntur.

6. *Ad rationem dubitandi initio propositam.* —Et ita responsum est ad rationem dubitandi in principio positam, et ad fundamentum contrariæ sententiæ: nam oppositum statuimus. Ad ultimam vero confirmationem Bassolis, quod naturaliter non detur mutatio privativa, sine acquisitiva, quia generatio unius est corruptio alterius; respondemus hoc axioma non esse verum universaliter, nisi in generatione, et corruptione substantiali; in accidentali vero, quæ non fit inter propria contraria, sæpe deficere, ut patet in acquisitione, vel amissione luminis, et similibus.

CAPUT XVII.

OBJECTIONI OCCURRENDO, INCIDENS DUBIUM, AN UBI ANGELICUM OMNINO INDIVISIBILE SIT, EXPONITUR.

1. *Sitne divisibile ubi angelicum.—Objectio pro parte negante.* — Ex præcedentis capitis resolutione gravis difficultas oritur. Quia ex illa sequitur modum præsentiæ angelicæ esse divisibilem, et habere partes formaliter inter se distantes, quarum una respondeat uni parti

loci, et altera alteri. Consequens autem videtur valde absurdum, tum quia impossibile est in subjecto spirituali, et omnino indiviso esse accidens extensum in ordine ad locum, eique commensuratum, quia hoc est proprium accidentis corporei : tum etiam quia sequeretur Angelum non esse totum in toto, et totum in parte, sed habere partem in parte. Ad hanc difficultatem dixi prius in 3 tom. tertiæ partis, disp. 41, sect. 1, et postea in Metaphysica, disp. 51, num. 36, disp. 30, num. 49, 50 et 51, hunc modum Ubi angelici, licet ex parte subjecti indivisibilis sit, nihilominus per habitudinem ad spatium, seu locum extrinsecum esse divisibilem, et habere partes. Hæc vero sententia admiratione digna postea visa est, quia Angelis attribuit id, quod est proprium corporum, quod ex eo nobis provenire dicunt, quia loquentes de Angelis a conceptu rei materialis abstrahere non valemus. Quæ autem objiciuntur tantum ea sunt, quæ proponendo difficultatem insinuavimus.

2. *Vera resolutio bimembris. — Primum membrum.* — Nihilominus non erubesco confiteri mei ingenii tarditatem : nam suppositis nonnullis principiis, in quibus convenimus, intelligere non valeo, quomodo esse possit talis modus indivisibilis in ordine ad spatium, vel corpus, vel cur opposita divisibilitas repugnet spirituali accidenti in subjecto spirituali existenti. Priorem partem declaro : quia imprimis convenimus modum unionis animæ ad corpus esse spiritualem in ipsamet anima existentem. Deinde licet circa modum Angeli differamus circa differentiam ultimam ejus (ut sic dicam) scilicet an sit modus unionis, vel tantum modus ubicationis, seu substantialis præsentiæ, nihilominus convenimus esse modum spiritualem in ipsomet Angelo, quem unit, vel facit præsentem corpori extenso, et divisibili existentem. Item omnes dicimus, istum modum posse successive, et continue amitti, vel acquiri, ut infra videbimus. Ex his ergo mihi necessario sequi videtur modum illum habere partes, in quas potest dividi. Et quia idem judicium fertur de unione animæ rationalis, et unione, seu præsentia Angeli, declaratur prius in anima rationali, quæ nobis notior est.

3. *Et probatur specialiter de unione animæ.* — Unio ergo animæ rationalis ad corpus totum, et partes ejus, talis est, ut pars ejus possit amitti, et reliquum conservari ; ergo habet partes. Antecedens patet, quando manus a corpore abscinditur : nam anima desinit informare materiam manus, et in reliquo corpore unionem conservat. Responderi potest primo, sicut tunc non desinit esse simpliciter aliquid substantiæ animæ, sed tota, quæ erat in corpore integro, manet in corpore mutilo : ita nihil unionis per divisionem esse desisse, sed totam, quæ erat in toto cum illa parte, manere in toto absque parte illa. Sed hoc dici, aut intelligi nullo modo potest. Quia per illam separationem manus, aliqua realis mutatio in ipsa anima facta est, non in substantia ; ergo in modo unionis ejus ad corpus; ergo in illo modo aliquid deperditum, vel acquisitum est, quia in illo modo non potest esse alia varietas, vel mutatio.

4. *Aliorum evasio. — Impugnatur.* — Respondent ergo alii, amitti quidem tunc aliquid unionis : non tamen partem, sed totam, quia indivisibilis est, et consequenter in toto corpore amitti unionem priorem animæ ad omnes partes ejus : et in eodem instanti, aliam loco illius succedere, atque ita fieri, quoties anima desinit informare aliquam corporis partem, quam prius informabat, vel incipit informare, quam non informabat. Sed imprimis est per se incredibile, quia unio animæ ad corpus, non dissolvitur, nisi ablatis dispositionibus necessariis ad ejus conservationem : sed manus, verbi gratia, non est necessaria dispositio ad unionem cum reliquo corpore toto, ut constat. Et evidentius hoc cernitur in augmento : nam quando anima pueri incipit informare novam partem materiæ per augmentum, illa novitas non tollit a præexistentibus partibus dispositiones necessarias ad conservandam unionem cum anima ; quis ergo dissolvit, et mutat illam?

5. Deinde nunquam naturaliter contingit, ut in eodem instanti, in eodem subjecto, et secundum eamdem partem fiat mutatio in accidenti, vel modo intrinseco ab uno individuo in aliud ejusdem speciei, verbi gratia, quod hic numero calor in hoc instanti esse desinat in ligno, et alius numero distinctus in eodem instanti illi succedat, et in modo figuræ, sessionis, et similibus idem considerare licet. Unde si tota unio animæ ad corpus dissolveretur, non iterum re uniretur eadem anima, sed alia forma loco illius naturaliter succederet. Præsertim, quia vel nulla dari potest causa efficiens illam secundam unionem, vel si quæ est illa eadem non permitteret dissolvi priorem.

6. *Tertio probatur.* — Tertio valde urget, quia ex illa responsione sequeretur, non posse acquiri, vel amitti successive, et continue unionem animæ ad partem corporis : consequens

admitti non potest; ergo neque illa responsio. Consequentia clara est, et minorem supponimus ex materia physica de augmentatione. Nam sicut in aliis animalibus augmentatio continue fit, ita etiam in homine; ergo etiam substantialis nutritio, seu aggeneratio continua est, quia augmentum quantitatis non fit, nisi cum substantiali conversione alimenti in corpus aliti, quæ in homine fit, quando anima incipit informare materiam alimenti. Jam ergo probatur sequela, quia juxta dictam sententiam, eo ipso quod anima informat novam materiam, perit tota unio, quæ prius erat in corpore, quod augeri incipit, quia eo ipso quod augetur corpus, anima quasi extenditur ad informandam novam materiam, quæ extensio non fit sine mutatione in ipsa unione : sed quoties mutatur aliquid in unione, mutatur tota unio, juxta prædictam sententiam; ergo augmentatio in homine semper fit per desitionem totalem unius unionis indivisibilis, et acquisitionem alterius.

7. *Progreditur proxima tertia probatio.* — *Rejicitur.* — *Evasio.* — At vero mutatio integra indivisibilium unionum non potest esse continua; ergo neque augmentatio poterit esse continua. Probatur minor, quia unio illa est indivisibilis, ut supponitur; ergo tota simul perditur, vel acquiritur, ergo illa mutatio unionum in instanti fit, ergo non potest continue fieri una immediate post aliam, ac proinde neque continue. Probatur consequentia, primo quia non datur instantia immediata, ergo si una mutatio unionum fit in instanti, immediate post illud non fiet alia; ergo necesse est interponi tempus, in quo cesset augmentatio, seu aggeneratio. Quia si quis dicat post mutationem indivisibilium unionum in uno instanti factam posse fieri aliam in tempore immediate sequenti, licet in se fiat tota simul; contra hoc objici potest, quia inde sequitur unionem factam in præcedenti instanti tantum per illud durare, et consequenter in eodem instanti incipere per primum sui esse, et desinere per ultimum sui esse : unde ulterius sequitur aliam unionem indivisibilem simul totam incipere per ultimum non esse. Hæc autem sunt absurda; ergo illud dici non potest. Dices, hoc argumentum ad hominem fieri posse contra eos, qui dicunt illum modum inceptionis, et desitionis rei indivisibilis esse omnino impossibilem. In nostra vero sententia, cum non dubitamus illum modum esse possibilem, in actibusque mentis sæpe contingere, minime argumentum concludere.

8. *Impugnatur.* — Nihilominus tamen in subjecta materia putamus concludere, non posse illum modum mutationum contingere in motu continuo, sed tantum inter mutationes indivisibiles, et quasi discretas. Et declaratur in hunc modum, quia posita illa secunda mutatione, quæ dicitur incipere per ultimum non esse nostri temporis, per illam incipiet in tempore immediato post instans aliqua unio indivisibilis tota simul, vel, quod idem est, incipiet coexistendo tempori immediato post instans; ergo necesse est ut talis unio per aliquod tempus duret; ergo pro illo tempore cessat augmentatio. Illud autem tempus necessario erit determinatum, nam erit clausum inter instans, quod fuit ultimum non esse talis unionis, et instans aliquod desitionis ejus, et inceptionis alterius, et ita fiet augmentatio per plures mutationes indivisibiles in se, quarum aliqua, vel aliquæ, per moram temporis durent, in qua cesset continua mutatio, et augmentatio.

9. *Urgetur prima impugnatio.* — Præterea est hoc necessario dicendum, quia alias infinitæ uniones totales, et divisibiles intra quodlibet breve tempus mutarentur. Probatur sequela, quia in quolibet signato instanti continui augmenti corpus est majus, quam antea erat, ergo et unio animæ est alia : sed ante quodlibet instans potest aliud signari; ergo ante quamlibet unionem, fuit alia, et sic procedetur in infinitum, sicut in instantibus. Cum ergo hoc repugnet, necessario dicendum est, in illa sententia, in homine augmentum non continue, sed per indivisibiles mutationes, et morulas fieri. Idemque cum proportione dicendum erit de diminutione. Ac denique dicendum erit, augmentationem, vel diminutionem nunquam incipere per ultimum non esse, nec per introductionem animæ successivam in partem indeterminatam materiæ, sed instanti intrinseco, et in aliqua determinata parte materiæ. Quia tunc incipit, quando fit nova unio tota simul, et in toto corpore, abjecta priori unione, non potest autem anima habere determinatam unionem, nisi ad determinatam materiam, nec informatio sic determinata potest incipere, nisi in instanti. Ergo necesse est augmentationem ita incipere, et cum eadem proportione progredi. Hæc autem omnia contra principia philosophica magis recepta existunt. Unio igitur animæ ad corpus ex parte corporis indivisibilis esse non potest.

10. *Quod a numero tertio, probatum est de unione animæ ostenditur jam in ubi angelico.*—

Hæc autem tam fuse declaravi, licet ad nos directe non pertineant, quia omnia cum proportione possunt ad modum angelicum applicari: sive dicatur unio, sive tantum ubi. Unde cum proportione argumentor, quia modus ille angelicus partim conservari potest, partim amitti, ut cum Angelus est unitus, seu præsens toti corpori, partem ejus retinet, et partem relinquit per mutationem localem, quam pure amissivam appellamus. Et e contrario unio, seu præsentia præexistens in parvo loco crescit, et extenditur ad majorem locum, ut in mutatione pure acquisitiva contingit. Hæc autem fieri non possunt per integram amissionem prioris modi indivisibilis, et acquisitionem alterius, quia talis mutatio necessario futura esset indivisibilis, seu tota simul. Unde ulterius fieret, motum localem Angeli non posse esse continuum, sicut de augmentatione dictum est, ut sub eadem forma argumentando unicuique facile patebit. Consequens autem falsum est, etiam judicio eorum, qui in præsenti puncto a nobis dissentiunt, ut postea ostendemus.

11. *Effugium præoccupatur.* — Nec etiam dici potest in hoc augmento, vel diminutione loci non fieri mutationem in modo ubicationis, vel unionis, sed eumdem, qui erat in parvo corpore, vel spatio, extendi ad majus sine additione, vel mutatione, seu transitu ab uno modo ad alium. Hoc enim repugnat, quia per hanc localem mutationem, aliqua intrinseca mutatio, vel acquisitiva, vel amissiva fit in Angelo, ut ostensum est, quia ibi fit mutatio realis, et non in alio nisi in Angelo. Quod etiam alii auctores fatentur, quando mutatio fit in modo unionis, quem ponunt, nam potest etiam fieri per modum augmentationis, et diminutionis unionis ad majus, vel minus corpus: tum autem illa mutatio non fit in substantia Angeli, quasi minuendo, vel augendo illam, ut per se notum est; ergo fit illo modo unionis, vel præsentiæ. Sed non fit in toto modo amittendo totum præexistentem, et alium novum integrum acquirendo; ergo fit partim acquirendo, vel amittendo.

12. Sed forte quis cogitet posse fieri hanc mutationem per additionem alterius modi, conservando priorem præexistentem, et modificando illum. Sed hoc non minus repugnat, tum quia non datur modus alterius modi in eodem genere: alioquin idem Ubi, per aliud Ubi alicubi constitueretur, et sic procederetur in infinitum: tum etiam, quia vel ille n[illegible]us modus esset indivisibilis, et sic redeunt eadem argumenta, et incommoda, si vero esset divisibilis, quamvis spiritualis, idem dici potest de primo, ac proinde in illo sistendum est.

13. *Ostenditur jam secundum membrum resolutionis datæ in numero tertio.* — Superest, ut alterum, quod proposuimus, ostendamus: nimirum, non repugnare spirituali modo esse aliqualiter divisibilem. Nam imprimis non omnis compositio, et divisio repugnat accidenti spirituali. Quia intensio et remissio non est sine aliqua compositione ex gradibus, qui reipsa inter se distinguuntur, cum intensionem unus alteri addatur et per remissionem unus ab aliis separetur. Item in habitibus multi ponunt extensionem in ordine ad objecta secundum quam habitus est divisibilis, et augmentabilis per realem compositionem ex gradibus extensionis in reipsa distinctis. Imo pater Vasquez fatetur, hunc modum esse divisibilem ad instar habitus, quem dicit habere divisionem cum ad plures conclusiones extenditur, addit vero hanc esse extensionem virtualem. Sed hic terminus obscurus mihi est. Nam si solum significet non esse extensionem quantitativam, verum est quod intendimus: si vero significetur hanc extensionem non esse per formalem compositionem entitatum, vel modorum quasi partialium, intra ipsam distinctarum, id non potest dici consequenter. Quia ille habitus formaliter (ut sic dicam) divisibilis est, quia de facto dividitur secundum extensionem ad objecta, idemque de Ubi angelico per ordinem ad spatium in præcedenti puncto demonstratum est: non potest autem fieri divisio, seu separatio realis, nisi ubi est formalis compositio, et distinctio actualis in re.

14. *Adversariorum responsio.* — *Refellitur.* —Sed dicetur fortasse, non repugnare quidem accidenti spirituali esse formaliter compositum ex modis, seu entitatibus partialibus in re ipsa distinctis: repugnare autem partes componentes illum modum, ita esse distinctas, ut in re ipsa una distet localiter ab alia. Nam in hoc genere compositionis invenitur formalis extensio quantitativa, et ita extensio habitus dicitur virtualis, ut distinguatur ab hac extensione formali. Nam licet habitus inclinet ad conclusiones distinctas, et quoad hoc dicatur habere extensionem, nihilominus in se est, quasi indivisibiliter unitus, et totus in eodem subjecto indivisibili, et ubicumque est totum subjectum, est etiam totus habitus. Nos autem de modo unionis, vel præsentiæ dicimus ita esse totum in anima, vel Angelo, ut non sit

totus, ubicumque est totus Angelus, vel tota anima.

15. Sed quamvis hic modus extensionis singularis sit in his modis spiritualis unionis, vel præsentiæ ad corpus, seu extensum spatium, nihilominus non repugnat modo spirituali. Probatur primo ex dictis, quia tota anima est in digito, verbi gratia, et tamen non est ibi tota unio animæ ad corpus, ut patet, quia ablato digito destruitur tota unio animæ ad materiam ejus, et non destruitur hæc unio ad reliquas corporis partes, ut ostensum est. Secundo declaratur, quia si supponamus Angelum esse simul in duobus locis discretis inadæquatis (quod juxta opinionem probabilem, etiam naturaliter fieri potest, supernaturaliter vero sine ulla dubitatione). Hoc ergo posito, Angelus in illis duobus locis haberet duos modos unionis realiter distinctos et loco distantes, et quamvis uterque esset in toto Angelo, non tamen uterque esset ubicumque est totus Angelus: nam licet alia accidentia absoluta a loco sint ubicumque est Angelus, nihilominus modus unionis, seu Ubi non posset in utroque loco multiplicari propter intrinsecam determinationem, quam habent ad tale spatium, vel ad tale corpus, ad quod fit unio. Sicut ergo in locis discontinuis non repugnat hæc distinctio, et quasi extensio inter modos existentes in eodem subjecto spirituali, ita non est cur repugnet similis modus extensionis in similibus locis inadæquatis continuis: nam est ejusdem rationis, et eo minor, quo illa loca inter se minus dissita sunt.

16. Et explicatur in mysterio Eucharistiæ, cum quo admittitur æquiparatio. Nam corpus Domini existens sub diversis speciebus in diversis templis, plures etiam modos præsentiæ, vel unionum ad species (si talis unio admittatur) habet sub distinctis speciebus et in distinctis locis. Quis enim dicat habere corpus Christi eamdem numero præsentiam in omnibus locis mundi, ubi est sacramentaliter, vel eamdem numero unionem ad omnes hostias in tota Ecclesia consecratas. Illud enim valde absurdum est, et multis modis posset impugnari. Sed non immoror, quia est alterius negotii, et quia neminem credo id esse dicturum. Igitur quamvis corpus Christi sit sub speciebus modo indivisibili et quasi angelico: nihilominus sub distinctis hostiis distinctas habet uniones, et quam habet in uno loco, non habet in alio, licet utraque in se indivisibiliter habeat. Ergo eadem ratione existens sub integra hostia potest habere distinctas partiales uniones, seu præsentias ad distinctas partes hostiæ: quamvis totus Christus sit sub qualibet parte, est enim eadem ratio, ut jam declaravi.

17. *Ad motiva contraria in num. 1.—Interest inter extensionem corpoream et spiritalem.* — Neque contra hoc obstant motiva prioris sententiæ. Nam imprimis non sequitur, Angelum non esse totum in qualibet parte loci, sicut si esset in pluribus locis, non sequitur non esse totum in quolibet illorum. Quia ut multiplicentur loca, non oportet multiplicari substantiam, quæ in pluribus locis collocatur, nec in partes dividi, etiamsi modi præsentiæ, vel unionis distinguantur et multiplicentur, idem ergo est cum proportione in locis partialibus. Deinde isti modi quamvis habeant extensionem discretam, ut sic dicam, in locis discontinuis et distantibus, vel quasi continuam in loco etiam continuo, nihilominus longe diversæ rationis est ab extensione quantitativa, quia hæc fit per extensionem partium subjecti, illa vero minime, sed per replicationem, ita dicam, totius subjecti in diversis locis partialibus aut totalibus. Ideoque quantitativa extensio proprie dicitur esse per commensurationem ad locum, hæc vero non habet propriam commensurationem, sed alium superiorem modum coexistentiæ. Denique (quod notandum est) extensio quantitativa oritur ex peculiari repugnantia, quam partes ejus habent respectu ejusdem spatii. At vero extensio unionis, vel spiritualis præsentiæ non oritur, nisi ex peculiari unionis dependentia a corpore, ad quod fit unio, et a partibus ejus, vel ex peculiari habitudine, seu determinatione, quam habet modus præsentiæ, seu ubi ad spatium, ratione cujus est fundamentum relationis distantiæ, vel propinquitatis a punctis fixis.

18. *Cur substantia animæ necessario sit tota in toto corpore, non sic ejus unio, sed pars in parte.* — In quo est imprimis notanda differentia inter substantiam animæ, et unionem ejus ad corpus, quæ a priori confirmat, et dicta omnia declarat. Nam substantia animæ non pendet in fieri, vel esse a corpore, vel partibus ejus, unio autem ita pendet a corpore, ut sine illo fieri, vel conservari non possit. Hinc ergo fit, ut anima sit tota in toto, et tota in qualibet parte, unio vero non possit esse tota in qualibet parte, quia non potest tota dependere a singulis partibus totaliter, et ideo in ipsa unione multiplicantur partes, quia prout est in singulis partibus, ab illis specialiter pendet. Unde sicut non repugnat modum illum esse spiritualem ratione subjecti, et nihilominus

dependere in fieri, et esse a corpore, et partibus ejus : ita non repugnat esse spiritualem, et habere illam quasi extensionem, seu partium multiplicationem, quæ nascitur quasi ex individuatione partiali sumpta ex ordine ad subjectum, quæ distinctio evidentius cerneretur, si eadem anima partibus discontinuis unita conservaretur, ut in mysterio Eucharistiæ declaravi, supposita formali unione inter corpus, et species. Et idem necessario sequitur in Angelo si supponatur habere formalem unionem ad corpus. Nam consequenter dicendum est (ut ab aliis revera dicitur) modum illum essentialiter pendere a corpore, ac proinde non posse esse sine corpore, et necessario mutari, quando unio cum uno corpore dissolvitur, et cum alio inchoatur. Unde fit ut cum eadem proportione a singulis partibus corporis pendeat, non tamen tota a singulis, sed secundum partes.

19. *Idem procedit in angelico Ubi respectu loci divisibilis.* — In modo autem præsentiæ angelicæ licet idem cum proportione inveniatur, non provenit ex propria dependentia, quia revera non pendet a corpore, vel spatio reali : nam sine illo esse potest, ut supra dixi. Sed oritur ex intrinseca proprietate illius Ubi, quod intrinsece determinatur ad certum spatium, ratione cujus, et intrinsece est immutabile secundum locum, et est fundamentum certum relationis distantiæ, vel propinquitatis inter terminos fixos, et ex utroque habet, ut licet amitti possit, et acquiri, non tamen a loco in locum transferri. Hinc ergo fit, ut Angelus existens in corpore divisibili, et in singulis ejus partibus, necessario habeat distantiam partialem præsentiam in singulis partibus, quia in singulis habet immobilem præsentiam, et distinctum modum propinquitatis, et indistantiæ ; quia ergo substantia Angeli de se abstrahit ab his respectibus, potest optime tota esse in spatio, seu loco extenso, vel tota in singulis partibus, præsentia vero ipsa, cum fundet hujusmodi respectus, et dictam determinationem intrinsece includat, non potest tota esse in toto, et in singulis partibus. Et ideo necessario secundum partes extendenda, seu multiplicanda est, sicut de unione diximus. Et ita objectioni in principio positæ satisfactum est.

CAPUT XVIII.

UTRUM POSSIT ANGELUS TRANSIRE AB UNO LOCO AD DISTANTEM, SINE TRANSITU PER MEDIUM, ET PARS AFFIRMANS PROBABILITER DEFENDITUR.

1. *Prima opinio affirmans.* — Solet hæc quæstio confundi cum alia de motu discreto Angeli, an possit in instanti fieri : sed illa est distincta, ut videbimus, et ideo hanc præmittimus, quia ad aliam præparabit. Sensus ergo quæstionis est, an Angelus existens in uno loco, verbi gratia, in cœlo, possit immediate ad terram transire, non existendo in locis mediis, neque per illa transeundo. In quæstione igitur sic intellecta duæ sunt opiniones. Prima affirmat posse Angelum ita moveri. Hanc tradit D. Thomas ad. q. 53, a. 2, et sequuntur ibi Cajetanus, et plures moderni interpretes, et Capreolus, in 2, dist. 6, q. 1, a. 1, concl. 3, et ibi Hispalensis, q. 2, Ferrariensis, 3 contr. Gent., c. 101, Carthusianus, in 1, disp. 37, q. 4, et Hervæus, ibi, q. 1, a. 3, tr. de motu Angeli, q. 1, 3 et 4, et Marsilius, in 2 q. a. 2, concl. 1. Tribuitur etiam Gregorio, in 2, dist. 6, q. 3, a. 2, concl. 2. Sed ille solum affirmat de potentia absoluta ; de potentia autem naturali rem in dubio relinquit. Et similiter Henricus, q. 4, q. 17, dubitando procedit, et vix aliquid definit.

2. *Primum fundamentum triplicem habens sensum.* — *Primus sensus.* — *Rejicitur.* — Fundamenta hujus sententiæ esse possunt. Primum quia Angeli sunt in loco per operationem, vel applicationem virtutis, sed Angelus, qui erat in cœlo, potest pro sua libertate applicare suam virtutem ad terram, et in illa immediate operari nihil prius in toto medio operando ; ergo movebitur tunc ab extremo ad extremum sine transitu per medium. Sed hoc fundamentum plures potest habere sensus, quos oportet exponere : tum ut ejus efficacia, vel probabilitas percipiatur, tum ut disputatio univoce procedat. Primus ergo sensus est, ut Angelus dicatur esse in loco per operationem, non quia ejus substantia vere ibi sit vel esse incipiat, sed quia ejus effectus ibi est, ut ostenditur. Et hunc sensum sequitur Hervæus. Sed supponit fundamentum valde falsum, quod supra refutatum est : ex illo potius sequitur Angelum non moveri localiter, quam hoc, vel illo modo moveri.

3. *Secundus etiam improbatur.*—Secundus sensus est Angelum ita applicari ad locum per operationem, vel applicationem virtutis, ut revera ibi etiam substantia fiat præsens, ubi ope-

ratur, non posse tamen ita fieri præsentem, nisi operando, vel applicando virtutem suam. Et in hoc sensu bona fit illatio in dicta ratione, tamen vel falsum antecedens supponit, distinguendo applicationem virtutis a præsentia substantiali, quod falsum est, ut vidimus. Vel si applicatio virtutis non distinguatur ab applicatione substantiæ, quoad præsentiam, seu propinquitatem de se sufficientem ad immediate operandum alicubi, petitur principium in fundamento assumpto. Nam licet liberum sit Angelo operari in extremo, et non in medio, inde non sequitur illi esse liberum applicare suam substantiam ad corpus distans secundum præsentiam præviam, quam simul ad operationem ordinat, non applicando prius illam ad loca intermedia quoad præsentiam, substantialem sufficientem ad operationem, quamvis ad illam tunc non ordinetur.

4. *Tertius sensus expenditur.* — Tertius ergo sensus illius opinionis, et rationis esse potest, juxta modum alium explicandi sententiam illam, de existentia Angeli in loco per operationem, nimirum, ut non excludat, quin possit Angelus esse præsens, ubi non operatur, sed solum neget tunc esse ibi localiter tanquam in loco extrinseco. Et juxta hunc verborum sensum bene probat ratio posse transire Angelum ad locum distantem non existendo prius in medio localiter in dicta significatione hujus vocis. Verumtamen in hoc sensu solum differet hæc sententia in modo loquendi a secunda sententia statim tractanda. Et præterea modus ille loquendi a nobis rejectus est, ut modo loquendi Scripturæ, et Patrum, ac rationi minus consentaneus. Et ultra hoc, maxime animadvertere oportet quæstionem præcipuam, et quæ omnem vocum ambiguitatem excludit, esse, utrum Angelus existens in uno loco usque ad hoc instans, possit immediate post illud, utique secundum coexistentiam ad nostrum tempus esse in loco remoto, nullam moram in medio faciendo, neque simul in illo, et remoto loco existendo. In quo sensu improbabile erit juxta hanc tertiam explicationem ita immediate fieri transitum Angeli ad remotum locum, etiamsi una operatio dici possit alteri immediate succedere, non quia inter illas non mediet tempus, sed solum quia inter illas nulla operatio interponitur. Quocumque igitur modo illud fundamentum explicetur, dictam sententiam parum suadet.

5. *Secundum fundamentum.* — Secundum ergo fundamentum est juxta aliam sententiam, quæ dicit, Angelum esse in loco per modum unionis, quæ etiam dicit, sine illo non habere spiritum propinquitatem, aut distantiam, consequenter neque præsentiam ad corpus. Et præterea addit hanc unionem esse liberam Angelo, non solum ut cum hoc, vel illo corpore fiat, sed etiam ut cum nullo fiat. Ex quibus principiis optime sequitur Angelum posse mutari ab uno loco ad distantem, non existendo in medio ullo modo, quia potest relicta unione cum priori corpore velle se unire corpori distanti et non alteri; ergo tunc nullo modo erit prius in medio : quia neque localiter, cum illi non uniatur, neque præsentialiter (ut sic dicam), quia sine unione non est præsentia. Erit ergo transitus immediatus ab extremo ad extremum locum. Potest autem hoc juxta dictam opinionem intelligi duobus modis supra indicatis. Primo ut solum dicatur unus locus immediate succedere alteri, quia nullus locus interponitur, licet possit interponi tempus : secundo quia etiam secundum tempus nulla interposita mora ab uno loco fit immediatus transitus ad remotum. Prior modus ita explicatur, quia potest Angelus dissolvere unionem, et pro aliquo tempore nullibi constitui, et post aliquam moram uniri corpori remoto, et hic modus sequitur evidenter ex principiis illius sententiæ. Alter ergo modus erit, si dissoluta prima unione nolit Angelus esse nullibi, sed in primo non esse, verbi gratia, præcedentis unionis, velit efficere unionem cum corpore remoto, et quamvis hic modus non tam evidenter sequatur ex principiis illius opinionis, neque ab ejus auctore explicetur, videtur tamen intendi, et sufficienter inferri : tum ex eo quod esse nullibi per aliquam moram intermediam nihil confert ad transitum ab uno loco ad alium : tum quia effectio istorum modorum tota pendet ex libertate Angeli.

6. *Rejicitur propositum fundamentum.* — In hoc tamen fundamento licet illationes consequenter fiant, tamen male fundatæ sunt, quia principia sunt falsa, nimirum, quod talis unio detur, et quod sit necessaria ad localem præsentiam. Nam illud prius est falsum, et fortasse naturaliter impossibile. Hoc vero posterius est voluntarium, data etiam possibilitate unionis : quia nulla probabili ratione suadetur rem spiritualem, eo quod non sit extensa, non esse per se capacem præsentiæ, propinquitatis et distantiæ. Et contrarium probatur ad hominem, nam substantia spiritualis et inextensa, est capax unionis ad corpus extensum, quod majus est, cur non erit capax solius præsentiæ, et indistantiæ quod minus est? Et simpliciter

ostensum est hoc esse falsum, quia potius præsentia est necessaria ad unionem, et ordine naturæ est prior illa, et ideo non recte infertur, non posse esse sine illa, nam prius potest esse sine posteriori, nisi aliunde necessaria connexio ostendatur.

7. *Explicatur proxima rejectio.* — Explicatur in præsenti puncto : nam si Angelus vult in hoc instanti uniri tali corpori, necesse est ut prius natura, quam unionem efficiat, sit indistans a tali corpore, quia non potest agere in distans, et ideo præsentia est conditio prævia ad illam efficientiam. Dices cum Angelus efficit unionem, non efficere in corpore, sed in se. Sed hoc nihil obstat, tum quia ita agit in se, ut attingit etiam corpus, tum etiam quia forte ex parte corporis necessarius etiam erit modus unionis, quem oportebit fieri ab Angelo : tum præcipue, quia ille modus pendet in fieri, et esse a corpore, et consequenter ab illo debet aliquo modo causari : et ideo vel ex hoc capite propinquitas supponi debet. Unde aliud principium etiam involvit illa sententia, quod etiam, permissa unione, potest facile negari. Nam esto talis unio libere fiat, nulla ratione probatum est posse libere fieri ad corpus remotum, non attingendo proximum : nam licet fatear posse consequenter defendi, tamen nulla positiva ratione id suadetur. Et alioqui est contra rectum ordinem : nam actio non sequitur propinquitatem in agentibus creatis, sed illam supponit. Nec etiam satis probatur posse Angelum ab omni unione se absolvere : nam licet ei sit liberum huic, vel illi corpori determinate se unire, confuse posset esse necessarium alicui se unire, si unio ad præsentiam necessaria esset. Quia, supposita existentia Angeli intra mundum, intelligi non potest quin alicui corpori ejus præsens sit, ut supra dixi. Itaque fundamentum hoc, et ex falso principio procedit, et illo dato non ostendit potestatem in Angelo, sed ad summum defendit non repugnantiam ex parte effectus.

8. *Tertium fundamentum Marsilii.—Improbatur.* — Tertium fundamentum Marsilii est, quia Angelus potest se mutare ad libitum subito de loco ad locum, scilicet in instanti, ergo etiam potest se mutare de loco ad locum distantem sine transitu per medium. Consequentiam relinquit ut claram, quia si oporteret transire per medium, non posset in instanti pertingere ad extremum, quia supponitur, vel distantiam esse tantam, ut non possit Angelus simul esse in medio, et extremo, vel saltem de facto nolle in utroque loco simul esse. Antecedens vero probat, quia virtus motiva Angeli non habet resistentiam in actione; quia ipsum movet, ergo subito potest mutationem efficere, sicut in simili argumentatur de motu per vacuum philosophus in 4 Physicor. Sed hoc etiam fundamentum, vel petit principium, vel non recte infert. Nam illud antecedens, scilicet, Angelus potest se mutare subito de loco ad locum, sumi potest, vel indefinite ad aliquem locum, vel universaliter ad quemcumque locum. In priori sensu fortasse antecedens verum est, quia ad locum propinquum, et immediatum potest Angelus subito transire si velit, ut infra dicam. Sed in hoc sensu illatio non est bona, cum procedat ex puris particularibus. Si vero antecedens sumatur in sensu universali, petitur principium : nam in eo sumitur quod probandum esset, scilicet, Angelum posse subito mutari ad loca etiam distantia. Neque hoc recte probatur ratione illa de potentia agentis sine resistentia. Sicut nec ratio Aristotelis probat motum corporis per vacuum fieri in instanti, quia ipsa distantia, si mobile debet per illam transire, suo modo resistit.

9. *Quartum fundamentum probabile.*—Unica ergo probabilis ratio sententiam hanc suadere potest, nimirum, quia non repugnat, Angelum mutari ab uno loco ad alium extremum, non existendo in medio, ergo verisimile est, Angelum habere hanc potestatem supra seipsum. Antecedens videtur certum, quia saltem divina virtute nemo negat posse Deum ita mutare Angelum. Nam posset illum in locis distantibus simul constituere, dando illi distantem locum, et non auferendo priorem, ergo multo facilius poterit illum transferre ad locum distantem, non conservando priorem, minor enim repugnantia, vel difficultas in hoc apparet. Unde etiam in corporibus hoc admittunt theologi. Nam Durandus, in 4, dist. 44, quæst. 6, ad 3, putat illo modo exivisse Christum de utero Virginis, et ingressum fuisse ad discipulos januis clausis post resurrectionem, de quo alias. Ergo absolute ille effectus non repugnat, nec ex hoc capite erit impossibilis Angelo. Probatur ergo consequentia, tum quia ad illum effectum non est necessaria virtus infinita motiva, nec hoc potest aliquo modo probabiliter ostendi; ergo non est cur negetur Angelo, tum etiam quia in substantia spirituali non est ponenda tanta dependentia a præsentia in spatio continuo, quanta est in corporibus: tum denique quia hoc videtur consentaneum Patribus dicentibus, Angelos subito, ac summa celeritate posse, ubi voluerint, adesse.

CAPUT XIX.

NON POSSE ANGELUM TRANSIRE AD DISTANTEM LOCUM SINE TRANSITU PER MEDIUM, PROBABILIUS JUDICATUR.

1. *Superioris capitis pars negativa communior, et verior judicatur. — Primum fundamentum ex Ægidio et Scoto.* — In hoc puncto opinio, quæ negat posse Angelum transire ab extremo ad extremum, ac distantem sine transitu per medium, est communior inter antiquos theologos. Tenet eam Alensis, 2 p., q. 33, memb. 2, Bonaventura, in 1, dist. 37, 2 p. dist., art. 3, quæst. 2, et Albertus, ibi, art. 23, Richardus, art. 3, quæst. 2, Ægidius, in 2 p. dist., art. 2. Idem tenet Scotus, in 2, dist. 2, q. 12, et ibid., Gabriel, et indicat Henricus, quodl. 13, quæst 7. Fundatur hæc sententia primo ab Ægidio supra, quia cum Angelus sit pars universi, nunquam potest esse sine ordine in illo. Ergo neque potest moveri de loco ad locum, nisi servato ordine situum, seu locorum. Unde videtur Ægidius hoc revocare ad divinam ordinationem, seu institutionem universi. Cum enim ipse dixisset Angelum esse in loco per operationem, consequenter fatetur ex hac parte non repugnare Angelum pro sua libertate, et attenta sola particulari natura operari in extremo loco non operando in medio, et ideo ad ordinem universi recurrit. Sicut ex eodem fundamento dixit non posse Angelum ab omni operatione in corpus cessare. Et hoc fundamento utitur etiam Scotus, dicens a Deo esse hunc ordinem definitum.

2. *Infirmatur.* — Verumtamen hoc fundamentum infirmum est, quia si ex natura rei necessarium non est Angelum transire per medium ad extremum, gratis, et sine fundamento dicitur, Deum hunc ordinem instituisse et præscripsisse. Nam hæc institutio esset veluti quædam lex Dei positiva, ex libera ejus voluntate manans, de qua vel per revelationem, vel per effectus, seu experimento aliquo constare deberet. Neutrum autem cum fundamento dici potest; ergo illud fundamentum infirmum est, quia vel est voluntarium, vel principium petit. Minor quoad priorem partem de revelatione per se nota est : quoad alteram vero partem probatur, quia non solum possumus experiri in corporibus hunc necessarium ordinem transeundi ab extremo ad extremum per medium, illa vero necessitas non ex speciali lege Dei, sed ex intrinseca natura quantitatis provenit; ergo ex illa nec inferre possumus similem esse necessitatem in Angelo, nec etiam colligere possumus Deum instituisse, ut Angeli in suis motibus eumdem ordinem observent, quando per se, et sine corporibus assumptis corporibus mutantur, illi necessitati subjiciuntur, non ex lege Dei, sed ex necessitate intrinseca, supposita voluntate, qua se accommodant corporibus assumptis, ut cum illis quasi incedant. Hæc autem necessitas cessat, quando per se solum mutantur : et ideo tunc ex nullo effectu talis institutio colligi potest. Neque etiam ad ordinem universi talis institutio pertinet. Quæ namque perturbatio in ordine universi sequitur ex hoc, quod Angelus transeat a cœlo in terram, non existendo in medio? Aut enim consideratur ordo inter ipsa corpora, et hic nullo modo mutatur ex vi talis motus Angeli, vel consideratur inter ipsum Angelum, et corpora, et ad hunc ordinem non pertinet quod Angelus sit præsens huic corpori, vel illi quantum est ex vi ordinis universi, sed satis est, quod Angelus intra universum in aliquo determinato loco sit, quod semper observatur, etiamsi nunc sit Angelus in hoc loco, et immediate post in alio distante.

3. *Quo pacto alii idem fundamenti infirment. — Non tamen in eo placent.* — Imo aliqui addunt, nec hoc esse necessarium ex vi ordinis universi. Quia Angelus non habet ordinem situs, vel loci cum aliis partibus universi, sed tantum ordinem naturæ, perfectionis et ministerii, et ideo servare posset suum ordinem non solum transeundo ab extremo ad extremum sine medio, sed etiam in nullo corpore existendo. Sed hoc, ut supra dixi, non placet, quia præter ordinem naturæ, et perfectionis, est ordo præsentiæ, et indistantiæ Angelorum ab hoc mundo corporeo, quem a Deo esse institutum ex ipsa mundi creatione, et gubernatione intelligimus. Nam creavit Deus Angelos in cœlo, ut Sancti docent, et in tractatu sequenti videbimus, illisque ut ministris uti voluit ad mundi corporei gubernationem, et ideo eo ipso, quod dicuntur habere in hoc mundo ordinem ministerii, necessario sequitur, ut habeant etiam ordinem præsentiæ in hoc universo corporeo. Ut autem supra dixi, non potest intelligi quod Angelus habeat realem præsentiam in hoc universo, et non habeat illam in aliqua certa parte, aut puncto ejus, cum in toto eam habere non possit. Quia si in nulla ejus parte est, non magis dici potest in ipso esse, quam extra ipsum, præsertim cum nullibi esse dicatur. Et ideo qui dicunt, Angelum posse tran-

sire ab extremo ad extremum sine medio, semper intelligunt utrumque terminum esse intra universum, et ita ex tali transitu nullus ordo universi perturbatur.

4. *Secundum fundamentum Gabrielis.*— Secundo suaderi solet hæc opinio deducendo ab inconvenienti, ut Gabriel supra argumentatur, quia si Angelus transiret deserendo priorem locum, et immediate post acquirendo distantem, sequeretur dari duo instantia immediata, quod repugnat juxta philosophiam. Sequela probatur, quia si Angelus subito transit ad extremum locum, necesse est ut simul et sine successione relinquat terminum a quo, quia si successive illum relinqueret pro aliquo tempore, partim esset in termino a quo, et partim in termino ad quem, non existendo in medio, quod naturaliter fieri nequit : ergo necessario datur unum instans, in quo Angelus deserit priorem locum, sed immediate post datur instans, in quo alium locum acquirit; ergo dantur duo instantia immediata.

5. *Repellitur.* — Sed hæc etiam ratio parum cogit. Quia imprimis consequentia non est bona, quia non est necesse, ut sint duo instantia, sed potest esse unum, et idem acquisitionis, et amissionis utriusque loci : quamvis respectu unius sit intrinsecum quoad esse ejus, et respectu alterius extrinsecum : ut, verbi gratia, quod idem instans sit primum esse Angeli in termino ad quem, et primum non esse a termino a quo. Qui est modus non solum possibilis, sed etiam maxime usitatus in rebus permanentibus, quarum una incipit tota simul, et ad ejus inceptionem alia desinit. Quia licet illud primum non esse dicatur extrinsecum respectu existentiæ in priori loco, tamen respectu carentiæ ejus est intrinsecum. Et ideo potuit in illo instanti totus prior locus simul relinqui.

6. *Progreditur repulsio.* — Deinde addo etiam e contrario fieri posse, ut illud instans sit ultimum esse prioris loci, et ultimum non esse existentiæ in loco distanti, ita ut successive illum acquirat, licet alium totum simul relinquat. Quia cum Angelus non cogatur esse in determinato loco quoad parvitatem, potest a principio successive ingredi in talem locum, existendo prius in minori, et minori loco, relicto nihilominus simul toto termino a quo, quia totus est incompossibilis cum quocumque loco distante quamtumvis parvo, ut ratio supra facta probat. Unde ulterius dico posse concedi sequelam, intelligendo illam de instantibus angelicis, non de instantibus nostri temporis. Dico ergo posse Angelum perseverare in priori loco usque ad ultimum instans quietis in illo, etiamsi illud instans coexistat instanti nostri temporis, et nihilominus immediate potest acquirere indivisibiliter terminum ad quem, id est, totum simul sine successione, etiamsi sit locus extensus, et certæ magnitudinis, ac proinde etiam illum locum acquirere in alio instanti : hoc tamen instans erit angelicum, et non coexistet soli instanti nostri temporis, sed tempori quod immediate post instans sequitur. Nam hoc modo posse dari mutationem in Angelis, et immediatum ordinem inter instantia illorum, nunc ut omnino verum, supponimus ex dictis in Metaphysica et aliis locis, et ex dicendis in discursu hujus libri, et in libris sexto et septimo, magis constabit.

7. *Tertium fundamentum.* — *Probatur.* — Tertio suadetur hæc sententia, quia necessitas transeundi ab extremo ad extremum per medium non oritur præcise ex quantitate, vel ex modo existendi ejus in loco, sed ex præcisa ratione substantiæ, vel potius realis entitatis ; ergo eadem necessitas erit in Angelo. Consequentia satis clara videtur. Antecedens autem probatur : primo exemplis. Quia si substantia materialis conservaretur sine quantitate, nihilominus non posset transire ab extremo ad extremum, nisi per medium, et non ratione quantitatis, cum illa carere supponatur; ergo ratione suæ substantiæ. Et idem intelligeremus in albedine, si conservaretur separata, non solum a substantia, sed etiam a quantitate. Item corpus Christi Domini sacramentali modo existens, nunc non potest transferri ab extremo ad extremum, nisi per medium naturaliter loquendo, etiam supposito miraculo; ergo idem esset si absque speciebus cum eodem existendi modo conservaretur. Quia secundum se eamdem præsentiam, vel propinquitatem ad vicina corpora conservaret, et ideo eamdem necessitatem haberet transeundi per vicina corpora ad remota. Secundo probatur antecedens ratione, supposita nostra sententia, quod Angelus sit in loco ex vi suæ substantiæ radicaliter quamvis proxime adsit loco per modum præsentiæ. Nam hinc necessario sequi videtur, ut sicut non potest existere, quin in aliquo corpore, vel spatio determinatum Ubi habeat, ita non possit mutare Ubi, nisi transeundo prius propinquum spatium, quam remotum. Videtur enim esse in utroque æqualis ratio. Cur enim magis habet dependentiam seu necessitatem habendi præsentiam in aliquo corpore, vel spatio, quam

servandi ordinem, et quasi continuationem respectu spatii in mutatione loci?

8. *Proximum fundamentum probabilius cæteris, sed non satisfacit.* — Verumtamen licet hoc fundamentum probabilius sit cæteris, nihilominus non omnino concludit. Nam responderi potest necessitatem transeundi per medium oriri formaliter, ac præcise ex modo quantitati connaturali, existendi videlicet in loco per commensurationem ad illum, et secundum extensionem partium in ordine ad illum. Nam hinc provenit, ut corpus non possit naturaliter mutare locum, nisi successive prius deserendo unam partem loci, et postea aliam, et inde fit, ut non possit transire ad remotam, nisi per propinquam. In Angelo vero cessat hæc necessitas, quia non coextenditur loco, et ideo potest simul amittere totum locum etiam extensum, et adæquatum. Ac proinde non est cur habeat eamdem necessitatem transeundi per medium, quam habet corpus.

9. *Ut aliqui occurrant ad primum ejus exemplum in n.* 7.—Unde circa primum exemplum de substantia materiali conservata sine quantitate, aliqui non solum negant assumptum, scilicet posse transire ad extremum sine medio, verum etiam absolute negant posse secundum locum moveri. Quia in eo statu in nullo loco esse posset; ergo nec posset locum amittere, quem non haberet, quia ejus non est capax. Item quia in substantia illa sic existente, sicut non esset extensio partium, ita nec esset distantia, aut propinquitas, sine qua motus localis intelligi non potest. Idemque dicunt de corpore Christi si conservaretur cum modo existendi indivisibili sine unione ad species, vel dependentia ab illis: nam tunc nullibi etiam esset, nec propinquum, nec remotum, et ideo nullo modo posset locum mutare.

10. *Improbantur primo.*—Sed hæc doctrina repugnat principiis a nobis positis, semperque mihi displicuit, quia multa complectitur, vel ad eam sequuntur, quæ capere non possum, nec verisimilia mihi videntur. Primum est, non posse Deum movere localiter substantiam materialem nudam ab omni quantitate, cum possit substantiam spiritualem movere. Id autem sequi ex dicta opinione probatur, quia sine distantia, et acquisitione alicujus loci, seu Ubi implicat positivum motum localem fieri. Dicetur, posse a Deo uniri illam substantiam alicui corpori quanto, et extenso, et mediante illo posse talem substantiam movere per accidens, non autem per se. Sed hoc ipsum est incredibile, scilicet quod non possit Deus illam substantiam solam, per se movere, cum nulla repugnantia in hoc appareat, præterquam quod unio illa, vel saltem ejus necessitas ficta est, et intelligi, aut explicari non potest, et contra illa procedunt omnia, quæ de simili unione in substantia spirituali diximus.

11. *Improbantur secundo.—Adversariorum responsio ad proximam improbationem, non obstat.* — Unde etiam falsum est talem substantiam non esse capacem distantiæ, propinquitatis, et præsentiæ. Et præter supra dicta de spirituali substantia declaratur: quia posset Deus auferre quantitatem a substantia, et nullam aliam mutationem in ea facere, præterquam in effectu formali quantitatis, et in accidentibus inhærentibus illi; ergo ex vi ablationis quantitatis non auferret intrinsecam præsentiam, quam habet in illo spatio, quod prius per quantitatem replebat, et tunc alio corpore repleretur. Ergo maneret intime, et quasi penetrative ibidem cum tali corpore, et consequenter distans a punctis fixis. Cujus signum est, quia si postea Deus restitueret quantitatem illi substantiæ, inveniretur illa substantia præsens in eodem loco in quo antea erat; ergo signum est retinuisse eamdem substantialem præsentiam, et propinquitatem, ac distantiam in illa fundatam. Respondent assumptum esse incertum, quia pendet ex libera determinatione Dei. Nam quantitas non manat a substantia: quia nulla hoc ratione probatur, et ideo necessarium est, ut Deus restituendo quantitatem specialiter determinet locum, ubi vult substantiam illam constituere. Sed, esto non probetur efficaciter dimanatio quantitatis a substantia: minus profecto probatur non dimanare, ideoque difficile est in re tam obscura, et difficili ad intelligendum, ad rem tam incertam propriam sententiam limitare, præsertim cum tam commune sit proprias passiones ab essentia dimanare. Ac denique quidquid sit de illis opinionibus ex hypothesi argumentari possumus, quod si dimanat, in eodem loco constituetur. Verumtamen etiamsi fiat a solo Deo, argumentum probat non esse necessariam novam determinationem loci: nam possumus Deum nullam aliam mutationem fecisse in illa substantia præter ablationem quantitatis; ergo si postea tantum vellet restituere, quod abstulit, ex hoc præcise sequitur, ut illa substantia habeat, quidquid antea habebat, et consequenter eumdem locum.

12. *Idem judicatur de exemplo Eucharistiæ in eodem n.* 7.—Atque idem cum proportione dicimus in alio exemplo de corpore Domini:

nam incredibile nobis videtur, etiamsi Deus vellet conservare corpus Christi cum suo intrinseco modo sacramentali intra corpus hominis, qui illud recepit, post corruptas species non posse id facere, nisi uniendo novo modo physico corpus Christi ad corpus hominis, quod ex illa sententia sequitur. Imo etiam sequitur corruptis speciebus, et non facta nova unione, non posse de absoluta DEI potentia idem corpus Domini eodem modo indivisibiliter existens, permanere substantialiter præsens in Sacrario, vel in Ecclesia, vel in terra : imo neque in universo mundo. Quia juxta illam sententiam eo ipso quod aufertur unio ad species, esset nullibi; ergo non magis esset intra, quam extra mundum : cum autem in hoc nulla contradictio appareat, absurdum censeo divinæ omnipotentiæ hoc negare. Video responderi posse, juxta contrariam sententiam posse DEUM illa omnia facere uniendo corpus Christi ad aliud corpus in hoc, vel illo loco existens. Sed, ut supra dicebam, non minus inconveniens est alligare divinam potentiam ad hoc medium, ut omittam alia, quæ sæpe dicta sunt, quod talis unio, et gratis fingitur, et explicari non potest, et necessario supponit præsentiam priorem illa.

13. *Auctoris duplex responsio ad dicta exempla juxta sententiam capitis præcedentis.* — Quocirca defendendo priorem sententiam de transitu Angeli ab extremo ad extremum sine medio, duobus modis posset ad illa exempla responderi. Primo negando paritatem rationis, quia materialis substantia, etiam sublata quantitate, est inferioris ordinis, si ad spiritualem substantiam comparetur : nam etiam separata quantitate haberet partes entitativas, quas spiritualis substantia non habet, ideo ex natura sua postulat hunc modum mutandi locum transeundo per media. Et ideo licet hoc naturaliter illi conveniat media quantitate, nihilominus sublata quantitate non habet naturalem capacitatem ad alium modum transeundi sine medio. Idemque est cum proportione de corpore quanto, non existendo modo quantitativo, et de quacumque entitate materiali sine quantitate conservata. Secunda responsio est fortasse magis consequens, concedendo consequenter in illis casibus posse corpus transferri ab extremo ad extremum sine medio : est tamen discrimen, quod illa mutatio non posset esse ab intrinseco per naturalem virtutem activam animæ, etiamsi corpus esset vivum, quod probat ratio proxime facta in priori responsione. Imo etiam probat non posse tale corpus sic existens se movere localiter quocumque modo, quia naturalis virtus motiva animalis non operatur naturaliter, nisi per organa bene disposita ad efficiendum motum progressivum. Quæ ratio etiam probat tale corpus sic existens non posse naturaliter moveri ab alio corpore, quia non posset illi imprimere impetum : neque etiam virtus materialis naturaliter agere potest nisi in corpus extensum, ut alibi ostendi. Unde etiam de Angelo mihi dubium an posset movere virtute naturali tale corpus, quia in corpore tunc non esset naturalis potentia passiva ad motum. Si tamen posset illud naturaliter movere, probabile est posse etiam illud ad locum distantem transferre sine medio, quia ex parte subjecti non esset ad hoc major repugnantia, quam simpliciter ad motum. Unde multo probabilius est posse Deum id efficere sine novo miraculo supposito priori.

14. *Ad rationem in tertio fundamento additam in eodem n. 7, ut nonnulli respondeant.— Pesantius consentit.*—Ad rationem vero in illo tertio fundamento additam aliqui existimant ex eo quod Ubi Angeli sit immediate in substantia ejus, necessario sequi non posse Angelum transire ab extremo ad extremum sine medio. Et ita affirmat Malonius, in 2, dist. 7, disp. 16. Sequendo enim hanc posteriorem sententiam, solum eam probat, quia stante positione nostra de loco Angelorum non esset intelligibile, quomodo possent dicto modo moveri. Idem sentit Pesantius, dicta quæst. 53, art. 2, quia etiam ait illum modum transitus per mutationem localem omnino repugnare rationi motus, vel mutationis puræ localis. Unde inquit, quod licet Deus possit rem, quæ hic est in loco distanti, ponere sine transitu per medium, ut in mysterio Eucharistiæ facit, non tamen posset id facere per mutationem localem, sed per alium modum, quem non declarat, videtur tamen intelligere conversionem, vel reproductionem substantialem. Ratio ejus est, quia non potest concipi transitus sine medio ; indicans inter illa duo esse repugnantiam. Quam rationem exemplis declarat, quia non possunt concipi duo extrema, ut extrema sine intermedia quantitate, nec duo instantia terminativa sine intermedio tempore, nec ut aliquid transeat de præterito ad futurum, nisi per præsens.

15. *Impugnatur Pesantii ratio.*—Sed neutrum censeo verum, multo vero minus hoc posterius, quia in ordine ad potentiam Dei absolutam non video repugnantiam sufficien-

tem. Nam sententia Scoti, quod Christus incipiat esse in Eucharistia per actionem adductivam, hoc continet, et non censetur dicere aliquid impossibile. Et similiter sententia Durandi supra citata, esto de facto sit falsa, non est de re impossibile. Nam ut aliquid judicetur impossibile Deo, non satis est, quod a nobis ægre concipiatur, ut patet de penetratione corporum in eodem loco, vel de existentia ejusdem corporis in duobus, vel de existentia corporis quanti sine modo quantitatis, quæ sine dubio possibilia sunt, quamvis non minus difficilia nobis videantur. Deinde exempla parum probant, quia terminus a quo, et ad quem, non necessario sunt extrema alicujus successionis, vel extensionis continuæ, ut in aliis mutationibus manifestum est. Et in relatione distantiæ duo relata possunt dici duo extrema, tanquam relatio, et terminus, quamvis inter ea nulla continuitas, vel quantitas realis intercedat. Et ideo non est simile de extremis quantitatis continuæ cum illa reduplicatione, *ut extrema sunt*, quia in ea involvitur denominatio ab unione, seu actuali terminatione includente positionem in continuo. Et eodem modo peccat exemplum de instantibus terminativis, id est, actu terminantibus : nam si solum ponantur ut termini in potentia, facile possunt intelligi sine tali tempore intermedio. Sicut etiam in tertio exemplo optime potest eadem res esse præterita, et futura, et non esse in tempore intermedio. Neque etiam facienda est vis in voce *transitus*, quæ in rigore videtur significare existentiam rei transeuntis per loca interposita inter extrema transitus : quia non in hac significatione sumitur, cum dicitur Angelus transire ad extremum sine medio, sed solum ut dicit acquisitionem immediatam unius loci, relicto loco distante, quæ in suo conceptu non includit præsentiam in medio, imo illa excluditur per illam particulam, *sine medio*, et ideo non involvit in se repugnantiam, licet difficiliter concipiatur.

16. *Neque in auctoris de loco Angelorum Pesantius recte arguit.* — Unde etiam non video cur ex nostra sententia de loco Angelorum necessario sequatur naturalis impossibilitas in hoc genere mutationis respectu spiritualis substantiæ. Quia licet Angelus necessario sit alicubi, nihilominus determinatio ad hunc, vel illum locum est libera, et ex hac parte potest Angelus velle relicto loco, quem habet, applicare suam substantiam ad locum distantem, neque in hoc ostenditur impossibilitas locum ex hoc principio, quod non potest non applicare suam substantiam alicui loco. Quia ex illo non sequitur necessitas se applicandi prius ad vicinum locum, quam ad remotum, nec video medium in quo talis illatio efficaciter fundari possit. Quia Angelus non commensuratur loco, neque cogitur mutare illum successive sicut corpus, ex quibus conditionibus videtur oriri in corporibus necessitas transeundi per medium, et ideo fortasse in spirituali substantia non est talis necessitas, etiamsi altera necessitas existendi alicubi in ea inveniatur, vel saltem inter illa duo non est intrinseca connexio, aut certe non demonstratur. Et declaratur a simili : quia Angelum existere intra mundum, et non esse in aliquo determinato loco, seu alicubi secundum nostram sententiam, repugnantiam involvit, etiam in ordine ad absolutam Dei potentiam, et nihilominus mutari ab extremo ad extremum non repugnat in ordine ad potentiam Dei absolutam secundum communem sententiam, etiam illorum Theologorum, qui dicunt Angelum per suam substantiam esse in loco.

17. *Quartum fundamentum pro resolutione hujus capitis probabilius.* — Quocirca probabile hujus sententiæ fundamentum solum esse potest, quia in hoc genere mutationis, licet non inveniatur aperta repugnantia, difficillime a nobis percipitur, et ideo videtur superare modum agendi naturalem cujuscumque creaturæ, et consequenter non esse possibilem talem mutationem per potentiam Angeli naturalem. Et declaratur quia non omne id quod non implicat contradictionem circa locum Angeli, vel acquisitionem ejus, possibile creditur per naturalem potentiam Angeli. Nam esse simul in duobus locis discretis inadæquatis, et acquirere unum, retento alio, negamus esse possibile per potentiam Angeli naturalem, quamvis fateamur non implicare contradictionem. Ergo idem est verisimile in præsenti, quia non minus difficilis intelligitur a nobis hic transitus ad extremum, et non per medium, quam existentia in duobus locis remotis distantibus. Accedit præterea, quod si Angelus posset sic moveri ad locum remotum sine transitu per medium, posset simul mutationem facere ad quamcumque distantiam sine ullo termino, seu in infinitum, quod videtur superare virtutem potentiæ motivæ finitæ. Quapropter licet neutra sententia efficaciter probetur, et prior probabiliter defendi possit : nihilominus ergo huic posteriori sententiæ libentius adhæreo, quia et illius conjecturæ majorem verisimilitudinem præ se ferunt:et quia

melius intelligitur, et humana mens facilius in illa conquiescit.

CAPUT XX.

UTRUM ANGELUS MUTARE POSSIT LOCUM IN TEMPORE CONTINUO.

1. *Prima opinio tripartita negans.—Probat partem primam.* — Duæ, vel tres opiniones possunt in præsenti referri. Prima negans posse Angelum moveri motu successivo continuo, vel in instanti, sed tantum per motum discretum. Hanc opinionem tenet D. Thomas, in 1, dist. 37, q. 4, a. 3, quam ibi secuti sunt Hervæus, et Hibernicus ut referunt. Et prior pars negans motum continuum in Angelo suaderi potest, primo quia in omni motu continuo mobile partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem, priusquam ad ultimum terminum perveniat, teste Aristotele 6 Physicor., c. 4 et 10. Sed Angelus non potest esse partim in termino a quo, et partim in termino ad quem, quia non habet partes; ergo non potest continue moveri. Secundo urget magis hæc ratio, si Ubi Angelicum est indivisibile non solum ex parte subjecti, sed etiam per comparationem ad spatium, seu corpus in quo est, quia illo fundamento supposito, Ubi Angelicum non potest amitti, vel acquiri, nisi totum simul, quia hæc est natura rei indivisibilis. In mutatione autem indivisibili non potest esse continuitas. Tertio augetur difficultas, si Angelus in puncto indivisibili esse ponatur: quia tunc non magis posset continue moveri, quam ipsum punctum, sed punctum per se sumptum, seu separatum, non posset continue moveri, teste Aristotele, supra: ergo nec Angelus potest tunc continue moveri.

2. *Ejusdem sententiæ pars secunda.* — Alteram partem, quæ absolute negat posse Angeli motum fieri in instanti, docuit D. Thomas non solum in 2, sed etiam in 1 part., q. 53, art. 3. Quam ibi sequuntur Cajetanus, et plures ex recentioribus. Fundamentum est, quia Angelus quiescens in uno loco per aliquod tempus, necessario in illo quiescit usque ad instans terminativum illius temporis, quia quies desinit per ultimum sui esse, ut colligitur ex Aristotele, lib. 6, Physicor., cap. 3, text. 31, quatenus asserit illud quiescere, quod eodem modo se habet nunc ac prius, quod verificatur usque ad ultimum instans quietis. Ergo motus Angeli non potest esse in instanti Probatur consequentia, quia motus etiam in Angelo immediate succedit quieti: non potest autem instans immediate succedere instanti; ergo nec motus Angeli, cum immediate succedat quieti, potest esse in instanti. Confirmatur primo, quia de ratione motus est, ut id, quod movetur, aliter se habeat nunc quam prius: sed hoc non potest esse in instanti, ut per se patet; ergo. Secundo confirmat hoc D. Thomas, quia omnes mutationes instantaneæ sunt termini motus successivi: sicut generatio est terminus alterationis, illuminatio est terminus motus localis, sed mutatio loci in Angelo non est terminus alterius motus, sed per se fit; ergo non est mutatio instantanea, sed successiva.

3. *Denique pars tertia suadetur.* — Ex his duabus partibus concluditur tertia: nam Angelus mutat locum, et non in tempore continuo, nec in instanti; ergo in tempore discreto; ergo per motum discretum. Nam tempus vel est ipse motus, vel est quasi passio ejus, et ideo continuitatem, vel discretionem habet ex motu, ut ex Aristotele in 4 Physicor., D. Thomas, dicto art. 3, confirmat. Ergo si Angelus movetur in tempore discreto, etiam motus Angeli debet esse discretus; ergo erit ex multis mutationibus sibi succedentibus aliquo modo compositis, quia sicut tempus discretum non est unum instans, sed successio plurium, ita motus discretus non potest esse una simplex mutatio, sed plurium successio. Item quia si est successio discreta, in ea est numerus: at vero numerus non est unitas, sed ex unitatibus constat.

4. *Secunda sententia expeditur.* — Ab hac vero sententia quoad primam partem ejus recessit divus Thomas, dicto art. 3, admittendo motum continuum in Angelo. Unde resultat secunda sententia dicens, posse Angelum moveri motu continuo, et discreto, seu in tempore continuo, et discreto, non tamen in instanti. De qua non oportet plura nunc dicere: quia primam partem, in qua dissentit a præcedenti opinione, veram censemus, et infra eam probabimus: de aliis vero partibus jam dictum est.

5. *Tertia sententia extreme opposita Hibernici.* — Addi potest tertia sententia extreme contraria, et Hibernico attributa, Angelum sola indivisibili mutatione posse mutare locum, fundarique potest negando imprimis motum continuum in Angelo propter rationes supra dictas. Quod autem non detur in Angelo motus discretus, probari potest, quia unaquæque mutatio indivisibilis est completa, et non habet per se ordinem cum alia sequenti; ergo

non componunt unum motum. Confirmatur, quia inter duas illarum mutationum necessario intercedet aliqua quies secundum coexistentiam ad nostrum tempus; ergo non componunt unum tempus. Antecedens probatur, quia non potest Angelus esse in uno termino per solum instans, quin sit in alio per tempus: quia post instans necessario sequitur tempus; ergo Angelus se movens necessario permanet aliquo tempore in termino a quo, vel ad quem, ac subinde in alterutro quiescit. Prima vero consequentia probatur, quia alias in eodem Angelo tantum fuisset unus motus discretus a principio mundi usque nunc, quia in illo fuerunt plures mutationes, sibi succedentes: (id enim vel est necessarium, juxta hanc sententiam, vel saltem potuit fieri ex voluntate Angeli), non est autem ratio, ob quam aliquæ illorum mutationum componant motum discretum magis quam omnes. Nam licet inter quasdam illarum majus tempus nostrum, vel major quies intercedat, hoc parum refert, si absolute loquendo, interpositio quietis unitati talis motus non obstet. Nulla autem alia ratio, vel differentia videtur posse cogitari, cum tamen consequens satis absurdum esse videatur.

6. *Duæ aliæ probabiles sententiæ proponuntur.—De motione continua in capite hoc agendum tantum.* — Ultra has vero sententias possunt esse duæ aliæ. Una est, posse Angelum moveri motu continuo, et in instanti, non vero motu discreto. Altera est, posse illis tribus modis moveri, et quamlibet istarum censeo probabiliorem tribus primis, et utramque posse probabiliter defendi. Ut autem distinctius procedamus, in hoc capite solum de continuo motu controversiam expediemus, in sequentibus vero de cæteris mutationum modis disseremus. Ut autem sine verborum æquivocatione procedamus, adverto, nomen motus interdum accipi stricte pro transitu successivo, in quo datur prius, et posterius; aliquando vero sumitur late, seu abstracte, et significat transitum a termino a quo ad terminum ad quem, sive successive fiat, sive totus simul. Eademque distinctio adhiberi potest de nomine mutationis. Ut vero tollatur verborum ambiguitas, nomine motus illum tantum appellamus, qui successionem habet, vel continuam, vel discretam, acquisitionem vero loci, aut amissionem factam simul totam, seu in instanti simpliciter mutationem vocabimus. Deinde advertere oportet, motum duobus modis solere continuum appellari in hac materia, scilicet, vel ex parte spatii, vel ex parte temporis, seu ex intrinseca unione partium ejusdem motus, quia nimirum habent terminum communem. Priori modo dicetur motus continuus, in quo non fit transitus ad terminum remotum, nisi transeundo per omnes partes medii spatii, sive ille transitus fiat uno tractu physicæ continuo quoad temporis mensuram, ut est, verbi gratia, motus cœli, sive fiat per plures morulas discretas, quomodo dici potest homo continue transire hinc usque ad Romam, licet sæpius in itinere quiescat. Qui loquendi modus satis improprius est, et in corporibus non est usitatus, tamen in hac materia aliqui ita loquuntur, quia in Angelis dubium est, an transeant ab extremo ad extremum sine medio. Unde e contrario hunc vocant motum discretum ex parte spatii, etiamsi cum aliqua successione continua fieri contingat. Non est ergo de vocibus contendendum, et ideo continuum, vel discretum motum simpliciter appellabimus illum, qui in sua duratione intrinsece habet continuam successionem, alium vero solum cum addito vocabimus continuum, vel discretum ex parte spatii, vel clarius dici potest mutatio per medium, vel sine illo.

7. *Prima conclusio.—Angelus moveri potest localiter successione continua.* — Dico ergo primo, Angelus moveri potest localiter successione continua. Hæc assertio ab omnibus jam recepta est: nam illam docuit D. Thomas, dicta q. 53, art. 2, ubi Cajetanus, et omnes interpretes consentiunt, et Capreolus, in 2, distinct. 2, quæst. 2, art. 1, concl. 5, in 2 ejus part., et dist. 6, quæst. 1, concl. 3 et 4, et in earum defensione, et Ferrariensis 3, contra Gent., cap. 102, Scotus in 1, dist. 2, quæst. 9, ubi Gabriel, quæst. 3, art. 2, Major, q. 12, Gregorius, dist. 6, q. 2, Marsilius, q. 7, Ocham, quodl. 1, q. 5, et alii. Et probatur, quia Angelus existit in loco divisibili, et intra terminum loci adæquati potest esse in minori, et minori loco pro suo arbitrio: et licet quis contendat dari terminum minimum in loco Angeli, tamen ultra illum potest esse in quocumque minori, et minori loco, qui sit major tali minimo; ergo potest Angelus successive acquirere novum locum motu continuo. Antecedens supra probatum est, et consequentia probatur: quia non magis repugnat successive acquirere locum divisibilem, quam repugnat esse in toto illo; ergo positum est hoc in libera voluntate Angeli. Et declaratur in omni genere localis mutabilitatis, quæ in Angelo esse potest. Unam diximus esse pure amissivam, et hæc fieri potest continue: nam si Angelus sit in loco ad

æquato, potest se reducere (ut sic dicam) ad minorem locum, ac minorem, sine termino usque ad punctum, ita ut infra locum illum adæquatum evadat semper major ac major loci perditio. Ergo amissio illa partialis loci, seu destructio tendens ad minorem locum potest continua successione fieri. Idem cum proportione est de pura acquisitione loci partialis. Nam Angelus existens in loco inadæquato potest continue extendi ad majorem usque ad terminum maximum, quia potest augere locum inadæquatum addendo semper immediate post minus quam addiderat immediate ante. Unde idem concluditur de proprio motu, qui fit amittendo aliquid unius termini, et acquirendo aliquid alterius: nam Angelus existens in loco adæquato amittere potest continue partem ejus, ut ostensum est; ergo potest eodem tempore continuo tantumdem acquirere novi loci, quia per hoc nunquam est in loco majori maximo, et in quocumque tempore esse potest in loco adæquato.

8. *Difficilis prædicta conclusio in opinione Vasquii de Ubi Angelico.*—Atque ita hæc assertio in omni modo opinandi de loco Angeli, est sine controversia. Solum in illa sententia, quæ dicit Angelum esse in loco per intrinsecum modum omnino indivisibilem tam ex parte subjecti, quam secundum habitudinem ad totum spatium, vel partes ejus, difficillimum intellectu est, quo modo possit motus Angeli esse continuus, cum modus indivisibilis non possit, nisi totus simul amitti, et totus simul acquiri, quod per successionem continuam fieri non potest, ut supra late declaravi. In nostra vero sententia hæc difficultas cessat: nam licet concedamus Angelum esse in loco per modum intrinsecum non visionis, sed præsentiæ, et Ubi; dicimus illum modum in ordine ad spatium esse ita divisibilem, ut partim amitti possit, et partim conservari, vel e contrario partim acquiri de novo, et partim præexistere, utrumque autem potest optime successione continua fieri.

9. *Quid dicendum in opinione constituente Angelum in loco per operationem.*—Aliam difficultatem movent Thomistæ in sua opinione, quod Angelus sit in loco per operationem. An fieri possit, vel sit necessarium, ut Angelus per unam, vel plures operationes moveatur, quæ non videntur esse posse continue. Propter quod Ferrariensis putat esse impossibile, hunc motum fieri per plures operationes Angeli: tum quia oporteret illas operationes multiplicari in infinitum, sicut partes motus continui infinitæ sunt, tum etiam quia illæ operationes inter se non essent continuæ, sed illæ sunt mensura motus: ergo neque ipse motus esse continuus. Sed melius respondet Cajetanus, utroque modo moveri posse Angelum continue, vel per unam, vel per plures operationes. Declaraturque in hunc modum, quia sermo esse potest, vel de operatione interiori intellectus, vel voluntatis, per quam Angelus in se, vel in corpore motum efficit, vel ipse motus vocatur operatio externa Angeli. Si ergo sit sermo de actu interno manifestum est, posse Angelum uno solo dictamine intellectus, et uno actu voluntatis efficere longum motum successivum, et continuum tam in se, quam in corpore, vel assumpto, vel a se moto. Quia in hoc nulla est repugnantia, vel difficultas. Imo verisimile est ordinarie ita moveri, ut quando Angelus duxit Prophetam in Babylonem, et similibus.

10. *Primum inconveniens a Ferrariense adductum in numero præcedenti non sequitur.—Neque item secundum.*—Deinde non repugnat, ut hoc faciat pluribus actibus, ut si prius uno actu velit Angelus ire usque ad aliquem terminum medium, et ibi aliam voluntatem habeat continuendi motum, quia hoc pendet ex voluntate ejus, et in ipso effectu nulla est difficultas. Nam in eodem instanti, in quo pervenit ad terminum medium, potest habere illam secundam voluntatem, ita ut immediate post habeat effectum, et ita motum continuet. Neque inde sequitur, quod Ferrara inferebat, debere hos actus in infinitum multiplicari, quia non multiplicantur juxta partes proportionales spatii, nec ex necessitate, sed pro libertate Angeli, et ita semper erunt in uno certo numero, licet possint esse plures, vel pauciores ex libero arbitrio Angeli, juxta occurrentes occasiones. Neque etiam est inconveniens, quod actus interni sint discreti: nam hoc non obstat, quominus faciant motum continuum, quia permanentes sunt, et immediate unus succedit alteri. Sicut etiam licet actus internus sit indivisibilis, efficit externum motum divisibilem, et continuum. Neque tunc duratio continuas externi motus mensuratur per instans, vel tempus discretum in actibus internis existens, sed per tempus continuum, vel nostrum, vel angelicum in ipso motu locali existens, ut postea dicam.

11. Si vero sit sermo de operatione externa, seu extra voluntatem Angeli transeunte, hæc non est nisi motus localis, vel Angeli, vel corporis: et quidem de motu inhærente in Ange-

lo manifestum est debere esse unum, saltem per unionem partium, quæ in tali motu est omnino necessaria, ut vere sit continuus. Nihilominus tamen secundum partes est ibi pluralitas quædam, non actu, sed potentia, utique quoad divisionem, seu discretionem. Motus autem corporis potest quidem tantum unus esse, et continuus ut in exemplo de motu Habacuc, vel de Philippo, et similibus : tamen etiam potest fieri per plures, ut si Angelus in eodem instanti, in quo movet unum hominem, usque ad talem locum, incipiat movere alium, ita ut immediate post illud instans hunc rapiat. Tunc enim motus diversorum hominum erunt plures, et discreti propter subjectorum distinctionem, motus vero Angeli erit continuus, quia subjectum est idem, et inter partes ejus non intercedit tempus, neque quies, quia idem instans, quod est primum non esse prioris motus unius personæ, est ultimum non esse sequentis motus alterius personæ : in uno autem instanti non est quies, neque interrumpitur motus. Et hoc est satis clarum in nostra sententia, habet autem difficultatem, in opinione dicentium, Angelum moveri tantum per denominationem extrinsecam a motu corporis. Quam difficultatem auctores illius opinionis fortasse dissolvent, aut effugient, mihi autem probat, et confirmat, sententiam illam veram non esse.

12. *Ad rationes in n. 5.*— Nec contra hanc primam assertionem obstat prima ratio primæ sententiæ, quia jam dictum est illud axioma : *In motu continuo mobile partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem*, non esse necessario intelligendum de partibus mobilis, sed spatii, quia prius partem propinquam, quam remotam acquirit, seu pertransit. Secundum autem argumentum illius sententiæ non est contra nos, sed contra eos, qui ponunt Ubi angelicum omni ex parte indivisibile, quod falsum reputamus. In tertio vero argumento illius opinionis petitur dubium, an Angelus in solo puncto existens possit moveri motu continuo : quod late tractat Scotus in 2, dist. 2, q. 9, ad 3 principale, et partem affirmantem defendit. Quia etiam contra Aristotelem opinatur, punctum etiamsi esset a linea separatum, posse moveri continue. Quæ sententia mihi placuit in physica, et hic etiam placet de Angelo, quia unum recte sequitur ex alio, et quia non est necesse, ut dixi, ut mobile habeat partes, secundum quas partim sit in termino a quo, et partim in termino ad quem : sed satis est, quod totum mobile prius acquirat quamcumque priorem partem spatii, quam posteriorem. Hoc autem facere posset Angelus existens in puncto, quasi describendo lineam. Nec obstabit, quod tunc Angelus necessario relicturus sit terminum a quo totum simul, qui nihilominus poterit acquirere successive spatium, ut capite præcedenti in simili declaravi.

CAPUT XXI.

UTRUM IN INSTANTI POSSIT ANGELUS LOCUM MUTARE.

1. *Statuitur assertio affirmans tripartita.*— Respondeo, posse Angelum mutare locum in instanti, tam acquirendo totum unum locum et deferendo totum alium, quam acquirendo, vel deserendo partem tantum loci, priori retenta. Hæc assertio quoad priorem generalem partem valde communis est : tenet illam Albertus, in 1, dist. 37, art. 23 et 24, Gregorius, in 2, dist. 6, q. 3, a. 2, qui citat Hibernicum, Major, dist. 2, q.12, et ibi Gabriel, q. 3, art. 3, et Scotus, q. 11 et 12, et Marsilius, in 2, q. 7, a. 3, et Henricus, quodl. 13, q. 7. Ut autem probetur, aliud fundamentum est prætermittendum, nimirum Angelum existentem in loco divisibili posse totum illum simul, et sine successione dimittere. Probatur, quia permanentia in illo loco, et in qualibet parte est voluntaria Angelo, et partes illius præsentiæ non habent ordinem per se, nec dependentiam unius ab alia ; ergo sicut potest Angelus quamlibet illarum in hoc instanti dimittere, ita et omnes simul.

2. Et eadem ratione potest Angelus simul acquirere totum alium locum, etiam divisibilem. Probatur, quia non habet extensionem partium in loco, ita ut habeat partem suam in partem loci : sed totus est in toto, et totus in qualibet parte. Hinc ergo est, ut non necessario requirat successionem in acquisitione loci divisibilis. Primo, quia sicut simul est totus in toto et in qualibet parte, ita etiam potest simul incipere esse in illis, quia non est major repugnantia in primo esse, quam in permanentia. Secundo, quia necessitas successionis in motu locali corporis ex quo provenit, quod una pars debet expellere aliam, ut possit in locum ejus ingredi, quia non possunt esse simul, et similiter pars, quæ locum novum acquirit, debet relinquere priorem, quia non potest simul esse in utroque. In Angelo vero non invenitur hæc necessitas successionis, quia potest distantem partem loci acquirere, simul manendo in propinqua, neque habet partes, quarum una ex-

pellat aliam, ut subintret in loco partiali ejus, sed totus voluntarie se applicat ad totum, et ad quamlibet partem. Ergo potest tota illa acquisitio tota simul fieri.

3. Dices intelligi non posse Angelum transire ad partem distantem, nisi prius sit in propinqua, nisi supponatur posse transire ab extremo sine medio. Respondeo cum Scoto, dicta quæst. 12, non esse hoc necessarium, quia tunc Angelus non transit sine medio, cum in toto illo sit. Imo nec potest dici transire, cum ibi permaneat. Quamvis ergo secundum quemdam naturæ ordinem dici posset prius natura occupare partem proximam, quam remotam, non tamen prius duratione, quia in eodem instanti, in quo intrat priorem partem, quasi transit ad aliam, quia nulla est repugnantia, nec moræ necessitas. Quod recte confirmatur exemplo animæ rationalis, quæ in generatione hominis simul incipit esse in corpore extenso, et certæ quantitatis : et in morte hominis simul desinit totum, et omnes partes, quas immediate ante illud instans informabat. Ita ergo cum proportione dicendum est de Angelo, et ita in hoc fundamento non discrepant Thomistæ a cæteris theologis, ut aperte colligitur a D. Thoma, dicta quæst. 53, art. 1 et 2, et in 1, dist. 37, quæst. 4, art. 2.

4. *Probatur jam assertio initio posita.*—Ex hoc ergo fundamento probatur facile assertio posita. Nam mutatio, quæ fit tota simul, necessario fieri debet in instanti indivisibili, sed Angelus si vult, mutat totum locum simul, ergo per mutationem indivisibilem, quoad successionem, id simul totam factam; ergo in instanti. Secundo, quia quando Angelus sic mutatur in eo instanti, in quo acquirit terminum ad quem, et relinquit terminum a quo ; ergo tota mutatio est in solo illo instanti. Probatur consequentia : quia motus formaliter denominat mobile mutari, seu moveri, et ideo quando motus est in toto aliquo tempore, in toto illo etiam vere dicitur mobile mutari ; ergo e converso, si mobile in uno tantum instanti mutatur, in solo illo est instantanea mutatio, et non in tempore. Antecedens autem est intelligendum, quando Angelus unum tantum locum integrum acquirit, et alium relinquit : nam hoc satis est, ut vere mutet locum : quid autem dicendum sit, quando plures similes mutationes facit, postea videbimus. Sic ergo declaratum antecedens videtur per se evidens, quia Angelus non mutatur, quamdiu permanet in termino a quo. Tum quia in tota illa duratione eodem modo se habet tunc, quo prius, ac subinde quiescit; ergo non mutatur. Tum etiam, quia in tota illa duratione, nec amittit, nec acquirit aliquid loci, ergo non mutatur localiter ; ergo solum mutatur in eadem duratione, in qua acquirit terminum ad quem. Sed illum terminum acquirit in instanti; ergo tota illa mutatio tantum est in instanti, et solum ordine naturæ antecedit suum terminum, ut in cæteris mutationibus instantaneis fieri solet.

5. *Adversariorum responsio ex D. Thoma et Capreolo.* — *Refellitur.* — Respondent sectatores contrariæ sententiæ , Angelum tunc nec in termino a quo, nec in termino ad quem mutari , sed in utriusque successione. Quod sumitur ex D. Thoma, in distinct. 37, quæst. 4, art. 1, ad 3, et sequitur Capreolus *supra.* Verumtamen ratio facta convincit , Angelum nullo modo mutari, quamdiu manet in termino a quo, neque ibi habere aliquam partem motus, seu mutationis ; ergo non potest dici moveri in successione utriusque termini , ita ut sit vera successio in reali duratione, quia oporteret in utroque instanti collective sumptis moveri, et partialiter in singulis. Dixi autem ibi non esse successionem in duratione, quia inter terminos dici potest esse quædam successio , quatenus ad acquisitionem unius amittitur alius, illa tamen in instanti fit : sicut inter generationem, et corruptionem contingit , quia idem instans inceptionis unius termini, est primum non esse alterius, vel e contrario ultimo esse termini a quo immediate succedit acquisitio termini ad quem.

6. *Instantia insurgit.* — *Dissolvitur.* — Sed hinc sumunt occasionem instandi, quia ibi sunt plura instantia, unum prius, et aliud posterius ; ergo est ibi tempus satis discretum ; ergo in illa mutatione consumitur tempus satis discretum ; ergo in illa mutatione consumitur tempus , et consequenter non fit in instanti. Negatur tamen hæc ultima consequentia, quia licet ibi sint duo instantia, non tamen utrumque mensurat mutationem, nec est duratio ejus, sed unum est duratio quietis, seu permanentiæ in termino a quo, aliud vero est tota duratio mutationis : et ideo in illo tantum est mutatio non in tempore, quasi ex illo duplici instanti composito. Unde (ut rem magis explicem) illud tempus est quasi heterogeneum, quia est compositum ex duratione quietis, et duratione mutationis, quæ sunt diversarum rationum, et ideo male infertur mutationem esse in tempore composito ex utroque illo instanti. Sicut male etiam infertur, quie-

tem Angeli esse in toto illo composito, quia est in altero instanti illius.

7. *Altera instantia removetur.*—Sed instant tandem aliqui, dicendum esse Angelum jam moveri in ultimo instanti, in quo est in termino a quo, quia in illo incipit moveri. Sed hoc falsum est, et contra philosophiam, quia in illo instanti quiescit res, quod est ultimum instans intrinsecum quietis, ut probatum est, et D. Thomas etiam affirmat; ergo tunc non mutatur intrinsece, quia hæc privative opposita sunt. Unde frivola est probatio, quia tunc incipiat Angelus moveri, imo inde oppositum concluditur, quia illa est inceptio extrinseca, quæ in corporibus ita explicatur a philosophis, nunc non est motus, et immediate post erit; ergo ex tali inceptione potius infertur mobile, quamdiu est in termino a quo non mutari. Eodem autem modo explicanda est illa inceptio in Angelo, quod est manifestum, quando post quietem immediate sequitur motus successivus. Quando vero sequitur mutatio instantanea acquisitiva totius termini ad quem, tunc talis mutatio incipit intrinsece per primum sui esse, quod etiam est primum esse termini ad quem : et hoc modo non est verum talem mutationem incipere, quamdiu Angelus durat in termino a quo, quia non potest de illo vere affirmari, quia tunc mutetur, ut probatum est. Neque est necessarium designare inceptionem extrinsecam, ubi intrinseca indivisibilis invenitur. Si quis autem velit ita loqui, quia illa instantia suo modo immediata sunt, mutationem illam in utroque incipere, dicens, in uno intrinsece, et in alio extrinsece, non est de modo loquendi contendendum : nam inceptio mutationis, quæ dicitur esse in ultimo instanti quietis, extrinseca est, et per illam negationem explicanda, *nunc non mutatur, etc.*, et ideo ex illa non sequitur, Angelum mutari in ultimo instanti quietis, sed potius infertur oppositum, ut declaravi.

8. *Probatur tertio assertio inductione quoad reliquas ejus partes.* — Tertio principaliter confirmabitur assertio, et quasi introductione ostendetur declarando posteriores partes ejus, quæ tres modos comprehendunt, quibus supra diximus, Angelum mutari posse. Primus est acquirendo tantum partem loci, nihil dimittendo. Et in hoc modo evidens est assertio, quia si Angelus existens in loco adæquato velit acquirere partem loci, qua locus adæquatus compleatur, priori parte retenta, subito, et sine successione potest id facere, ut supra probavi : ergo illa acquisitio loci partialis in instanti fit. Sed ibi non est alia mutatio, quia nihil amittitur, nec ibi est proprie terminus, a quo positivus, sed tantum privativus, scilicet carentia illius loci partialis. Ergo tota illa mutatio est in instanti, neque ibi est umbra successionis, magis quam sit in illuminatione, cujus terminus a quo est carentia luminis. Secundus modus mutationis localis Angeli est mere privativus, in quo totus prior locus amittitur, sed aliquid ejus, permanendo in reliquo. Et de hac eadem est demonstratio quod in instanti fieri possit, quatenus Angelus potest simul totam illam partem relinquere, ut probatum est. Nam inde evidenter sequitur, totam illam mutationem in instanti fieri, ut patebit facile, probationem in præcedent membro applicando.

9. *Quoad acquisitionem tamen, et amissionem simul Gabriel dissentit.* — Tertius modus mutationis localis Angeli est acquirendo unum locum, et deserendo alium, in quo solus Gabriel, inter auctores, quos pro assertione citavi, ab illa dissentit, propter argumentum illud, quo supra numero tertio, proposui contra mutationem ad locum distantem, scilicet, quia darentur duo instantia immediata, idem enim sequitur de transitu ad locum propinquum si fiat simul. Verumtamen eadem est responsio : nam imprimis non sequuntur necessario duo instantia immediata, quia unum, et idem instans potest esse initium intrinsecum termini ad quem, et finis extrinsecus termini a quo, et ita eodem instanti fiunt intrinsece mutatio positiva, seu acquisitio termini ad quem, et mutatio positiva, seu acquisitio termini ad quem, et mutatio privativa, seu desitio termini a quo. Et ita non est necessarium, ut immediate ante hoc instans præcedat aliud, sed tempus quietis, seu permanentiæ Angeli in priori loco : sicut contingit etiam in mutationibus materialibus, quas inter positivos terminos fieri contingit, ut cum ex homine fit cadaver, vel ex ligno ignis. Et in mutationibus intellectualibus idem invenitur, quando Angelus ex una cognitione transit in aliam.

10. *Probatur jam dicta pars assertionis, de acquisitione et amissione simul.* — Atque hoc ultimo exemplo sumitur alia responsio. Quia in his mutationibus spiritualibus non est inconveniens dari duo instantia angelica immediata modo supra tacto, et in metaphysica latius declarato. Hoc ergo remoto impedimento evidens est assertio etiam quoad hanc partem, quia acquisitio unius loci, et amissio alterius sunt mutationes distantiæ : una positiva, et

altera privativa, et quælibet earum per se sumpta potest in instanti fieri; ergo etiam simul. Probatur consequentia, quia illæ inter se non habent repugnantiam, quia non sunt privatio, et positio ejusdem formæ, sed diversarum, et aliquo modo inter se repugnantium. Unde potius se juvant, quatenus unaquæque est causa alterius in suo genere : et ideo possunt optime esse simul duratione, cum ordine naturæ inter se, et in hoc sensu una succedit alteri, non successione durationis, sed ordinis. Ergo tota mutatio ab uno termino ad alium, quæ est ex illa duplici, et quasi partiali duratione composita, in eodem instanti fit.

11. *Ad fundamentum contrariæ sententiæ in cap. 20, n. 2.* — *Responsio prima.*—Neque contra hoc obstat fundamentam primæ sententiæ, quoad alteram ejus partem capite præcedenti relàtum. Respondetur enim primo, quod licet in corporibus quies necessario duret usque ad ultimum instans existentiæ mobilis in termino a quo, in Angelo id non est necessarium. Ratio differentiæ est, quia mutatio loci in corpore quanto, non potest nisi per motum successivum, et continuum fieri : motus autem successivus non potest incipere in instanti intrinseco, sed necessario per ultimum non esse incipere debet, et ideo necesse est, ut mobile usque ad illud instans intrinsece quiescat, juxta definitionem quietis datam ab Aristotele, et supra relatam. Nam licet non desint philosophi, qui hoc negent, quia quies non est in instanti : sed immerito, quia licet quies non sit in solo instanti, tanquam in adæquata mensura, potest esse in instanti, tanquam in termino intrinseco existentiæ suæ. At vero in Angelo non est necessarium, quietem ita desinere, etiam secundum coexistentiam ad nostrum tempus, quia potest Angelus in instanti totum aliquem locum acquirere, ut ostensum est : et ideo illud idem instans potest esse primum non esse quietis in priori loco, ut satis declaratum est. Solum ergo, quando Angelus post quietem in uno loco vult transire successive ad alium, necessarium est, ut quies in præcedenti loco duret usque ad aliquod ultimum instans, quod nos non negamus.

12. *Responsio secunda.* Secunda responsio addi potest, dato antecedenti (scilicet, quietem Angeli desinere per ultimum sui esse) negando consequentiam, quia post ultimum instans quietis potest immediate sequi mutatio, seu acquisitio alterius loci facta in instanti. Quia (ut sæpe dixi) in Angelo possunt dari duo instantia immediata, quamvis secundum coexistentiam ad nostrum tempus necessarium sit, ut si illud instans Angelicum, quod est ultimum quietis, coexistit intrinsece instanti nostri temporis, aliud in quo primo acquiritur alius locus, coexistat tempori nostro, quod sequitur immediate post instans. Neque hoc secundum est inconveniens, quia duratio Angeli indivisibilis de se permanens est, et potest coexistere toti alicui tempori, existens tota in toto, et tota in qualibet parte ejus, quantumcumque minima, seu minori, et minori in infinitum, et ideo potest incipere coexistendo tempori, ut in aliis locis, ut supra etiam dictum est, et in libr. quinto et septimo necessario erit repetendum.

13. *Ad primam confirmationem in eodem cap. 20, num. 2.* — Ad primam confirmationem fundatam in illo principio : *In quo movetur, aliter se habet nunc, quam prius* respondeo dupliciter posse intelligi, scilicet, sumendo illud *nunc*, distributive, vel indefinite, et neutro modo repugnare nostræ assertioni. Nam priori modo sensus est, illud moveri, quod in quolibet instanti signato post aliquam partem temporis aliter se habet nunc, quam prius. Et in hoc sensu est vera propositio de motu rigorose sumpto, qui per continuam successionem fit. Unde ex illo principio sic sumpto solum concluditur, Angelum non sic moveri in instanti, quod verissimum est. Posteriori autem modo sensus est in omni motu late sumpto, seu mutatione, non posse aliquid vere dici mutari, donec possit signari instans, in quo mobile aliter se habeat nunc, quam prius. Et in hoc sensu verum etiam est illud principium, sic tamen magis confirmat, quam impugnat assertionem positam, quia Angelus in uno instanti, in quo acquirit locum totum simul, aliter se habet quam prius, et ideo tunc vere mutatur, et non antea, quia antea non aliter se habebat.

14. *Ad secundam confirmationem ibidem satisfit ejus priori sensui.*—Ad secundam confirmationem fundatam in alio principio, quod omnis mutatio instantanea incipit, seu fit ad desitionem motus successivi, et tanquam terminus ejus. Respondetur, duobus modis posse mutationem instantaneam incipere ad desitionem motus successivi. Primo tanquam per se terminum ejus indivisibilem, ejusdemque generis, ac de se habentem positionem in continuo. Secundo, tanquam terminum secundarium, et quasi per accidens, ad intrinsecam compositionem, et terminationem alterius motus successivi, licet sub alia ratione possit ha-

bere inter se ordinem alicujus causalitatis per se, quæ inter res diversi generis esse potest. De priori mutatione est vera illa propositio, tam in corporalibus, quam in spiritualibus motibus, quia in omni motu successivo dantur mutationes instantaneæ indivisibiles continuantes motum, et in termino ejus etiam datur similis mutatio indivisilis, quæ est consummatio termini ad quem, et primum non esse successivi motus, et ejusdem generis cum illo, et ejusdem rationis cum mutationibus intermediis continuantibus motum. Et hoc totum in motu successivo Angeli invenitur, quia ad ejus continuitatem, et terminationem necessarium est. Sic autem illud principium non obstat assertioni positæ, quia mutatio indivisibilis, per quam Angelus subito locum aliquem acquirit, est alterius generis, et indivisibilitatis. Quia non habet positionem in continuo, et per se permanens est, et ex illa non potest componi quantitas continua, sed ad summum discreta, ut infra dicam, et ideo per se non habet talis mutatio, quod sit terminus successivus.

15. *Satisfit posteriori.* — At vero propositio illa in posteriori sensu accepta habet locum in materialibus mutationibus non vero in spiritualibus. Et hoc differentiæ est, quia in corporibus solet prærequiri motus ad talem mutationem, vel quia agens, et patiens erant remota, et per motum appropinquatur, et in termino motus propinqua inveniuntur, et hoc modo illuminatio fit in termino localis motus, vel quia materia erat indisposita ad introductionem formæ, et per motum præcedentem disponitur, et ita generatio fit in termino alicujus alterationis. Quæ causæ, vel potius occasiones sunt extrinsecæ respectu propriarum rationum, seu entitatum talium mutationum, cujus signum est, quia si illa necessitas cesset, poterunt tales mutationes fieri sine præcedente motu successivo. Ut si Deus disponat materiam in instanti, vel creet luminosum in loco tenebroso: nam tunc tam generatio, quam illuminatio fit in instanti, non determinando motum successivum, sed consequenter ad aliam actionem instantaneam, non ordine durationis, sed naturæ. Sic ergo in mutatione locali Angeli, de qua tractamus, cessat illa necessitas, quia neque movens, nec mobile distant, cum sit idem Angelus, nec ad productionem Ubi requiritur prævia dispositio, seu alteratio, et ideo per se, et immediate fit talis mutatio. Non tamen semper fit, quia agens est liberum, ac proinde solum requiritur, ut in voluntate præcedat volitio efficax mutationis, quæ volitio in instanti fit, et in eodem efficit mutationem, per quam totum locum, quem intendit, acquirit.

CAPUT XXII.

UTRUM AD LOCUM ETIAM REMOTUM IN UNO, VEL PLURIBUS INSTANTIBUS ANGELUS TRANSIRE POSSIT.

1. *Expeditur quæstio in uno sensu.* — Resolutio capitis præcedentis de mutatione unius loci in alium vicinum, ac omnino propinquum, in instanti evidentior est, et difficultatem non habet. De loco autem remoto superest aliqua controversia, quæ dupliciter tractari potest. Primo supponendo sententiam asserentem posse Angelum transire ad distantem locum, non existendo in medio, et sic non est dubium, quin possit Angelus in instanti transire ad distantem locum, sicut potest ad propinquum. Quia rationes factæ æque procedunt, et quia medium nihil impedit juxta illam sententiam, et perinde reputatur, ac si non esset. Difficultas ergo est, an contingendo medium, et extremum, possit nihilominus Angelus in instanti transire ab extremo ad extremum per medium.

2. *Expeditur deinde in altero sensu.* — *Quid nonnulli contra opponant.* — Ut tamen quæstio non sit de nomine, oportet supponere sermonem esse de loco medio adæquato, et extremo, qui extra totum illum sit, sive ille sit adæquatus, sive inadæquatus. Nam si locus medius, et remotus simul sumpti non excedant magnitudinem loci adæquati, non est dubium, quin juxta dicta possint in instanti acquiri, quia tunc non sunt proprie duo loca, sed duæ partes ejusdem loci, una propinquior termino a quo, et altera remotior. Tunc autem quæstio erit de nomine, an possit dici Angelus moveri, seu mutari, aut transire ad partem remotam per propinquam tanquam per medium. Aliqui enim magnam vim faciunt in verbo, *transire*, et in particula, *Per*, ut ostendant id dici non posse. Quia cum Angelus maneat in parte propinqua, quando acquirit remotam non potest dici transire per unam ad aliam. Item quia particula *Per*, dicit prioritatem, quæ nulla esse potest, si simul est mobile in utraque parte.

3. *His satisfit.*—Sed hæc non cogunt, quia posset facile dici, non accipi verbum *transeundi* in eo rigore, ut involvat absentiam, vel desertionem loci medii, per quam transitus fieri dicitur, sed solum ut significat acquisitio-

nem ulterioris loci, et excludit limitationem, seu continentiam in solo priori loco. Cur enim acquisitio illa loci remoti non poterit transitus ultra propinquum appellari, etiamsi locus medius non relinquatur? De particula autem *Per*, optime dici potest, non indicare ordinem temporis, sed naturæ, et ideo licet medium et extremum simul duratione acquirantur, nihilominus verum erit ordine naturæ prius occupari medium, quam extremum, sicut ex Scoto supra referebamus. Potest ergo hoc solum denotari, cum dicitur Angelus transire in eodem instanti per medium ad extremum, sicut sol dicitur illuminare terram per aerem, et nos dicimur videre parietem per diaphanum, vel hominem per speculum, licet tam illuminatio, quam visio in instanti omnia attingant. Neque in his exemplis quærenda est similitudo in omnibus, sed in hoc solum quod particula *Per*, applicata ad medium, et extremum potest dicere solam prioritatem naturæ, si sufficiens ejus fundamentum inveniatur. Hic autem non deest, præsertim si supponamus, non posse Angelum transire ad partem remotam, nisi contingendo propinquam, sic enim invenitur prioritas, saltem in subsistendi consequentia, quia potest Angelus attingere locum proximum sine motu, non tamen e converso. Non est ergo de illis vocibus contendendum, et ideo non loquimur de locis inadæquatis, seu partialibus, sed de medio adæquato, et de loco remotiori.

4. *Prima opinio in proprio sensu hujus capitis.—Secunda opinio extreme opposita.* —In hoc ergo sensu est prima opinio, affirmans posse Angelum transire in uno instanti ab extremo ad extremum per medium. Ita tenet Albertus, in 1, distinct. 37, art. 23, Major, dist. 2, q. 7, Gregorius, dist. 6, q. 3, a. 2, Marsilius, in 2, q. 7, art. 3, et Henricus, quodl. 13, q. 7. Fundamentum eorum est, quia Angelus mutatur ab extremo ad extremum per medium sine resistentia medii; ergo mutari potest in instanti si velit. Probatur consequentia, quia simili ratione probat Philosophus 4 Physicor., quod si corpus movetur per vacuum, moveretur in instanti. Secunda vero opinio huic extreme contraria est, nec in pluribus instantibus posse Angelum transire ad locum distantem, contingendo medium, sed tantum motu continuo. Hanc opinionem cum ejus fundamento attigi supra in capite vigesimo, tertiam opinionem referendo.

5. *Prima conclusio negativa.*—Nihilominus, dico primo, non posse Angelum virtute naturali mutari in instanti ad extremum locum per medium adæquatum, id est, in toto illo existendo, et ultra illum, alium in eodem instanti acquirendo. Ita docent Bonaventura, in 1, dist. 37, in 2, ejus parte, art. 2, q. 3, Ægidius, ibi 2, etiam p. q. 3, Richardus, artic. 3, q. 5, Scotus, in 2, dist. 2, q. 11, et Gabriel, q. 3, artic. 3, et a fortiori in hoc consentiunt D. Thomas, et omnes qui cum illo dicunt, Angelum non posse mutare locum in instanti. Ratio vero judicio meo concludens est, quia si Angelus sic mutaretur, simul esset in loco medio adæquato, et ultra illum in loco remotiori. Consequens excedit naturalem virtutem, vel capacitatem Angeli; ergo etiam ille mutationis modus est illi naturaliter impossibilis. Minor probatur, quia tunc simul esset Angelus in loco majori maximo, quod ejus capacitatem superat, ut supra probatum est.

6. *Gregorii et Majoris responsio impugnatur.*—Respondent Gregorius et Major, Angelum quidem non posse permanenter esse in loco majori maximo, transeunter autem posse. Sed hoc impugnatur primo, quia si Angelus in eodem instanti acquirit locum majorem maximo, non magis transeunter est in una parte illius, quam in alia, quia nulla ratio magis de una, quam de alia assignari potest; ergo tam permanenter est in toto loco proximo, et adæquato, sicut ut in ulteriori loco. Secundo, quia existentia Angeli in loco adæquato de se non est res transiens, sed permanens, quia nec habet in se successionem, et acquisitio illius indivisibilis positionem non habet in aliquo continuo successivo, ut supra declaravi : est ergo de se permanens, et divisibilis pro voluntate Angeli ; ergo si potest Angelus simul acquirere locum majorem maximo, potest in illo permanere, quamdiu voluerit, quia non potest assignari major repugnantia in permanentia, quam in prima existentia.

7. *Evasio quæ posset excogitari.— Rejicitur.*—Tertio, quia alias posset Angelus, acquisito primo loco adæquato, in eodem instanti acquirere secundum, et per secundum tertium in eodem instanti : et ita consequenter intra quemlibet signatum numerum. Quia eo ipso, quod *transeunter*, in illo sensu, id est, in eodem instanti, potest esse in duobus locis adæquatis simul, poterit esse in tribus, et ita in toto mundo, et simul in cœlo, et in terra, quod et repugnat sententiis Patrum supra adductis, et per se est incredibile, quia excedit limitationem angelicæ naturæ. Dicet fortasse

aliquis, dari aliquem terminum in illo processu et usque ad illum extendi locum adæquatum Angeli, et sicut potest illum in instanti occupare, ita etiam permanenter retinere. Sed hoc est recedere a proprio sensu quæstionis, et ad priorem jam declaratum, et omissum reverti, quia tunc revera illa mutatio non esset ab extremo ad extremum per medium adæquatum, sed esset ad unum locum adæquatum, et mediatum, vel ad partem ejus remotam per propinquam. Quod saltem est expresse contra sensum Gregorii, et ideo ipse non posset illo modo vim discursus, et processus ad quamcumque multitudinem similium locorum effugere. Unde ultimo instare possumus, quia alias etiam possit Angelus in uno instanti acquirere alium locum proximum, et adæquatum, non relicto pro eodem instanti priori loco. Consequens autem falsum est, ut constat ex supra dictis, quia illi duo termini opponuntur. Et ex æquiparatione ad corpus potest confirmari : nam corpus non potest, vel per instans esse in majori loco, quam sit adæquatus illi, neque potest in eodem tempore, vel instanti aliquid novi loci acquirere permanendo simul in toto priori loco ; ergo neque in Angelo, respectu loci adæquati hæc admitti possunt, quia in limitatione ad locum adæquatum proportionem servant.

8. *Responsio Alberti ad proximam impugnationem.* — Unde Albertus, dicto art. 23, circa finem hanc attingit objectionem, quod Angelus simul esset (ut ipse ait) *in motum esse a quo movetur, et in moveri,* id est, in termino ad quem ultimo, et in termino a quo, et in medio. Respondet negando sequelam, quia Angelus, inquit, non movetur in tempore. Et addit : *Probabilius mihi videtur, quod a quo est motus, et per quod est motus, et in quo est, in motum esse, sunt tria nunc sese consequentia, et tamen illa tria non faciunt quantitatem, nisi forte discretam.* Sed in his verbis, et responsione, vel Albertus sibi est contrarius, et a priori sententia recedit, quia jam plura instantia in illo motu admittit, vel illam sententiam declarat, ut solum neget necessitatem motus continui, qui sensus nobis non est contrarius. Nos enim facile admittemus, posse Angelum moveri ab extremo ad extremum per medium, sine motu successivo continuo per duas, vel tres mutationes instantaneas, secundum angelicam durationem, imo hoc ex dictis a nobis necessario sequitur, sive illæ mutationes dicantur componere unam discretam, sive non, de quo dicam statim. Hinc vero non sequitur moveri Angelum in uno instanti ab uno extremo ad aliud distans per medium, quia revera ibi interveniunt duæ mutationes, quarum una alteri succedit, et in diverso instanti existit, quæ duo instantia non coexistunt uni instanti nostro, imo necesse est, ut altera illarum coexistat alicui tempori nostro, ut ex dictis patet. Quapropter solutio illa juxta priorem sententiam, prout ab aliis auctoribus intelligitur, locum habere non potest.

9. *Ad fundamentum contrariæ sententiæ in num. 4.* — Fundamentum autem contrariæ sententiæ falsum supponit : nam licet corpus moveatur per vacuum, non moveretur in instanti, ut alias in 4, Physicor., diximus. Neque in hoc argumentum Aristotelis validum est, quia successio motus localis corporis non provenit ex sola resistentia medii : sed inde ad summum poterit major, vel minor velocitas motus resultare, cæteris paribus. Successio autem motus intrinsece oritur ex limitatione mobilis ad locum, cui coextenditur : nam inde fit, ut neque possit partem novi acquirere, nisi æqualem dimittat, nec etiam possit simul totam aliquam partem acquirere, vel dimittere, nisi successione continua (ut supra declaravi). Repugnat ergo corpus moveri in instanti per vacuum, alias vel in eodem instanti amitteret totum terminum, a quo, et acquireret totum terminum ad quem, vel simul esset in utroque, et præterea simul esset in omnibus spatiis æqualibus intermediis, et in extremo ; quod totum concedit Gregorius ; sed in eo certe non sequitur Aristotelem. Nam ille, ne hoc absurdum concederet, negavit potius posse corpus moveri per vacuum, quod falsum etiam est, licet minus absurdum. Quin potius aliqui putant illud implicare contradictionem, ita ut nec Deus possit illo modo corpus movere in instanti ab extremo ad extremum per medium, quod etiam de Angelo dicunt. Verumtamen cum Deus possit ponere corpus, vel spiritus in pluribus locis adæquatis, quod ad rem spectat, non est dubium, quin possit constituere quodlibet mobile in instanti in toto medio, usque ad extremum, quasi replicando in tot locis adæquatis, quot in medio fuerint, et tunc dici poterit moveri illud ab extremo ad extremum per medium in instanti. Dummodo verbum movendi large sumatur, ut mutationem instantaneam includit, et verbum, *transeundi,* et particula, *Per,* in significatione accommodata sumatur, ut in principio declaravi.

10. *Secunda conclusio bipartita.—Probatur prima pars conclusionis.*—Dico secundo, posse

Angelum plura loca successive mutare, et per medium ad distantem transire in pluribus instantibus angelicis, unde probabile est, talem mutationem factam in tempore discreto esse aliquo modo unam, non simplicem, sed compositam per modum quantitatis discretæ. Hæc assertio est juxta sententiam D. Thomæ, et Thomistarum, et contra tertiam in capite vigesimo, relatam, quamvis, ut verum fatear, differentia in hoc puncto de modo tantum loquendi esse videatur. Probatur ergo prior pars ex dictis in capite præcedenti, quia Angelus potest simul dimittere totum locum, et alium propinquum simul totum acquirere; ergo eadem ratione potest per aliam similem mutationem ad tertium locum transire, et ab illo subito transire ad quartum, et sic de aliis; ergo potest successive mutare plura loca per plura instantia. Prima consequentia nota est, quia eadem est ratio in secundo, et cæteris locis, seu terminis ad quos, quæ est in primo, nec enim est in illis major resistentia, aut repugnantia, nec Angeli virtus defatigatur, aut laxatur in his mutationibus, vel, ut ita dicam, saltibus, quantumvis successive multiplicentur. Secunda vero consequentia probatur, quia quælibet illarum mutationum fit tota simul; ergo fit in instanti secundum propriam, et intrinsecam durationem, quia sicut in suo esse non habet successionem, ita neque in duratione : est ergo duratio indivisibilis, quæ sicut incipit, ita etiam potest tota simul desinere, et talem durationem instans angelicum vocamus.

11. *Probatur secunda pars.* — Hinc ergo probatur altera pars, quia in operationibus mentis, et voluntatis angelicæ invenitur, tempus discretum ex hujusmodi instantibus compositum, ut ex communi sententia theologorum dixi in disput. 50, Metaphysicæ, sect. 7, num. 8. Ergo eadem ratione in externis mutationibus indivisibilibus Angelorum, quales sunt istæ mutationes locales, admitti potest, et debet, quia idem modus durationis, et successionis in eis invenitur. Deinde in mutationibus corporalibus, et localibus quantitas discreta reperitur, talis enim est oratio, quam Aristoteles dixit esse unam per modum quantitatis discretæ ; ergo eadem ratione poterit ex illis mutationibus unus motus discretus componi, qui in simili tempore discreto fiat.

12. Tertio declaratur, quia dupliciter potest Angelus acquirere indivisibiliter aliquem locum, primo ut in illo quiescat, et maneat, et tunc est una simplex, et indivisibilis mutatio, quæ nullam facit compositionem cum alia· Alio modo potest acquirere unum locum, transeundo tantum ad alium remotum, in quo remansurus est, et tunc omnes mutationes indivisibiles, quæ in medio successive fiunt, ratione ordinis, et termini ultimi, censentur habere quamdam unitatem non strictam, et rigorosam, sed qualis est in exercitu, et in aliis rebus similibus. In quo etiam considerandum est, fieri posse, ut prima mutatio ad locum propinquum, et existentia in tali loco tantum duret per instans, etiam secundum coexistentiam ad nostrum tempus, et tunc optime intelligitur, qua ratione existentia in tali loco medio, dicatur esse in transitu, et ordinari ad acquisitionem alterius termini remoti, et ideo ex tali mutatione unum transitum discretum componi. Quando vero plura loca media transeunda sunt, tunc necessarium est, ut acquisitio alicujus loci medii, vel etiam plurium coexistat alicui tempori nostro, et ideo aliquo modo fieri videtur cum majori interruptione, vel permanentia per modum quietis. Nihilominus tamen illa mutatio secundum se indivisibilis est, et ideo si Angelus in ea tantum transitione duret animo tendendi ad alium locum, non dicetur ibi quiescere in propria mensura, ac proinde nihil obstabit, quominus ex illis mutationibus unus discretus transitus componatur. Potestque exemplo materialis perfectionis hominis ab hoc loco ad alium remotum declarari. Nam licet in medio itinere sæpius quiescat, nihilominus illa perfectio, seu iter unum aliquo modo censetur, et ita vocatur; ergo multo magis, et perfectiori modo in prædictis mutationibus Angelorum quidpiam simile inveniri potest.

13. *Ad argumentum contrariæ sententiæ propositum c.* 20, *n.* 5.—Et per hæc responsum est ad motivum contrariæ sententiæ relatæ in numero quarto. Nam licet quælibet illarum mutationum in se completa sit, quoad sui loci acquisitionem, tamen in ordine ad totam viam usque ad terminum ultimum est incompleta, et ita potest ordinari ad aliam, ut cum illa mutationem discretam componat. Ad primam item confirmationem patet responsio, quia licet Angelus aliquantulum maneat in loco intermedio, secundum coexistantiam ad nostrum tempus, vel ibi non quiescit, quoad propriam mensuram, sed semper est in illa actione, qua talem locum acquisivit, cum animo transeundi, vel licet admittatur aliqua quies, illa non impedit compositionem discretam. Ad secundam vero confirmationem ne-

gatur sequela, quia dari potest ultimus terminus hujus motus discreti, in quo Angelus durabiliter permaneat, et quiescat, et ab omni actione acquirendi locum cesset, sicut etiam motus ejus successivus in aliquo loco terminatur, ac finitur.

CAPUT XXIII.

UTRUM ANGELI SEIPSOS EFFECTIVE MOVEANT.

1. *Principium motus, vel est intrinsecum, vel extrinsecum.*—Explicatis omnibus, quæ ad intelligendum Angeli motum necessaria visa sunt, superest dicendum de potentia motiva, et de proxima causa efficiente talis motus, hæc enim sola explicanda superest, nam reliqua declarando subjectum, et terminum, et intrinsecam formalitatem, et quasi entitatem ipsius motus exposita sunt. Duobus autem modis contingit, aliquam rem localiter moveri, scilicet, a se, vel ab alio, et ita etiam duplex est principium effectivum motus, scilicet, extrinsecum, vel intrinsecum : in hoc ergo capite dicendum est de intrinseco, quod per se Angelo convenit, postea vero in sequentibus de extrinseco, quod magis accidentarium est, dicemus.

2. *Possit ne Angelus seipsum per se movere.* — *Negat Capreolus.* — Est igitur præcipuum dubium, aut possit Angelus seipsum per se movere, in qua re Capreolus in 1, dist. 6, quæst. 1, artic. 1, conclus. 1, simpliciter negat posse Angelum seipsum localiter movere, addit vero statim in conclusione secunda posse seipsum movere per accidens. Fundamentum prioris partis est axioma illud Aristotelicum, *Omne quoad movetur, ab alio movetur,* quod vult Capreolus non in corporalibus tantum, sed etiam in spiritualibus esse in rigore intelligendum, quia non potest idem proprie esse per se movens, et per se motum, quia alias simul esset in actu, et in potentia, quia quod movet, est in actu, et quod movetur, in potentia est. Alteram vero partem probat, quia Angelus potest esse in diversis locis saltem per accidens ; ergo potest se movere localiter, saltem per accidens. Rursus Angelum moveri successive nihil aliud est, quam successive operari corpus, vel locum, sed hujusmodi operatio ab Angelo effective procedit; ergo eo modo, quo Angelus movetur per accidens, a seipso movetur.

3. *Prima conclusio affirmans.* — Dicendum vero est primo Angelum simpliciter loquendo seipsum movere. Hæc assertio ab omnibus theologis recipitur in 2, distinct. 2 et 6, ubi Gregorius, quæst. 1, artic. 4, illam solum, ut magis probabilem affirmat. *Quia de veritate* (inquit) *nobis certam non est, nec per Scripturam expressum.* Ego vero existimo tam manifeste colligi assertionem ex Scriptura, ut sine errore negari non possit. Probatur, quia ita loquitur Scriptura de Angelorum motu, sicut loquitur de motu hominum, vel aliorum animalium se moventium, eisdem enim verbis significantibus motum procedentem a principio intrinseco rei se moventis utitur. Patet ex verbis 1, Pet. 5, ubi de dæmone dicit, *Circuit, quærens quem devoret,* et ipsemet dæmon Job 1, dixit *Circuivi terram.* Eamdem vim habet verbum *veniendi, accedendi, ingrediendi,* et *egrediendi,* ut videre licet Matth. 4, Marc. ultimo, Joan. 13, Luc. 1, 7, et in cap. 8, notanda sunt illa verba, *Præcipiebat spiritui immundo, ut exiret ab homine,* et illa quibus de legione dæmonum dicitur : *Rogabant illum, ne imperaret illis, ut in abyssum irent,* et infra, *Rogabant, ut permitteret eis in porcos ingredi,* additurque, *et permisit illis.* Exierunt ergo dæmonia ab homine, et intraverunt in porcos. Ubi ponderamus, Christum non movisse illos effective, ut egrederentur ab homine, vel ingrederentur in porcos, sed imperasse unum, et permisisse aliud. In hoc enim secundo id tantum fecit quod ipsi dæmones petierunt, ipsi autem tanquam habentes potestatem se movendi solum petierunt, ut permitterentur, id est, ut non impedirentur.

4. Idem convincitur ex illis Christi verbis Matth. 12. *Cum immundus spiritus exierit ab homine, ambulat per loca arida quærens requiem, et non invenit, tunc dicit, revertar in domum meam unde exivi. Et veniens invenit eam, etc., tunc vadit, et assumit septem alios spiritus secum, et intrantes habitant ibi.* In qua oratione sex vel septem sunt verba, quæ omnia significant motum vitalem, et ab intrinseco, scilicet verbum intrandi, exeundi, ambulandi, quærendi, revertendi, veniendi, vadendi et assumendi. Hæc enim dici non possunt de re, quæ seipsam movere non possit, sed ab alio tantum moveri. Et ex his etiam sumitur optima ratio quam attigit Gregorius : quia omnes dæmonum motus, et itinera ad malum finem, scilicet perniciem hominum ordinantur, juxta illud, *Circuivi terram, et perambulavi eam;* ergo dici non potest, quod illi motus a solo Deo specialiter fiant ad arbitrium ipsius dæmonis : impium enim esset ita de Deo existimare; ergo

necesse est fateri ab ipsis dæmonibus se moventibus fieri. Probatur consequentia, quia si Angelus non se movet, multo minus unus Angelus poterit movere alium ; ergo a solo Deo moveri poterit, et ut talis motus non sit Angelo violentus, vel necessarius, dicere oportebit, Deum tunc solum movere Angelum, cum ipse moveri vult, ac proinde ipsum solum ducere dæmones, quando ipsi tentare nos volunt, quod absurdissimum est, et contra adducta Scripturæ loca.

5. *Ponderatur locus alius ex Hebr.* 1. — Atque hoc modo eamdem veritatem de sanctis Angelis evidenter mihi probant verba illa Pauli ad Heb. 1. *Omnes sunt administratores spiritus in ministerium missi propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis,* essent enim Angeli ineptissimi ad hujusmodi ministerium, si non possent se movere, et illuc ire quo mittuntur. Unde non dicuntur mitti, quasi per physicum impetum, sicut homo interdum dicitur sagittam, vel lapidem mittere, sed per morale imperium, sicut homo nuntium mittit. Et sic Luc. 1, prius dicitur : *Missus est Gabriel Angelus,* et additur postea, *et ingressus Angelus ad eam.* Et finita legatione subjungitur, *et discessit Angelus ab ea.* Posset etiam conclusio auctoritate Patrum confirmari, qui non solum dicunt Angelos se movere, sed etiam velocissime ferri quo volunt, et quodammodo dici esse ubique quia ubi volunt, citissime inveniuntur, sed speciales allegationes omitto, quia in principio hujus libri probando Angelos esse in definitis locis, sufficienter adductæ sunt.

6. *Probatur tandem ratione.* — Tertio probatur ratione, quia Angeli sunt viventes perfectissimi, et naturaliter non sunt ubique, et ideo mutationis localis capaces sunt; ergo possunt illam in se efficere. Probatur consequentia, quia supposita imperfectione proprie limitationis, ad perfectionem vitæ pertinet facultas intrinseca se movendi. Cujus argumentum est, quia inferiora viventia si participant cognitione non solum intellectualem, sed etiam sensitivam, præsertim perfectam, virtutem habent se movendi localiter, quis ergo dubitabit Angelos multo perfectius movere se posse præsertim cum in hoc nulla sit difficultas, vel apparens repugnantia.

7. *Objectio dissolvitur.*—*Motus localis Angeli recipitur immediate in ipsa substantia.* — Nam quæ objicitur ex illa maxima philosophica, *Omne quod movetur, ab alio movetur,* nulla est : tum quia sufficeret illud principium in corporibus defendere, quod ad hunc locum non pertinet. Tum etiam quia probatio, quæ adducitur, non obstat, præsertim in spiritualibus, quia potest eadem potentia esse in actu primo ad agendum per virtutem eminentialem, et in potentia formali, et receptiva secundi actus, ut patet in voluntate, quæ simul est activa, et receptiva sui actus, idem ergo inveniri poterit in motu locali. Imo in hoc multo facilius invenitur, quia ipse localis motus non recipitur immediate in ipsa potentia activa motus, si illa est distincta a substantia, ut creditur, sed recipitur immediate substantia ipsa. Et ita licet idem Angelus sit in potentia activa, et receptiva sui motus, non tamen secundum idem : nam est in potentia recipiendi per substantiam suam, potens autem ad efficiendum motum per aliquem accidentalem proprietatem constituitur.

8. Secundo dicendum est, Angelum non solum se movere proprie, et effective, quando dicitur moveri per accidens, sed etiam vel majori ratione, quando movetur per se. Ita sentiunt reliqui theologi, præter Capreolum, quando absolute, et generaliter loquuntur, et specialiter contra Capreolum id notarunt nonnulli moderni theologi. Et probatur primo, quia Angelus non dicitur moveri per accidens, nisi quando movetur, in corpore assumpto, vel movendo simul, et deferendo aliquod corpus, ut supra declaravi : sed Scriptura non tantum dicit Angelos se movere quando movent corpora, sed etiam cum se tantum movent; ergo tunc etiam effective se movent. Secunda pars antecedentis patet ex testimoniis adductis, quando enim dæmones circumeunt terram, non necessario secum deferunt aliquod corpus, nec corpora per quæ transeunt agitant, vel alia simili mutatione locali immutant. Et similiter legio dæmonum egrediens ab homine, quem tenebat obsessum, et ingrediens porcos, nulla corpora secum detulit, sed soli spiritus egressi, et ingressi sunt, et maxime per se movebantur. Idemque probari potest de sanctis Angelis, quando invisibiliter sine corporibus assumptis, aut motis ad nos veniunt, vel ut nos custodiant, vel ut reverenter divino Sacrificio assistant, vel ut alia ministeria exequantur, sicut supra cap. 1 et 2, ex sanctis Patribus allegavi, et colligitur ex verbis Pauli supra citatis, et ex illo Psal. 90 : *Angelis suis Deus mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.*

9. *Secunda conclusio.* — Secundo probatur ratione, quia quando Angelus movetur per accidens, non movetur formaliter per motum quem efficit in corpore, ut videtur Capreolus cogitasse, sed movetur per proprium motum,

quem in se recipit, ut supra probavi; ergo hac ratione necesse est, ut non solum habeat potentiam movendi corpus, sed etiam movendi seipsum, quoniam (ut supra dixi) non movetur per accidens, quasi tractus a corpore, sed quia se movet cum corpore. At vero ratio hæc non minus cogit, quando Angelus per se movet seipsum solum, quia etiam tunc Angelus recipit in se motum, et non ab alio, ut jam ostensum est; ergo a seipso. Imo tunc evidentior est necessitas, quia quando Angelus sic movetur, aliquid efficit, et non in corpore, ut supponitur, et exempla adducta ostendunt, et ex dictis de loco Angelorum est evidens; ergo efficit in seipso, quia nullum aliud subjectum talis actionis, et mutationis cogitari potest. Posset etiam hic afferri exemplum de anima Christi, quæ quando descendit ad inferos, et ab illis rediit ad sepulchrum, per se mota est, et non ab alio, quam a se, idemque afferri potest de animabus, quas Christus de sinu Abrahæ adduxit, et similibus. Sed de his respondere quis posset, quod se movebant virtute divina, aut beatifica: nam de anima separata an virtute naturali possit se movere, minus certum, quam de Angelis est, et infra in tractatu de Anima examinabitur. Ad fundamentum autem Capreoli in numero secundo nil aliud respondere necesse est.

CAPUT XXIV.

QUÆ, ET QUANTA SIT IN ANGELO POTENTIA AD SE MOVENDUM.

1. *Circa primam partem tituli opiniones aliorum.—Resolutio negativa probatur.*—Duas partes hic titulus continet. Prior est, quæ sit hæc potentia per quam Angelus se movet, altera est, quanta sit. Circa primum multi theologi dicunt esse voluntatem: alii volunt potius esse intellectum, ad quem pertinet actiones externas imperare. Verumtamen quia ego censeo eamdem esse potentiam, qua Angelus seipsum, et corpora movere potest, ideo inferius propriam quæstionem utique motioni communem excitabimus. Nunc vero mihi videtur probabilius, hanc potentiam nec intellectum, nec voluntatem esse. Qui intellectus non habet actum internum, quo talem motum possit efficere, quia solum cognoscit, aut judicat, nec habet locutionem, aut imperium circa seipsum ab his actibus distinctum, ut ex supra dictis de locutione Angelorum et ex dictis de imperio in aliis locis manifestum est. Per cognitionem autem, seu judicium, non potest efficere motum, sed necessaria est voluntas. At vero neque ipsa voluntas potest esse potentia immediate eliciens motum, sed tantum imperans: et ideo necessaria est specialis potentia, quæ sit proximum principium efficiens motus.

2. Nec est minor ratio distinguendi voluntatem ab hac potentia, quam ab intellectu, quia etiam intellectio est a voluntate, ut ab imperante, et non minus distinguitur motio localis a volitione quam intellectio a volitione: nec minus etiam distinguuntur termini, vel objecta talium actionum in his potentiis, quam in illis. Cum ergo potentiæ per actus, et objecta distinguantur, non est cur magis distinguatur voluntas ab intellectu, quam ab hac potentia. Imo major ratio distinctionis inter voluntatem et potentiam motivam invenitur: tum quia potentia motiva solum agit actione transeunte: nam motio localis non recipitur in potentia movente, quia non est actus immanens, sed recipitur, ut supra dicebam, immediate in substantia Angeli, quam Ubi Angeli cum immediate afficit. Tum etiam quia hinc fit, ut potentia motiva sit mere activa, cum tamen voluntas et intellectus simul activæ, et receptivæ sint. Tum denique, quia inde etiam fit, ut potentia motiva præter terminum, quem sua actione producit, non habeat aliud objectum, a quo speciem sumat: unde necesse est, ut ab eodem termino illam accipiat, intellectus autem, et voluntas per intrinsecos terminos, quos suis actionibus producunt, habent propria objecta, a quibus specificatur. Major ergo est convenientia inter voluntatem, et intellectum, quam inter potentiam motivam, et voluntatem; ergo si illæ potentiæ distinguuntur, cur non istæ.

3. Denique in viventibus sensibilibus, quæ mediante cognitione, et appetitu se movent, potentia immediate exequens motum distincta est ab appetitu, et phantasia, et in homine a voluntate et intellectu; ergo idem cum proportione erit in substantiis spiritualibus, quia non tantum ex sensibilibus de spiritualibus ratiocinari possumus, nec in hoc specialis ratio differentiæ potest sufficienter assignari. Nec etiam in hoc specialis difficultas occurrit, propter quam aliter de potentia motiva Angeli sentire debeamus, ut ex dicendis inferius de potentia Angeli ad movendum res alias magis patebit.

4. *Circa eamdem primam partem tituli an potentia motiva ab Angeli substantia distin-*

guatur. — *Fundamentum pro parte negante.* — Unde ulterius expediri potest dubium, an hæc potentia, per quam Angelus se movet, sit distincta a substantia ejus. Videri enim potest hoc non esse necessarium, quia ipsamet substantia Angeli, sicut per se immediate adest loco, et in se immediate recipit modum illum præsentiæ, seu ubicationis, quem in loco habet, ita videtur posse seipsam per se ad locum applicare ad nutum quidem voluntatis suæ: tamen per seipsam motum exequendo. Et sine dubio consequenter ita sentient, qui alias existimant rationales potentias angelicas a substantia realiter non distingui, sed vel ex natura rei modaliter, vel formaliter tantum, seu ratione ratiocinata, ut vocant. Nam minor ratio distinctionis in hac potentia reperiri videtur: tum quia non est ad efficiendam rem distinctam a substantia, sed quemdam modum, qui valde extrinsece illam immutat, tum etiam, quia non est propria potentia vitalis, ut sic dicam, instituta ad agendum et recipiendum peculiari modo proprios actus vitæ, sicut sunt intellectus, et voluntas. Nam motio localis per se non est vitalis, sed solum per denominationem a cognitione, et appetitu elicito, quando ab illis procedit.

5. *Vera resolutio affirmat.* — *Satisfit fundamento contrario in n. 4.* — Sed nihilominus supposita doctrina generali, quam sequitur de distinctione potentiarum a substantia in creaturis; quando potentiæ sunt principia proxima accidentalium actionem, consequenter dicimus, hanc potentiam esse rem, seu qualitatem a substantia Angeli distinctam : sicut gravitas, et levitas sunt potentiæ motus localis effectrices, et res distincta a subjectis. Quia licet in Angelo hæc potentia sit altioris ordinis, et subordinata voluntati, et intellectui per naturalem sympathiam, et radicationem in eadem essentia, nihilominus in virtute proxima effectrice motus localis servat eamdem proportionem et rationem. Nam est primo ordinata ad agendum aliquid accidentale, et non tantum ad substantialiter existendum, et ideo non est tam absoluta res, sicut substantia, sed transcendentaliter ordinata ad aliud, a quo speciem sumit : ac denique non per se primo convenit substantiæ, sed per se secundo, tanquam ab essentia dimanans. Quæ sunt potissimæ rationes, quæ in aliis potentiis realem distinctionem indicant. Neque refert quod per motum localem non fiat res distincta a substantia, sed tantum modus, vel quod illa motio non sit per se, et intrinsece vitalis : quia nihilominus est necessaria qualitas aliqua per se primo instituta ad illum modum efficiendum, sicut in gravitate, et levitate, in quibus exempla posuimus, et in motu animalium progressivo, aut in volatu, et similibus, videre licet.

6. *Circa secundam partem tituli an potentia motiva Angeli habeat terminum velocitatis.* — *Opinio affirmans.* — *Suadetur.* — In altera parte tituli hujus capitis petebatur, quantæ efficacitatis sit hæc potentia ad motum Angeli velocem efficiendum, id est, an in hoc habeat certum terminum, ita ut possit Angelus se movere a cœlo in terram in quocumque minori tempore in infinitum, vel potius requirat certum aliquod determinatum tempus, nimirum, in quo velocissime illud spatium pertranseat, licet in majori tempore possit tardius transire, prout voluerit. Aliquibus modernis videtur, hanc potentiam habere aliquem terminum maximum in velocitate motus, quam potest efficere, et postulare ad minimum certum tempus, in quo possit determinatum spatium, seu corpus pertransire. Suaderique potest, quia hæc potentia finita est : omnis autem potentia finita, habet terminum maximum tam in effectu, quam in modo illum efficiendi, ut in intensione, ergo et in velocitate. Secundo quia non omnes Angeli sunt æquales in virtute se movendi, quia sicut in perfectione essentiali inæquales sunt, ita etiam in virtute se movendi : nam est eadem ratio; ergo Angelus superior poterit se velocius movere, quam inferior; ergo signum est singulorum virtutem habere terminum in velocitate motus. Tertio quia alias etiam posset quilibet Angelus movere quodlibet corpus velocius ac velocius in infinitum : nam est eadem ratio.

7. *Contraria opinio statuitur.* — Nihilominus contrarium mihi probabilius videtur, nimirum posse Angelum moveri, ac pertransire quodlibet designatum spatium breviori, ac breviori tempore sine termino. Ita tenet Capreolus, in 1, dist. 6, quæst. 1, ad 3 et 4, Scotus, contr. 2 conclus., in hoc consentit Gregorius quem allegat : et idem sentit Alensis, 2 part, quæst. 33, membr. 1, ad 1. Et sumitur a fortiori ex sententia D. Thomæ asserentis, Angelum posse transire subito ab uno loco ad extremum sine transitu per medium, quia majoris virtutis hoc est, quam velocius, et velocius sine termino per medium spatium se movere. Favent etiam huic sententiæ Patres in superioribus allegati, dicentes, posse Angelum adesse ubi voluerit magna velocitate, nec alium terminum, aut, mensuram hujus velocitatis assignant præter ipsius Angeli voluntatem.

8. *Probatur ratione.* — Ratione item probatur, quia Angelus in uno instanti potest simul acquirere totum locum adæquatum, saltem priori loco propinquum; ergo etiam poterit idem spatium loci adæquati in breviori, ac breviori tempore pertransire : quia minus est pertransire totum illud spatium motu successivo quantumvis veloci, quam totum illud in instanti acquirere. Si autem hoc conceditur de primo spatio, seu loco adæquato : consequenter idem sequitur de quocumque spatio cujusvis magnitudinis, quia potest augeri velocitas juxta proportionem totius spatii. Atque hæc ratio videtur mihi convincens supposito antecedente, quod in superioribus a nobis satis probatum est. Unde multo magis idem coguntur dicere, qui affirmant posse Angelum in instanti moveri per medium ad extremum locum. Verumtamen nos illud non admittimus, quia repugnat limitationi Angeli ad locum adæquatum : hoc autem quod nos dicimus, non repugnat, quia quantacumque velocitate Angelus moveatur, nunquam erit simul in loco majori maximo, quia quanta velocitate acquisierit terminum ad quem, tanta deseret terminum a quo.

9. Unde sumitur secunda ratio, vel roboratur præcedens, quia Angelus movetur sine ulla resistentia, vel ex parte substantiæ suæ, vel ex parte corporis medii, vel etiam ex parte distantiæ, quia etiam hæc per se spectata illi non resistit, quia quantacumque illa sit, pertransibilis est quocumque tempore brevissimo, si aliunde non sit impedimentum, aut virtus non desit. At vero in præsenti nullum impedimentum cogitari potest, neque virtus deest. Quia quod potest Angelus facere sine resistentia, potest facere in quacumque brevissima mora, quæ effectui non repugnet, vel certe si, quod potest facere in instanti, velit facere successive, poterit in quolibet brevissimo tempore illud operari, quia minus hoc excedit virtutem activam ejus, quam quilibet motus in quolibet brevissimo tempore factus.

10. Et declaratur tandem, quia per plures mutationes instantaneas componentes unum motum discretum potest Angelus in certo numero suorum instantium quamlibet distantiam pertransire. At vero illa instantia possunt coexistere minori, ac minori tempore successivo, sive nostro, sive angelico; ergo eadem ratione poterit Angelus pertransire illam distantiam successive in quacumque brevissima mora. Consequentia videtur clara, et minor probatur: nam ex illis instantibus quædam possunt coexistere solis instantibus nostri temporis, et quæ coexistunt tempori, possunt singula, et consequenter omnia simul minori, ac minori tempori successive coexistere pro voluntate Angeli; ergo tota illa mora ex illis instantibus composita potest esse brevior, quam quodlibet determinatum tempus successivum. Ergo cum simili velocitate potest Angelus idem spatium in tempore pertransire.

11. *Ad argumenta opposita in n.* 6. — Ad primam ergo rationem in contrarium respondetur ad velocitandum motum localem in infinitum, quod fit sine resistentia ex parte spatii, et mobilis, non esse necessariam virtutem infinitam, sed virtutem superioris rationis sufficere. Virtus autem Angeli merito creditur esse superioris rationis, cum possit in instanti mutationem unius loci adæquati facere, et in pluribus instantibus plura similia loca pertransire. Neque est necesse, ut potentia finita terminetur ad maximum in modo agendi, præsertim quoad temporis brevitatem, quando illa potentia talis est, ut et sine resistentia operetur, et possit similem effectum, seu terminum in instanti, vel instantibus sufficere. Ad secundum respondetur cum Gregorio et Capreolo supra, Angelos omnes posse esse æquales in potestate velocitandi suum motum: sicut possunt esse æquales in velocitate intelligendi, vel in virtute operandi in instanti. Unde satis est, quod perfectiores superent, vel in potestate acquirendi simul majorem locum, et transeundi idem spatium in paucioribus instantibus, seu divisibilibus mutationibus, vel etiam superare possunt in efficacitate movendi res alias, ut in sequentibus explicabo. Tertium idem argumentum attingit materiam de potestate Angeli ad movendas res alias a se distinctas, quam in sequenti capite inchoabimus, et consequenter difficultatem in eo tactam in aliis explicabimus.

CAPUT XXV.

UTRUM ANGELUS AD NUTUM VOLUNTATIS POSSIT RES SUBSTANTIALITER TRANSMUTARE.

1. *Triplex tantum mutatio tractanda.—Quorumdam errores confutantur.*—Diximus de potestate Angelorum ad movendum seipsos; dicendum sequitur de potestate movendi extra se. Et quæstio præcipue movetur de rebus corporalibus, et in illis ampliorem et difficiliorem habet materiam, et ideo prius de illis ea definiemus, in fine aliquid de rebus spiritualibus

addemus. In corporibus autem plures esse possunt mutationis species, tres vero in disputationem præcipue veniunt : scilicet generatio substantialis, alteratio et motus localis: nam de augmentatione necesse non est specialiter dicere, quia illa non fit sine substantiali aggeneratione, et præviam habet alterationem, ideoque sub prædictis comprehenditur. Deinde non tractamus de propria creatione alicujus substantiæ : nam creatio non est propria mutatio, quia mutatio ad subjectum ordinem dicit : at creatio non fit ex subjecto, sed ex nihilo, et ideo in agente infinitam potentiam requirit. Unde tanquam certum in fide supponimus, Angelos non posse aliquid creare, utique contra antiquos errores infidelium dicentium, vel DEUM solum creasse primam intelligentiam, et illam creasse secundam, et ita consequenter, usque ad ultimam, quæ hunc mundum visibilem creavit, vel Deum immediate creasse omnes intelligentias, illas vero corpora creasse. Contra quos errores disputant D. Thomas et ejus expositores, 1 part., quæst. 44, art. 1, et quæst. 45, articulis 1 et 5, et quæstione 61, articulo 1, et quæstione 65, articulis 1 et 3, et sæpe in aliis locis. Et nos in disputatione 20 Metaphysicæ, sect. 2, rationes hujus veritatis expendimus. Et in principio hujus tractatus probatum est, omnes Angelos esse immediate creatos a Deo, et unum non posse alium creare, et in tractatu sequenti in principio ostendemus similiter, corpora omnia, quæ per propriam creationem facta sunt, a solo Deo esse immediate facta, nec potuisse Angelos in illa creatione aliquem proprium concursum habere. De creatione igitur nihil amplius in præsenti dicere necesse est.

2. *Tractatur prima mutatio, an possit Angelus substantiam producere.—Prima ratio pro parte affirmante.*—Primo igitur dicendum est de productione substantiæ ex subjecta materia, quia non videtur hæc potestas omnino Angelis deneganda. Primo quia non repugnat substantiam spiritualem creatam habere hanc potestatem per modum causæ proximæ principalis; ergo non est cur negemus hanc potestatem omnibus Angelis. Antecedens probatur argumento a contrario ex creatione sumpto : nam virtus creandi ideo non conceditur Angelis, quia infinitam esse oportet : virtus autem producendi substantiam ex materia subjecta non requirit infinitatem, nec ex modo agendi, nec ob perfectionem rei productæ, unde rebus corporalibus communicata est, non est ergo unde repugnet substantiis spiritalibus communicari. Jam ergo probatur prima consequentia, quia licet Deus non fecerit omnes species possibiles in omnibus rerum ordinibus, nihilominus verisimile est singulis rerum gradibus communicasse præcipuas virtutes et operationes, quarum erant capaces, vel omnes, vel aliquas species uniuscujusque gradus. Ergo si gradus intelligentiarum capax est hujus virtutis, credendum est non caruisse illa, erit autem capax ejus si non repugnat, talem virtutem esse connaturalem substantiæ creatæ spirituali. Imo si hæc capacitas in illo gradu semel admittatur, cum non possit a nobis ratio reddi, cur in quibusdam, et non in omnibus Angelis inveniatur, videtur concludi, omnes Angelos habere hanc potestatem, majorem tamen, vel minorem, juxta æqualitatem angelicæ perfectionis.

3. *Secunda ratio.*—Unde arguitur secundo, nam cœlum, licet non possit ex subjecta materia producere aliud cœlum, quia natura sua non est producibile, nisi per creationem, nihilominus potest producere alias inferiores substantias; ergo idem poterit Angelus. Probatur consequentia, quia ut cœlum producat substantiam, satis est ut eminenter contineat formam substantialem inferiorem, quamvis materiam nullo modo contineat, sed aliunde illam supponat; ergo cum Angelus sit altior forma, quam cœlestis, multo magis poterit illam eminentiam continere, et per illam inducere formam in materia aliunde supposita. Nam quod Angelus sit forma a materia abstracta, forma vero cœli sit in sua materia, non impedit, imo juvat ad illam eminentiam, quia quo forma est altioris ordinis, eo melius potest inferiores eminenter continere : nam Deus quo ab omni materia et potentialitate abstractior est, eo eminentiori modo omnia continet. Et confirmatur hæc ratio ab effectu : nam intelligentiæ moventes cœlum sæpe sunt causæ principales productionis substantialis, ut quando cœli producunt viventia, quæ cœli, ut principales causæ, efficere non possunt. Tunc etiam dicitur cœlum influere, ut instrumentum suæ intelligentiæ, ut sumitur ex D. Thoma, 1 p., q. 70, art. 3, ad 3, et 3, contra Gent., cap. 103. Ergo necesse est, ut intelligentia eminenter contineat illam formam, ut possit esse causa principalis ejus ; ergo eadem ratione poterit pro se et immediate illam inducere.

4. *Prima conclusio. — Angeli non possunt naturaliter producere substantiam aliquam.* — Nihilominus dicendum est, Angelos non habere virtutem naturalem ad producendam substantiam aliquam etiam ex subjecta mate-

ria. Hæc assertio tam unanimi consensu a theologis recepta est, ut sine magna temeritate in dubium revocari non possit, quamvis difficile sit efficaci ratione illam persuadere. Docet illam D. Thomas, 1 part., quæst. 110, art. 3, et alii theologi, in 2, dist. 7, Albertus, art. 8, Durandus, quæst. 4, Ægidius, quæst. 3, Richardus, art. 4, quæst. 1, Bonaventura, 2 p. dist., art. 2, quæst. 2, et dist. 8, p. 1, art. 2, quæst. 1. Et ibidem Scotus, Bassolis et Argentina, quæst. 1, Ferrariensis 3, contra Gentes, cap. 103. Et illam tractavi, et ut potui confirmavi, disp. 35 Metaphysicæ, sect. 6, ideoque ibi dicta hic repetere necessarium non erit, sed pauca addemus. Primo ergo ex Scriptura solum auctoritate negativa uti possumus, quia nullibi productionem alicujus substantiæ Angelis tribuit.

5. *Probatur auctoritate negativa Scripturæ.* — *Probatur ex Patribus.* — *Platonis error.* — Ex Patribus vero citari potest Leo papa, ep. 93 ad Turib., quatenus cap. 8, damnat Priscillianistas, qui asserebant, Angelos malos figurare et efficere corpora humana in uteris mulierum. Quæ definitio invenitur etiam in Concilio Bracharensi I, can. 12, et allegari etiam potest can. 8, ejusdem Concilii, qui sic habet: *Si quis credit quod aliquantas in mundo creaturas diabolus fecerit, et tonitrua, et fulgura, et tempestates, et siccitates Diabolus sua auctoritate faciat, sicut Priscillianus dixit, anathema sit.* Magis autem favent verba Concilii Ancyrani, quæ tom. 1, Concil., in fine illius Concilii, et a Gratiano in cap. *Episcopi* 26, quæst. 5, referuntur, scilicet, *De Domino nostro scriptum est, omnia per ipsum facta sunt. Quisquis ergo credit posse fieri aliquam creaturam, aut in melius, aut in deterius immutari, aut transformari in aliam speciem, vel similitudinem, nisi ab ipso creatore, infidelis est, etc.* Per quæ verba non negatur juxta mentem Concilii efficacitas causarum naturalium, sed dæmonum, de quibus ibi sermo erat, et de extraordinariis immutationibus, quas se facere dæmones fingunt. Denique D. Augustinus multo clarius hanc veritatem docuit, l. 3, de Trin., c. 7 et 8, ubi in hoc sensu dixit, harum visibilium rerum materiam non obedire malis Angelis ad nutum. Quia nimirum non possunt ex ea facere quod volunt, sed tantum quod in virtute rerum a Deo factarum continetur, applicando activa passivis, id quod non ad libitum suæ voluntatis, sed quantum agere permittuntur, ut in discursu capitis declarat. Et in eodem sensu dixit lib. 9 Genes., ad litt., cap. 18. in fine: *Quædam, quæ in rerum natura præter usitatum cursum naturæ mirabiliter facta sunt, ita ministrantibus Angelis etiam facta, ut tamen ubique creator creaturarum non sit, nisi plantatore et rigatore quolibet, solus incrementum dat Deus,* et similiter, lib. 12, de Civ., cap. 24, negat Angelos facere aliquam creaturam. Et quamvis utatur nomine creationis, revera comprehendit omnem productionem, quæ non fiat per seminales rationes, quas Deus indicit corpora liberis causis, etiamsi ex præjacente materia fiat. Nam Plato ex præjacente materia dixit Angelos, seu *secundarios Deos*, ut ipse loquebatur, produxisse res corporeas. Et illum, ut errorem fidei damnat ibi Augustinus. Qui etiam videri potest lib. 18, de Civit., cap. 18.

6. *Ratione probatur indirecte.* — Ratione difficile est, ut dixi, hanc veritatem demonstrare. Sed imprimis ostendere possumus hanc potestatem necessariam non esse in universo. Deinde neque ab effectu, vel signo ostendi posse. Tertio neque ex aliquo naturali principio colligi. Primo, ut in dicto loco Metaphysicæ dixi, suadet sufficienter illa ratio Durandi, quod in rebus naturalibus est virtus sufficiens, ad educendas formas de potentia materiæ, quantum ad gubernationem, et conservationem universi necessarium est. Secundum probari potest ratione insinuata ab Augustino, quia quidquid ministerio Angelorum bonorum, vel opera malorum, aut vere fit, aut fieri apparet, sufficienter fieri potest, applicando agentia corporalia corporibus, ex quibus aliquid fit, ut inferius aliquid de his effectibus tractando magis in particulari dicemus. Tertium probatur, quia nullum est principium ex quo inferre possumus hujusmodi virtutem in Angelis, nisi quanta sunt excellentioris naturæ, et perfectionis. Hæc autem collectio valida non est, nisi supponatur aliud universale principium, quod omnis forma perfectior rem minus perfectam eminenter contineat, et illam ideo possit de potentia materiæ per se educere. Nam sine hoc principio collectio erit ex puris particularibus, ac subinde invalida. At vero istud principium manifeste falsum est, ut inductione ostendi potest, comparando in cæteris gradibus perfectiores formas ad minus perfectas. Unde probabiliter potest argumentum in contrarium retorqueri. Quia formæ vegetabilium non continent formas inferioris gradus, ut auri, argenti, et aliorum mineralium, vel lapidum, etiamsi perfectioris ordinis sint, et formæ sensitivæ non continent quoad eminentiam virtutem activam formarum vegetabi-

lium, nec anima rationalis dicto modo continet animas brutorum; ergo nec formæ angelicæ, licet altioris gradus sint, continebunt dicto eminenti modo inferiores formas de potentia materiæ educibiles.

7. *Ratio probatur ostensiva.* — Hic ergo discursus sufficienter nobis ostendit, nihil esse quod nos cogat, vel inducat ad credendum Angelos habere virtutem per se effectricem substantiarum ex præjacente materia, quanquam directe, et, ut ita dicam, positive, non convincat, Angelos hanc potentiam non habere. Et ideo D. Thomas, dicta quæstione 110, articulo 2, conatus est peculiari ratione hoc ostendere. Quia una substantia, inquit, non potest producere aliam, nisi vel totam illam eminenter contineat, vel habeat similitudinem cum effectu in modo essendi, seu compositionis substantialis ex materia, et forma. Neutrum autem horum in Angelis invenitur; ergo non possunt substantias producere. Hanc vero rationem impugnant, Durandus et alii, sed non afferunt ipsi meliorem. Unde licet non sit demonstratio, est satis probabilis conjectura, sumpta comparatione ex modo essendi ad modum agendi. Quam rationem, ut potui, in dicta disp. 35 Metaphysicæ, sect. 6, locupletavi, et aliis etiam probabilibus rationibus adjunctis, quibus nihil nunc addendum occurrit.

8. *Objectio. — Solutio ex D. Thoma.* — Sed instant aliqui, quia Deus quamvis non sit compositus ex materia et forma, nihilominus res compositas ex materia, et forma producit. Sed huic instantiæ tacite occurrit D. Thomas cum dixit, cum materialis forma non per se fiat, sed compositum, oportere, ut causa illud efficiens, vel totum compositum eminenter contineat, vel sit effectus similis saltem in compositione ex materia, et forma. Neque sine magno fundamento illud prius membrum adjungitur, quia primum agens, quod totum substantiale compositum eminenter continet, non agit per potentiam limitatam ad modum agendi per eductionem de potentia materiæ, sed per illimitatam, et superioris ordinis, et ideo ad creationem extenditur, et ad omnem modum possibilem, quo res materialis nata est, produci. Imo si res attente consideretur, quando substantia materialis, præsertim corruptibilis creatur, illa productio non fit sine eductione formæ ex materia simul cum ipsius materiæ creatione, et ideo mirum non est, quod Deus per solam suam potentiam possit, etiam de materia prius creata, et a se conservata, formam educere, et compositum generare. Denique Deus propter infinitatem suam, materiam, et omnem formam eminenter, continet, et propter superiorem operandi modum, non requirit aliquam convenientiam, vel similitudinem cum effectu, sed tanquam supremus artifex illum prout voluerit producere potest, et ideo nullam a Deo ad Angelos, vel e converso fieri potest argumentum.

9. *Secunda conclusio. — Nulli creabili spiritui est connaturale producere substantiam.— Ad primam rationem contrariam in num.* 2.— Circa primam ergo rationem dubitandi in numero secundo disputari posset, an id, quod negamus, nunc esse communicatum Angelis, sit simpliciter incommunicabile per naturam omni immateriali substantiæ creabili : verumtamen consequenter loquendo, et quantum conjecturis assequi possumus, dicendum est, hanc potestatem non posse esse connaturalem alicui immateriali substantiæ, sive creatæ, sive creabili. Nam rationes quibus movemur ad negandam hanc potestatem Angelis creatis, eodem modo procedent in quacumque spirituali substantia possibili, si creetur, ut facile consideranti, et applicanti patebit. Et hoc etiam probabiliter suadet ratio, quæ in illo primo argumento in probationem primæ consequentiæ facta est. Ad rationem autem qua contrarium probatur, respondemus imprimis negando illam consequentiam : *Ad educendam formam de potentia materiæ non requiritur virtus infinita, ergo potest esse connaturalis creaturæ spirituali.* Hæc, inquam, consequentia negatur, quia potest repugnantia ex aliis capitibus oriri. Et quamvis illa ratio, de potentia creativa recte asseratur, fortasse non est sola, nec adæquata, et ideo non valet e contrario argumentum. Deinde respondetur quod licet ad educendam formam de potentia materiæ modo connaturali, et proportionato corporibus non requiratur virtus infinita, nihilominus ad illam educendam superiori, et intellectuali modo requiritur infinita virtus, quæ sit conjuncta cum virtute creativa in artifice totius naturæ, ut explicatum est.

10. *Ad secundam in num.* 3. — Ad secundum, in quo a cœlis ad Angelos fit illatio, et iterum a Deo ad Angelos consequentia extenditur, neganda est utraque consequentia. Prior quidem, quia cœli materiales sunt, et ex hac parte proportionem habent, ut connaturali modo possint corpora immutare, et consequenter per suas formas inferiores aliquas etiam materiales eminenter continere; Angeli vero ad hoc non habent proportionatum subsistendi

modum, licet alioqui longe perfectiores sint. Neque in hoc sunt Deo æquiparandi propter rationes quas adduxi, et propter easdem alteteram etiam consequentiam negamus. Ad confirmationem autem negamus assumptum, nam intelligentia movens cœlum non est causa principalis alicujus substantiæ corporeæ, nec cœlum est instrumentum intelligentiæ in productione alicujus materialis substantiæ, etiam imperfectorum viventium. De qua re plura dixi in dicto loco Metaphysicæ, sect. 6, num. 14, et disp. 18, sect. 2, num. 36, et sequentibus, et videri potest de hoc puncto, et de tota hac dubitatione Fonseca, lib. 7, suæ Metaphysicæ, cap. 7, quæst. 1, præsertim sect. 3.

CAPUT XXVI.

UTRUM ANGELI ALTERARE CORPORA POSSINT.

1. *Communis resolutio negativa.* — Ex dictis in capite præcedente facile est definere secundum punctum, ibi propositum de potentia Angelorum ad immutanda corpora alterationis motu, seu, quod perinde est, ad producendas materiales qualitates. In quo puncto communis resolutio, ac generalis regula est negativa. Quæ a paritate rationis videtur concludi, non magis habere Angelos potestatem efficiendi qualitates in corporibus, quam educendi formas substantiales ex materia. Quia licet forma substantialis materialis ex suo genere perfectior sit, quam corporeæ qualitates, et inde non videatur illatio a negatione potestatis ad prŏducendum perfectiorem effectum minus perfectum, nihilominus considerato fundamento illius impotentiæ est satis efficax consecutio.

2. *Declaratur.* — Declaratur, quia qualitas corporea in hoc convenit cum forma materiali, quod sicut hæc fit per eductionem de potentia materiæ, ita etiam illa fit per eductionem ex potentia ejusdem materiæ, vel compositi materialis, et ideo eadem improportio invenitur in Angelo subsistente extra omnem materiam ad has qualitates producendas, quæ ad substantiales formas. Et ita in ipsis substantialibus formis in hoc non attenditur major, vel minor perfectio, sed eadem improportio, et impotentia censetur esse in Angelo ad minimam formam, quæ ad maximam ; ergo similiter eadem est ad materialem qualitatem, quæ ad formam substantialem. Accedit, quod nulla est ratio, vel fundamentum ad asserendum Angelum continere eminenter has qualitates, quod esset necessarium ut illas efficere posset. Assumptum probari potest supra facto discursu circa substantiam, nam eadem est ratio, seu proportio. Atque ita sententiam hanc contra Avicennam aperte docet D. Thomas 3, contr. Gent., cap. 103, et idem sentit, 1 part., dist. q. 110, art. 2, ad 2 et 3, art. 3, ad 2, quatenus ait, Angelum solum mediante motu locali, et applicando activa passivis, esse posse causam aliarum mutationum in corporibus, et idem sentiunt Bonaventura, Richardus, Durandus in locis citatis in capite præcedenti.

3. *Opinio Thomistarum distinguens qualitates in reales, et intentionales.*—Nonnulli vero ex Thomistis ex parte ab hac generali assertione dissentiunt. Distinguunt enim duos ordines qualitatum, quasdam vocant reales, vel materiales, aut physicas, quasi per antonomasiam, ut eas distinguant ab aliis, quas vocant intentionales, quæ licet reales etiam sint (alias nihil essent) non sunt ita crassæ, et materiales, sicut aliæ, sed subtilioris naturæ, nec disponunt materiam ad formam substantialem, neque ex illa, aut ex dispositionibus ejus resultant, nec habent esse permanens, sed aliquo modo transitorium. In priori ordine constituunt imprimis quatuor primas qualitates Elementorum, et deinde alias secundas qualitates, quæ ex primarum mixtione resultant, ac denique omnes, quæ sunt proprietates connaturales consequentes substantiales formas. In secundo ordine ponunt qualitates quasdam, quas instrumentarias vocant, quia sunt veluti instrumenta impressa inferioribus corporibus a superioribus agentibus, ut eis tanquam instrumentis utantur, vel si quæ aliæ similes in corporibus fiunt.

4. *Et admittens datam resolutionem in realibus.—Non vero in intentionalibus.*—De qualitatibus ergo primis ordinis fatentur omnes Thomistæ non posse per se et immediate fieri ab Angelis in corporibus propter rationes tactas. Et quia cum Angeli non possint producere substantiam, eadem ratione non possunt qualitates, quæ ad illam disponunt, vel quæ ad illam naturaliter consequuntur, efficere. Item quia alias posset Angelus efficere in materia totam dispositionem, et organisationem accidentalem, quam anima rationalis in corpore requirit, et ita posset animam separatam iterum corpori unire, illud iterum disponendo. At vero de qualitatibus secundi ordinis limitant assertionem nostram, dicentes posse ab Angelo immediate per se fieri. Ad hoc autem asserendum moti sunt, vel occasione explicandi modum, quo Angelus est in loco per opera-

tionem, aut applicationem virtutis, ut ex Capreolo, Cajetano, Ferrariense, et aliis supra capitibus tertio, quarto et quinto notavimus; vel etiam moventur occasione explicandi causalitatem Angelorum per corpora tanquam per instrumenta, elevando illa ad aliquid agendum ultra naturalem virtutem corporum. Nam hunc agendi modum aperte tribuit Angelis divus Thomas, locis capite præcedenti citatis, et in 2, d. 15, q. 1, art. 2. Ad hanc autem instrumentalem causalitatem necesse est, ut aliqua virtus profluat ab Angelo in corpus, quo tanquam instrumento utitur: virtus autem illa esse non potest, nisi qualitas aliqua intentionalis. Et ita docuit Soncinas, l. 7 Metaphysicæ, quæst. 25, præter alios Thomistas, quos retuli.

5. *Vera resolutio universalis, et negativa.—Probatur primo.—Probatur secundo.* —Sed limitatio hæc admittenda non est, sed universaliter negandum, posse Angelum per se, et propria virtute naturali qualitatem aliquam in corpore efficere. Ita dixi in citatis locis Metaphysicæ, et tenet Fonseca, lib. 7 Metaphysicæ, cap. 7, q. 7, sect. 1 et 3, et Vasquez, 1 p., disput. 218, cap. 3, et sumitur ex aliis auctoribus citatis, quatenus indistincte loquuntur. Probaturque primo ab incommodis. Quia sequeretur posse Angelum per se illuminare locum tenebrosum sine applicatione alicujus corporis luminosi, quod non minus incredibile est, quam quod possit calorem, vel colorem per se producere. Sequela probatur, quia lumen non immerito potest inter qualitates intentionales computari, quatenus et per se non disponit ad formam substantialem, neque ex forma resultat, sed est quasi imperfecta lucis participatio. Item sequitur, posse Angelum efficere species visibiles in aere, speculo, aut oculo sine objecto visibili, quia illæ species sunt intentionales qualitates. Idemque sequitur de speciebus aliorum sensuum. Et eadem ratione posset efficere sonum in aere sine ulla ejus percussione, commotione, vel divisione, quia sonus satis intentionalis transiens qualitas dici potest. Hæc autem omnia, et incredibilia sunt, et si hæc admittantur, facile erit plures alios præternaturales effectus Angelis tribuere. Unde argumentamur secundo, nam eadem est ratio de his qualitatibus, quæ de cæteris; et nominum mutatio parum refert. Nam istæ qualitates etiam educuntur de potentia materialis subjecti, et necesse est, ut contineantur formaliter, vel eminenter in causa a qua per se, et proxime fiunt virtute propria. Hæ autem sunt propriæ rationes, propter quas aliæ qualitates ab Angelis fieri posse negamus, quod autem qualitates sint magis vel minus permanentes, seu transeuntes, vel potius dependentes a suis proximis causis, aut quod sint magis, vel minus subtiles, vim illarum rationum non immutat.

6. *Tertio, et principaliter.*—Tertio, ac præcipue arguitur, quia illæ duæ rationes, vel occasiones excipiendi has qualitates frustra, et sine fundamento excogitatæ sunt. Nam de priori satis in superioribus ostensum est, Angelum non esse in loco per operationem. Quamvis enim ad illud probandum usi etiam fuerimus hoc medio, et fundamento, quod nunc persuadere conamur : non fuit tamen hæc propria ratio, et a priori, et ideo sine vitioso circulo possumus nunc ab illo principio, ut alias probato, argumentari. Præsertim, quia nunc solum dicimus non esse necessarium propter existentiam in loco hanc operationem Angelo tribuere, cum non desit Angelo alia ratio existendi in loco, quæ necessario est supponenda ad talem operationem, etiamsi fingeremus, vel admitteremus esse possibilem. Præterquam quod propter rationem adeo extrinsecam non sunt fingendæ qualitates, quæ nec experimento, aut signo aliquo moveri, nec satis explicari, aut concipi possunt. Nec etiam tribuenda est Angelis talis potestas contra generalem regulam : nam illa exceptio enervat omnem rationem ad negandum Angelis potestatem alias qualitates efficiendi.

7. *Probatur quarto.* — Atque hæ rationes ex parte habent vim contra alias qualitates instrumentarias, ut sic dicam, quas aliis etiam modis in citatis locis Metaphysicæ impugnavi. Et hic addi potest ratio ex dictis desumpta, quæ mihi videtur satis efficax : nam efficientia talium qualitatum supponere debet in Angelo virtutem principalem effectricem illarum formarum, ad quas instrumentaliter efficiendas illæ qualitates instrumentariæ præmittuntur, quia istæ dicuntur efficere in virtute principalis agentis, utique Angeli; ergo illæ qualitates supponunt in Angelo virtutem principalem. Quomodo enim erit principale agens, nisi virtutem principalem habeat? Ostensum autem est, Angelum non habere hanc principalem virtutem ad efficiendas formas substantiales, propter quas efficiendas qualitates istæ instrumentariæ a dictis auctoribus introductæ sunt; ergo frustra ponuntur. Et confirmari hoc potest: nam si semel admittamus Ange-

lum per hujusmodi instrumenta posse per se, ac principaliter efficere substantiam, eadem ratione posset saltem perfectior Angelus efficere eodem modo perfecta animalia. Nulla enim ratio differentiæ assignari potest, imo inde enervantur rationes omnes in priori puncto factæ.

8. *Evasio præcluditur.*—Dices saltem posse esse utiles hujusmodi qualitates ad efficienda alia accidentia corporalia nobiliora. Sed hoc eadem forma argumentando impugnatur. Quia Angelus non potest esse principale agens aliorum accidentium, quia illa eminenter non continet, cum nulla ratio sufficiens hujus eminentiæ reddi possit. Item quia si hæc potestas semel in Angelo admittitur, dici consequenter posset habere Angelum virtutem principalem ad disponenda, vel organisanda corpora ad animas, vel alias formas substantiales per illas qualitates instrumentarias tanquam per virtutes seminales, quod magnum esset absurdum. Et sequela patet, quia tota illa dispositio fit per accidentia. Neque posset cum fundamento limitari virtus Angeli ad hæc accidentia potius, quam ad illa, quia Angelus eminentior est illis omnibus accidentibus, et modus illa efficiendi idem in omnibus esset. Denique si in Angelo esset virtus principalis ad efficiendum calorem, vel similia accidentia, frustra diceretur efficere illa mediis aliis qualitatibus instrumentariis. Nam si hæc potest immediate sua voluntate, vel alia virtute intrinseca efficere, cur non reliqua accidentia, quæ virtute etiam continet. Quia omnes sunt materiales qualitates, et modus producendi illas per eductionem de potentia subjecti corporalis idem esset. Nulla est ergo necessitas ponendi tales qualitates, vel tribuendi Angelis illam efficiendi potestatem.

CAPUT XXVII.

UTRUM ANGELI AD NUTUM VOLUNTATIS SUÆ CORPORA MOVERE POSSINT LOCALITER.

1. *Pars negans probatur.* — Ratio dubitandi ex proxime dictis in capite præcedenti oritur. Nam ex illis videtur sequi, hanc, etiam potestatem esse Angelis denegandam, quia nulla major est ratio de motu locali, aut termino ejus, quam de motu alterationis, quia etiam terminus motus localis corporis eo modo, quo habet esse, fit per eductionem de potentia subjecti corporei. Neque refert quod non sit res distincta, sed modus quantitatis, quia etiam raritas, et densitas fortasse tantum sunt modi quantitatis, et tamen non potest Angelus illas per se, et immediate efficere. Secundo quia motus localis non fit in corpore ab extrinseco motore, nisi per impetum illi impressum, ut patet in projectis et similibus. Sed Angelus non potest imprimere impetum corpori ; ergo nec illud potest localiter movere. Minor probatur, quia impetus est qualitas, et Angelus non potest qualitatem efficere. Tertio si Angeli ad nutum voluntatis corpora movere possent, sequitur posse totius universi ordinem invertere, ut totam terram e loco suo movere, cœlos velocius, vel tardius circumferre, et similia, quæ plane absurda sunt. Quarto si Angelus posset movere corpus, sua voluntate moveret, alioqui ex necessitate moveret, quod dici non potest quia manifeste falsum est, sed non potest movere per voluntatem ; ergo nullo modo potest. Probatur minor, quia nulla est ratio, cur corpus obediat ad nutum Angelo ad motum localem magis, quam ad alios motus, quia corpus nullam naturalem subjectionem, vel subordinationem ad Angelum habere videtur, cum Angelus non sit ejus auctor.

2. *Vera conclusio affirmans. — Probatur ex sacra Scriptura.* — Nihilominus certa res est, posse Angelos virtute suæ naturæ corpora movere localiter. Primo, quia ex Scriptura id manifeste colligitur : nam ex illa constat imprimis Angelos assumere corpora, et cum eis moveri, ut patet de Angelis, qui apparuerunt Abrahæ, Genes. 18, et Loth, Genes. 19, et de Raphaele qui comitatus est Tobiam, et de Gabriele, qui in forma visibili ad Virginem ingressus, et locutus est, et de Angelis, qui Christo ministrarunt, et aliis similibus, et infra latius de hoc videbimus. Non possent autem Angeli moveri cum corporibus assumptis, vel in eis loqui, nisi corpora movere possent, ut per se constat, ergo. Præterea constat ex Scriptura, Angelum virtute sua transferre rem corpoream ab uno loco in alium, sicut Angelus tulit Habacuc in Babyloniam usque ad lacum leonum. Neque potest hæc actio attribui virtuti supernaturali Angelo communicata, quia non solum Sancti hoc faciunt, sed etiam dæmones, sicut legimus Matth. 4, *diabolum assumpsisse* Christum, et transtulisse illum a deserto usque ad pinnaculum templi, et inde in excelsum montem : nullo autem modo dici potest, dæmonem id fecisse virtute divina, sed permissione tantum. Sicut Luc 8, permittente Christo, dæmones ingressi porcos eos in stagnum præcipitarunt.

3. *Probatur secundo ex auctoritate Philosophorum et Patrum.* — Præterea dogma hoc etiam a philosophis receptissimum fuit, posuerunt enim, intelligentias movere cœlos, ut constat ex Aristotele 12, Metaphysicæ, text. 44. At vero theologi, et sancti Patres addiderunt etiam posse Angelos alia corpora movere, et mediante hoc motu hæc inferiora administrare, ut infra latius videbimus, tractando de custodia Angelorum. Et sic etiam ait Augustinus, lib. 3, de Trinit., cap. 7 et 8, quamvis dæmones non possint per se efficere corpora, vel alias corporum mutationes, tamen applicando activa passivis posse veluti per accidens esse causam hujusmodi effectuum. Ad illum autem causandi modum necessarius est motus localis, et similia habet, lib. 20, de Civit., cap. 19, in fin., et lib. 83, quæst. 79. Aliquando vero in his locis dicit dæmones non posse hoc facere, nisi per potestatem a DEO acceptam, non tamen intelligit hoc de aliqua potestate supernaturali, vel physica addita virtuti naturali dæmonum, sed de potestate, ut ita dicam, morali, id est, de licentia, seu permissione divina, ut ipse satis explicat. Nam dæmones propter malitiam suam cohibiti sunt, ne ad libitum illa potestate utantur, et ideo ut sunt sub ordine divinæ providentiæ tantum id possunt facere, quod permittuntur, quando tamen permittuntur, propria, et naturali virtute id faciunt.

4. *Probatur etiam ratione ex D. Thoma.* — Rationem hujus veritatis tradit D. Thomas, dicta quæst. 110, artic. 3, quia supremum infimi attingit infimum supremi : in corporibus autem motus localis est supremus, et perfectissimus omnium, et ideo Angeli, qui sunt supra corpora, hunc saltem motum in eis efficere possunt. Quæ ratio fundata est in Aristotele, 8, Phys., cap. 7, ubi ex professo probat motum localem esse cæteris priorem tempore, natura, et perfectione. Quæ ultima pars posset controverti, quia perfectio motus ex termino sumenda videtur : termini autem aliorum motuum videntur perfectiores termino motus localis. Verumtamen hac disputatione physica omissa, nunc maxime dicitur motus localis perfectior, quia minus transmutat mobile, quam cæteris motus, ut expresse ipse Aristoteles dixit, et exponit D. Thomas supra, et 3, cont. Gent., cap. 82, ratione 6, ubi Ferrariensis id latius disputat. Et hæc consideratio ad dictam rationem declarandam maxime servit : nam cum motus localis minimum corpora transmutet, quia non variat rem secundum substantiam, vel qualitates per se loquendo, sed secundum quemdam modum valde extrinsecum, facilius potest ab Angelis fieri quam cæteræ corporales mutationes.

5. *Confirmatur.—Ad argumentum in num. 1.* —Accedit quod motus localis communis est omnibus corporibus tam corruptibilibus, quam incorruptibilibus, et suo modo etiam Angelis convenit : nam licet in eis spiritualis sit, ratione subjecti, nihilominus quoad respectus propinquitatis, et distantiæ, ac præsentiæ servat cum motu corporum quamdam proportionem. Hac ergo ratione habent Angeli cum corporibus sufficientem similitudinem, seu proportionem, ut eorum virtus secundum locum motiva ad corpora extendatur. Declaratur hoc etiam ex his, quæ in nobis experimur. Nam cum homo non possit extrinseca corpora per propriam actionem humanam alterare, nihilominus potest illa localiter movere, et impellere, cujus ratio solum esse videtur, quia per motum localem minima transmutatio in corpore fit, ergo eadem ratione mirum non est, quod Angeli possint hunc motum efficere in corporibus, licet aliis modis illa per se transmutare non valeant. Denique si ordinem, et gubernationem universi consideremus, fuit hæc potestas Angelis necessaria, ut per eos possent res universi aliquo modo administrari, quod fuit valde conveniens : tum propter perfectiorem ordinem divinæ providentiæ, tum etiam propter majorem totius mundi unitatem. Et ex his responsum est ad primam rationem dubitandi. Secunda vero postulat speciale dubium infra tractandum, an hic motus medio impetu fiat.

6. Circa tertiam vero observandum est (quod etiam in superioribus est indicatum) aliud esse loqui de potestate Angeli (ut sic dicam) absoluta : aliud vero de eadem potestate, ut divinæ voluntati subjecta, ejusque obligationibus alligata. Priori modo fatendum est, posse Angelos multa ex his, quæ in argumento sumuntur, efficere, et alia plura. Possent enim Angeli, si nudam facultatem naturalem spectes, animalia occidere, eradicare, montes transferre, et similia, quæ per violentum localem motum fieri possunt. Posteriori autem modo non possunt. Et ideo cum ordo universi certis DEI legibus definitus sit, simpliciter universi ordinem invertere non valet. Nam sancti Angelis divinis ordinationibus ad nutum parent, nec ab eis discordare possunt, aut volunt. Mali autem Angeli quamvis eis resistere cuperent, non va-

lent, et ideo tantum nocere possunt, quantum eis permittitur, ut Augustinus notat, lib. 3, de Trin't., cap. 7, et sequentibus ex cap. 7 et 8, Exod. Ubi Magi Pharaonis non potuerunt facere ciniphes, quia non sunt permissi. Et idem colligitur ex illo Job 1 : *Universa, quæ habet, in manu tua sunt, tantum in eum ne extendas manum tuam.* Et cap 2 : *Ecce in manu tua est, verumtamen animam illius serva.* De quo videri potest Augustinus, lib. 2, de Civitate, cap. 23, et lib. 7, cap. ult., et lib. 18, cap. 18, et Cyprianus, lib. 3, ad Quirinum, cap. 80, et in Epist. 75, quæ est Firmiliani ad Cyprianum, et lib. de Orat. Dominica, circa illam petitionem, *Ne nos inducas*, vel, ut ipse legit, *Ne nos patiaris induci*, et Guillelmus Parisiensis, in 2 part., de Universo. Quartum vero argumentum postulat peculiare dubium de potentia motiva Angelorum, quod infra tractabitur.

CAPUT XXVIII.

UTRUM UNUS ANGELUS ALIUM MOVERE POSSIT.

1. *Excluduntur mutationes aliæ Angeli in Angelum præter localem.* — Diximus de potestate Angelorum ad agendum circa corpora: nunc aliquid de actione ipsorum inter se dicendum est. Hic vero solum de mutatione locali dicemus : quoniam de aliis mutationibus naturalibus nulla superest quæstio. Quia in Angelis nulla potest esse mutatio ad substantiam : neque etiam esse potest mutatio ad qualitatem ordinis naturalis (quæ possit ab extrinseco agente fieri) nisi fortasse aliquam speciem intelligibilem. De hac vero quomodo ab uno Angelo possit in alium fieri solum per modum objecti, et non per aliud genus potestatis, in secundo libro satis declaratum est. Dixi autem, sermonem esse de mutatione, *quæ possit ab extrinseco agente fieri,* propter mutationem, quæ fit per actus immanentes : nam de illis certius est non posse ab uno Angelo in alium fieri, ut in eodem libro dixi. Idemque est de mutatione ad habitus, si qui forte naturaliter acquiruntur ab Angelo per actus : nam illæ etiam qualitates illum modum productionis naturaliter sibi determinant. Unde neque a solo DEO connaturaliter fieri possunt, sed tantum per miraculum, seu per naturalem modum operandi. Locutus sum etiam de solis mutationibus ordinis naturalis, nam de his, quæ pertinent ad ordinem gratiæ, clarum est, non posse effici ab Angelo viribus naturalibus etiam in seipso, nedum in alio. An vero supernaturaliter possit unus immutare alium per illuminationem, et quomodo id fiat, in libro sexto dicemus.

2. *Opinio Vasquii negativa in hoc capite.*— Igitur in solo motu locali proposita dubitatio locum habet. Quam attingens Vasquez, disput. 194, cap. 3, § *Ultim.*, ait frivolum esse quod quidam comminiscuntur, Angelos aliquos tantæ esse virtutis, ut aliquo impulsu, quasi impresso Angelo alteri, ipsum moveant ad alium locum, vel alicui loco alligent. Fundatur solum, quia hoc videtur esse proprium corporum Et ideo eos, qui ita sentiunt, imaginatione potius quam ratione duci, putat. Nihilominus tamen adjungit, virtute Dei, et imperio posse unum Angelum alium loco pellere, vel alligare : nam hoc videtur interdum Angelus bonus circa malum efficere, etiam invitum ; ergo signum est id non facere virtute naturali, sed divina,

3 *Vera sententia affirmans.* — Ergo vero semper in hac sententia sui, quod possit unus Angelus movere alium, etiam efficaciter compellendo illum, nisi ille sit fortior ad resistendum, et velit resistere. Et ita scripsi in Metaphysica, disput. 35, sect. 6, num. 28, et eamdem sententiam secuti sunt aliqui moderni, 1 p., q. 53, præsertim Pesantius, a. 1, disp. 2, et Cumelius, art. 3, quæst. 5, et idem tenuit Major, in 2, distinct. 2, quæst. 7, in probationibus primæ assertionis. Et argumentatur in hunc modum : *Angelus potest movere corpus secundum omnes, ergo potest movere Angelum inferioris, vel ejusdem speciei.* Quam consequentiam non probat, per se tamen videtur valde probabilis, ut in Metaphysica dixi, quia magis proportionatus videtur unus spiritus respectu alterius, quam corpus respectu Angeli. Unde argumentor secundo, quia Angelus potest moveri passive tantum ab extrinseco motore ; ergo virtus ad efficiendum hunc motum non est cur excedat virtutem activam Angeli. Antecedens commune est theologorum, et certissimum, quia Deus potest quemlibet Angelum localiter movere. Et ratio est, quia motus localis per se, et intrinsece, non est actus vitalis, aut immanens, et ideo ex se non repugnat fieri ab extrinseco agente per actionem, seu passionem transeuntem. Prima vero consequentia probatur, quia ad hanc mutationem efficiendam non requiritur virtus infinita, ut est per se notum, tum quia alias neque Angelus posset movere seipsum : tum etiam quia, nec in termino, nec in modo talis actionis invenitur aliquid propter quod infinitas virtutis

necessaria sit. Neque etiam inter Angelos aliqua disproportio invenitur, quæ huic potestati repugnet: nam omnes sunt compositi ex subjecto mobili, et ipso motu, seu termino, et omnes habent potentiam activam motus localis, cur ergo non habebit unus in alium hanc potestatem?

4. *Confirmatur impugnando fundamentum Vasquii in num. 2.* — Unde non video, in quo vero sensu dicatur hoc esse proprium corporum. Nam si dicatur proprium esse corporum moveri ab extrinseco motore, hoc evidenter falsum est, ut de Angelo probavimus, qui sic potest a Deo moveri. Neque dici potest illud esse miraculosum, aut per potentiam DEI infinitam, cum neque in effectu, nec in modo faciendi illum, interveniat aliquid, quod creatarum rerum naturas superare videatur. Si vero sit sensus, esse proprium corporum posse moveri a tali extrinseco movente, scilicet Angelo, vel e contrario esse proprium Angeli habere virtutem motivam, quasi determinatam ad corpora, in utroque petitur principium: nam hoc est, quod investigamus, an sola corpora, vel etiam spiritus possint ab Angelis moveri: et e converso, an virtus motiva Angeli ad extra limitetur ad corpora, vel ad alios Angelos extendatur. In hoc ergo sensu illa propositio falsa est. Præterquam quod sine fundamento profertur.

5. *Item diluendo quod ibidem probationis loco additur.* — Illud autem quod probationis loco addi videtur, scilicet quia nostra sententia non ratione, sed imaginatione ducitur, quia de spiritibus, ac si essent corpora, philosophatur, hoc, inquam, partim habere potest sensum verum, in quo nihil nobis obstat, sed potius juvat, partim habere potest sensum falsum, in quo etiam inutilis est probatio. Priorem partem ita declaro: nam philosophari de spiritibus instar corporum in iis, quibus servare possunt proportionem juxta materiæ capacitatem, non solius est imaginationis, sed rationis recte philosophantium. Nam sicut corpus in suo ordine est mobile ab extrinseco, ita et Angelus in suo: et sicut ex parte mobilis non repugnat corpus moveri ab spiritu, ita etiam in Angelo non repugnat ex parte illius, qui movendus est, ut probavimus, et ipsi etiam concedunt, unum Angelum posse moveri ab alio, saltem ut ministro DEI. Denique sicut ex parte moventis creati, et spiritualis non repugnat movere corpus, ita neque repugnat movere alium spiritum. His autem modis tantum philosophamur de spiritibus, non quidem ac si essent corpora, sed per convenientem, et evidentem proportionem ad corpora.

6. *Dilutio præcedens progreditur.* — Unde altera pars declaratur: nam tunc aliquis proprie dicetur philosophari de motu Angelorum, ac si essent corporei, quando illis tribueret motum cum commensuratione, seu coextensione ad spatium, vel si diceret, solum moveri ab extrinseco agente, vel aliquid hujusmodi, nihil autem simile ex eo sequitur, quod unus Angelus alium movere possit. Nec facienda est vis in eo, quod in verbis illis tangitur de impulsu, quia doctrina data indifferens est, sive res una dicatur moveri ab alia per impulsum, sive per efficientiam immediatam ipsius motoris: nam quomodocumque fiat in corporibus, fieri poterit inter spiritus. Quid enim repugnat dari spiritualem impulsum, si datur spiritualis motus: aut quid repugnat, Deum movere Angelum, vel per impulsum, vel sine illo? Ex hac ergo parte non repugnabit, unum Angelum moveri ab alio. An vero Angelus ad movendam rem aliam illi imprimat impulsum, inferius dicam.

7. *Probatur ultimo superior sententia affirmans ex D. Thoma.* — Ultimo resolutionem hanc mihi elicio ex doctrina D. Thomæ, 1 part., quæst. 109, art. 2, dicentis, inter dæmones esse prælationem ex naturali dispositione eorum, quia sicut in perfectione naturæ, ita in actione inferiora superioribus naturaliter subordinantur. Ex qua doctrina colligo, superiores Angelos habere potestatem aliquam naturalem in inferiores, si pura natura instituti ponantur: nam sine potestate unius in alium non potest intelligi prælatio, quæ sit specialis relatio ab inæqualitate perfectionis distincta. Hæc autem potestas non videtur esse moralis. Nam hæc solum esse potest potestas jurisdictionis. At vero non videntur Angeli superiores ex natura rei habere jurisdictionem in inferiores, quia non sunt principia, vel causæ efficientes eorum, nec habent aliquod fundamentum intrinsecum naturalis dominii in ipsos, sola enim inæqualitas perfectionis ad hoc sufficere non potest. Alias infimus Angelus tot haberet superiores in se jurisdictionem habentes, quot habet Angelos supra se in natura perfectiores, quod per se incredibile videtur. Non est ergo illa potestas moralis; ergo oportet ut physica sit. Non potest autem intelligi potestas physica unius Angeli in alium, nisi quoad motum localem, vel violentam detentionem in loco, ut ex dictis in principio hujus subietatis manifestum est.

8. *Promovetur præcedens probatio.* — Addo denique, licet inter Angelos in pura natura conditos admittatur potestas moralis jurisdictionis, sive ex natura rei congenita, sive ab auctore naturæ data, sive ex communi consensu ipsorum Angelorum profecta, ad efficaciam talis potestatis moralis necessariam esse aliquam potestatem coercitivam physicam, et executivam, ut sic dicam, coercitionis, seu coactionis, quæ non aliter quam prædicto modo inter Angelos intelligi potest. Quod optimo exemplo declaratur, et confirmatur : nam cum anima in statu peccati, et damnanda separatur a corpore, dæmones violente rapiunt illam, et usque in infernum movent, ut est communis traditio Patrum, et theologorum. Non est autem verisimile id facere dæmones virtute supernaturali, neque est illum fundamentum ad similem virtutem fingendam, faciunt ergo illud per naturalem virtutem motivam ; ergo eadem ratione possunt dæmones hanc virtutem exercere. Inter beatos autem Angelos licet hæc potestas non desit, usus tamen ejus non invenitur. Tum quia status beatificus omnem modum violentiæ, et imperfectionis excludit : motus autem ab extrinseco in natura vivente, præsertim intellectuali vita, aut violentus est, aut valde imperfectus. Tum etiam, quia Angelus beatus ad nutum alterius movet, quando alter imperandi potestatem habet, et ideo sola locutio, sine alia extrinseca actione inter sanctos Angelos sufficit, ut etiam ex Apocalypsi, et ex aliis locis colligimus.

9. *Declaratur exceptio in assertione adhibita.—Sententia Cumelii.* — Dixi autem in assertione Angelum habere hanc potestatem movendi alium, *nisi alter fortior sit, et resistat,* ut indicarem, Angelum perfectiorem posse ex natura rei movere inferiorem, etiamsi renuat, e contrario vero inferiorem posse movere superiorem, si non resistat, sed permittat, non vero ipso renuente. Et ratio est in promptu, quia a proportione inæqualitatis non sequitur actio : vis autem Angeli superioris major est, et ideo, ipso resistente, non potest moveri ab inferiore qui minoris est virtutis. Quia vero illa resistentia voluntaria est, si superior nolit resistere, nihil erit quod motum inferioris impediat. Et eodem modo sentiendum judico de Angelis æqualibus, si ejusdem speciei dantur. Imo addunt aliqui quod Cumelius sequitur, etiam superiorem Angelum non posse movere inferiorem ipso renuente. Fundatur, quia virtus motiva Angeli non est, nisi voluntas, unde motio activa est ipsa volitio, quæ ab ipsa elicitur : non potest autem voluntas pati violentiam in actu elicito ; ergo nec in motu.

10. *Refellitur multipliciter.* — At vero hæc ratio ex falso principio procedit, statim enim ostendemus, potentiam motivam Angeli esse distinctam a voluntate. Deinde etiam illo principio dato, male infert. Quod a posteriori ostenditur, quia alias neque Deus posset movere Angelum, cogendo illum contra ejus voluntatem, quod est evidenter falsum. Et sequela patet, quia etiam Deus non potest voluntatem cogere ad actum elicitum. Igitur licet voluntas per suum actum elicitum immediate motum efficeret, nihilominus motus nunquam esset actus elicitus a voluntate, sed esset effectus ejus, seu actus imperatus ; ergo quamvis Angelus cogatur a superiore agente ad recipiendum motum, non cogetur ad actum eliciendum, sed ad recipiendum motum, qui est effectus actus eliciti. Tunc autem Angelus, qui movetur, non cogitur ad volendum motum, imo ideo cogitur ad ipsum motum, quia non vult illum. Nihil ergo repugnat Angelum invitum ab alio moveri ; ergo supposita majore efficacia Angeli superioris, poterit movere inferiorem, ipso invito. Et hoc confirmant, quæ de motu animæ separatæ a dæmonibus, et de potestate coercitiva naturali inter Angelos adduximus. Nostra vero limitatio, seu declaratio intelligenda est solo naturali ordine spectato : nam secundum ordinem gratiæ, et gloriæ potest sanctus Angelus in natura inferior malum in natura perfectiorem cogere : e contrario vero Angelus malus perfectior nihil agere potest in inferiorem secundum naturam, quia virtus gratiæ major est, quam naturæ, ut recte D. Thomas docuit in dicta quæst. 109, per totam.

CAPUT XXIX.

UTRUM POTENTIA ANGELI AD MOVENDUM RES ALIAS SIT AB INTELLECTU ET VOLUNTATE DISTINCTA.

1. *Prima sententia negans.* — In hoc puncto prima sententia est, potentiam motivam Angeli ab ejus intellectu, et voluntate non distingui. Ita videtur sentire D. Thomas, 1 part., quæst. 54, art. 5, quatenus ait ex viribus animæ non competere Angelis, nisi intellectum, et voluntatem, et idem habet quæst. 79, art. 1, ad 3. Possent autem hæc loca de potentiis proprie vitalibus, seu actionem immanentem elicientibus exponi. Verumtamen in

quæst. 16, de Malo, artic. 1, ad 14, expresse dicit, Angelum movere corpora solo imperio voluntatis, et idem habet quodlib. 6, art. 2, et Opusc. 11, art. 3 et 13. Et ita hoc sequuntur ex Thomistis, Hervæus in 2, distin. 14, quæst. 1, art. 4, Capreolus, in 2, distin. 7, quæst. 2, per totam, et Soncinius, 12 Metaphysicæ, quæst. 35, idem sequuntur Durandus, in 2, dist. 2, quæst. 5, Argentina, distinct. 8, quæst. 1, art. 1, Bassolis, distinct. 14, quæst. 1. Fundamenta hujus sententiæ tacta sunt referendo testimonia D. Thomæ.

2. *Argumenta.* — Primum est, quia natura Angeli est pure intellectualis; ergo tantum habet intellectum, et voluntatem, quæ ad illum sequitur : tantum enim hæ duæ potentiæ sunt proprie rationales, seu intellectuales, ergo per illas Angelus operatur, quidquid operari potest, quia omnia operatur intellectualiter. Secundo, quia hæ duæ potentiæ sufficiunt ad efficiendum motum; ergo superfluum est aliam multiplicare , quia natura superfluitatem abhorret. Antecedens probatur, quia virtus principalis movendi est ipsa essentia Angeli, et per intellectum dirigit motum, et per voluntatem potest illum sufficienter exequi. Tertio argumentatur D. Thomas, dicta solut. ad 14, quia anima humana solo intellectu, et voluntate movet corpus sibi unitum; ergo mirum non est, quod substantia intellectualis altior possit movere solo imperio suæ voluntatis corpus non sibi unitum. Alii vero e contrario argumentantur, quia in anima, qui est inferioris perfectionis, et forma corporis distinguitur potentia secundum locum motiva ab intellectu, et voluntate, imo etiam ab appetitu, et phantasia, sicut distinguitur in aliis animalibus, quia non movent totum corpus suum per se primo, sed impellendo unam partem mediante alia ; ergo in Angelis non est illa distinctio admittenda. Probatur consequentia, tum quia, quæ inferioribus sunt divisa, in superioribus sunt unita : tum etiam quia in homine potentia motiva corporis est materialis, in Angelo autem debet esse spiritualis : tum denique, quia Angelus per se primo movet corpus, et non unam partem per aliam, sicut homo.

3. *Varie explicatur prædicta sententia a suis auctoribus.* — In explicando autem, quænam sit hæc potentia motiva, an intellectus, vel voluntas, aliquam varietatem invenio in dictis auctoribus. Nam plures ex illis solum disjunctive loquuntur, dicentes intellectum, vel voluntatem, vel negative non esse aliam potentiam ab intellectu, vel voluntate. Ita Capreolus et alii. At vero D. Thomas in dicto Opusc. 11, art. 3, significat intellectum esse potentiam, per quam Angeli immediate movent per ejus imperium. *Nam ipsa,* inquit, *conceptio secundum quod habet efficaciam aliud transmutandi, imperium appellatur.* Et art. 13, ait: *quilibet intellectus movet per imperium. Imperium autem nihil est aliud, quam conceptio effectus ad implendam voluntatem.* At vero idem D. Thomas, in dicta quæst. 16, de Malo, art. 1, e contrario dicit, quod *substantia intellectualis separata a corpore potest movere imperio voluntatis aliquod corpus non sibi unitum.* Et dicto quodl. 6, art. 2, in argument. *Sed contra,* sic argumentatur. *In Angelo non est alia virtus, quam intellectus, et voluntas : intellectus autem non agit, nisi per voluntatem, ergo omnis actio Angeli est per imperium voluntatis.* In corpore autem probat minorem, *quia motus voluntatis est inclinatio sequens formam intellectam, unde oportet, quod quidquid Angelus agit, agat per imperium voluntatis.* Unde posset etiam aliquis dicere, potentiam motivam Angeli non esse unam simplicem, sed ex intellectu, et voluntate quasi coalescere, et utramque facultatem immediate influere in motum in suo genere, quia utriusque operatio necessaria est, et non est sufficiens ratio, cur una immediate influat, et non alia.

4. *Secunda, et vera sententia affirmans.* — *Probatur primo.* — Nihilominus est secunda sententia, hanc potentiam motivam esse distinctam ab intellectu, et voluntate. Hanc opinionem secutus sum in Metaphysica, disput. 35, sect. 6, n. 21, et sequentibus, quæ nunc etiam probabilior videtur. Fuitque opinio Aureoli, in distin. 8, quæst. unic., art. 3, et Henricus, quodl. 13, quæst. 6, Godfredi (quem citat Capreolus), quodl. 1, quæst. 4, et Maironius, in 1, distin. 43, quæst. 5, et eam magis probat Cajetanus, in part. quæst. 54, art. 5, et Conimbricensis, in 2, libr. de Cœlo, cap. 5, q. 7. Possumusque imprimis suadere hanc sententiam, ex dictis, cap. 24, isto modo. Potentia, per quam Angelus immediate movet alia a se, est eadem cum potentia, qua seipsum movet : sed potentia qua se movet, est distincta ab intellectu, et voluntate; ergo et potentia per quam alios movet. Consequentia per se clara est. Major etiam ab auctoribus præcedentis sententiæ non negatur, quia eodem modo ipsi de voluntate, vel intellectu philosophantur, et per se est verisimillima, quia potentia motiva sui, et aliorum, tam ex objecto, seu effectu, aut termino, quam

ex actione, seu modo agendi potest habere unitatem, et ex gradu suo habet etiam universalitatem ; ergo non est cur illæ potentiæ inter se distinguantur. Addo præterea, licet quis contenderet illas potentias esse inter se distinctas ab intellectu, et voluntate, etiam alteram distingui, quia nulla major ratio de una, quam de altera reddi potest. Minor vero in prædicto capite probata est, et omnes rationes ibi factæ in præsenti amplificari possent.

5. *Secundo. — Adversariorum responsio. — Refellitur.—Quæ actuum subordinatio requirat, vel non requirat distinctionem potentiarum.* — Præcipue vero urgeo rationem sumptam ex diversitate actuum, seu actionum, quia activa motio localis est actio genere distincta a volitione, sed potentiæ distinguuntur per actiones; ergo voluntas, et potentia motiva ad extra sunt potentiæ essentialiter diversæ; ergo etiam sunt in reipsa distinctæ. Hanc secundam consequentiam suppono ex generali doctrina de distinctione potentiarum animæ, recepta præsertim in schola D. Thomæ, et a simili probatur ex distinctione inter intellectum, et voluntatem Angeli, quam non aliunde nisi ex essentiali distinctione actionum colligimus. Respondent aliqui negando priorem consequentiam, quia actio volendi, et movendi, licet sint distinctæ, sunt subordinatæ, et ideo non sufficiunt distinguere potentias, quia cum dicuntur potentiæ distingui ex actibus, intelligendum est de actibus subordinatis inter se. Sed contra hoc est, quia ibi non est alia subordinatio, nisi actus imperantis, et imperati : hæc autem subordinatio non impedit distinctionem potentiarum, quando actiones sunt ita diversæ, ut ex objectis, vel quasi objectis primariam distinctionem habeant, ut in illis actionibus invenitur. Quod ideo dico, quia possunt esse actus subordinati, tanquam imperans, et imperatus, et nihilominus esse ejusdem potentiæ, quia saltem in aliquo communi objecto formali conveniunt, ut est voluntas dandi eleemosynam imperata ab amore DEI : at vero quando actiones sunt veluti primo diversæ ex parte formalium terminorum, seu objectorum, sola dicta subordinatio ad unitatem potentiæ non sufficit. Probatur, quia alias velle credere, et credere, essent actus immediate eliciti ab eadem potentia, quia sunt actus dicto modo subordinati. Item in animalibus appetitio se movendi, et motio ipsa, proxime fierent ab eadem potentia, quia sunt actiones dicto modo subordinatæ. Et ratio est, quia illa subordinatio est quasi extrinseca ex parte agentis. Unde ex illa solum colligi potest, potentias a quibus illæ actiones proxime emanant, esse subordinatas inter se, non vero quod sit una, et eadem. Nam distinctio potentiarum ex primaria distinctione actionum, non ex subordinatione illarum sumenda est.

6. *Aliorum responsio.— Confutatur.* —Alii vero respondent, volitionem, et motionem localem activam non esse duas actiones, sed unam, et eamdem, quæ primario ad unum terminum intrinsecum, et secundario ad extrinsecum effectum terminatur : quia effectus est passiva motio localis, ac terminus ejus. Et ideo non oportet potentias inde distingui, quia ex actione ipsa interna, quæ specificat potentiam, motio externa resultat, non ut actio, sed ut effectus. Sed hæc responsio supponit falsam doctrinam. Quia motus localis cœli, verbi gratia, non minus est actio transiens, quam sit motus aquæ maris, verbi gratia, ab ipso cœlo motæ, et in universum vera passio transiens nunquam separatur ab actione transeunte, quia idem motus, qui est passio, ut recipitur in subjecto, est actio, ut egreditur ab agente : non potest autem fieri motus, quin habeat utrumque respectum, et præsertim cum loquamur de motu, qui ab extrinseco agente fit, de quo puncto plura in Metaphysica dixi. Et in præsenti causa potest ita declarari. Quia quando voluntas Angeli vult movere corpus, unam tantum simplicem actionem elicit, quæ est ipsa volitio. Unde etiamsi voluntas sine potentia media efficeret motum, non immediate moveret per suam entitatem, sed per actum a se elicitum, quia per seipsam non est immediate activa, nisi actus immanentis in ipsa. In ipso autem actu volitionis motus, duæ rationes possunt considerari, scilicet ratio actionis proxime elicitæ a voluntate, et ratio qualitatis, seu actus, in facto esse intrinsece terminantis eamdem actionem. Sub priori ergo ratione actio illa formaliter esse non potest motio localis activa, quia non terminatur ad Ubi, seu locum, sed tantum ad suum intrinsecum terminum. Quod si dicatur virtualiter transiens, ut aliqui loquuntur, solum erit ratione sui intrinseci termini, si ille sit principium proximum efficiens motum ad extra. Et ita, consequenter loquendo, in illa sententia ille actus volendi, prout est entitas, et qualitas quædam, habet vim immediate efficiendi motum ad extra. Ergo consequenter dicendum est in illa sententia ipsum motum corporis, prout immediate fit ab ipso actu voluntatis, esse actionem transeuntem egredientem active ab illo actu, et receptam in mobili : tum quia ipse actus internus, ut

est qualitas quædam, non potest habere rationem actionis : tum etiam, quia principium agendi, semper, et in omni effectione est distinctum ab actione, quæ ab illo egreditur.

7. *Evasio.* — *Ejus impugnatio.* — Dices, quidquid sit de illa actione transeunte, etiamsi illa ponatur, hoc modo sufficienter declarari, quomodo sola voluntas sit sufficiens principium motus localis in corpore mediante suo actu, sine alia potentia media, quia ipsemet actus est veluti efficax impetus corpus impellens. Respondeo, ita quidem esse illam sententiam explicandam, ut aliquam verisimilitudinem habeat. Nihilominus tamen etiam ille modus non videtur probandus : primo quia multo facilius intelligitur habere Angelum quamdam potentiam innatam impulsivam corporis (loquendo dicto modo), et subordinatam intellectui, et voluntati, quam attribuere illam vim impulsivam actui immanenti voluntatis, quia isti actus ex natura sua, non ordinantur ad efficiendum objectum suum inesse reali, sicut potentia motiva ad efficiendum motum. Secundo, quia actus immanentes non sunt effectus extra ipsas potentias, teste Aristotele 1 Ethicor., c. 7 et 9, Metaphysicæ, cap. 9, utique per se, et tanquam propria externarum actionum, seu effectuum, a qua generali regula nulla est ratio excipiendi solum actum voluntatis angelicæ. Tertio quia alias eadem efficientia tribui posset actui intellectus, vel utrique simul : hoc autem ultimum videtur supervacaneum, et parum verisimile : inter actus vero intellectus, et voluntatis, vix potest probabilis ratio differentiæ assignari. Cur enim volitio magis continet virtutem per se faciendi motum, quam apprehensio per volitionem applicatam. Cum ergo neutrius possit ratio reddi, verisimilius creditur, motum immediate fieri a potentia exequente applicata, et directa per intellectum, et voluntatem.

8. *Ad contrariæ sententiæ argumenta in n.* 2. —Ad primum ergo argumentum contrariæ sententiæ respondetur, Angelum, ut est in gradu cognoscitivo, tantum habere duas potentias, scilicet intellectum, et voluntatem, et in hoc distingui ab anima rationali, quæ plures habet potentias in illo ordine, quia non est pure intellectualis, sicut Angelus. Nihilominus tamen, quia Angelus non tantum est potens ad cognoscendum, et amandum, sed etiam ad movendum se, et alia, ideo etiam speciali potentia motiva indiget, quæ non est extra rationem creaturæ pure intellectualis, quia etiam est potentia spiritualis, et intellectui, et voluntati subordinata, quamvis secundum communem rationem suam non sequatur ex gradu intellectuali, ut sic, sed sub ratione generaliori : nimirum, quatenus est essentia, seu natura quædam quæ potest esse principium principale effectivum motus localis : nam inde habet, ut ab illa resultet instrumentum illi motui accommodatum. Quia vero in Angelo hæc ratio principii cum gradu intellectuali conjuncta est : ideo etiam illa potentia motiva in Angelo altioris ordinis est, et aliquo modo gradum illum participat, quatenus potentiis intellectualibus subordinatur.

9. Ad secundum negatur antecedens. Quia præter intellectum, et voluntatem, necessaria est potentia executiva motus, propter rationes factas, et quia nec intellectus, nec voluntas per se ordinatur ad efficiendum motum, sed ad cognoscendum verum, et amandum bonum, et sub hac ratione intellectus apprehendit motum, et voluntas amat, seu vult illum. Quod autem motus ille sit factibilis ab ipsomet volente, est ipsi volitioni quasi accidentarium, et ideo non sufficit, ut voluntas per se possit exequi, quod vult : alias etiam per se sufficeret ad exequendum actum credendi, quando illum vult, et voluntas humana esset sufficiens ad exequendum morum manus, aut calami, quando illum vult. Unde ad tertium negatur antecedens, quia etiam in homine præter intellectum, et voluntatem, necessaria est potentia executiva motus, ut est communior sententia, ut in tractatu de Anima videbimus.

10. Ad replicam vero, quæ sit ita nostra sententia supposita, negatur consequentia, nimirum, voluntatem, et potentiam motivam debere esse unitas in Angelo, id est, esse indistinctas, eo quod Angelus perfectior sit, quam homo. Hæc enim illatio nimis generalis est, alioquin etiam posset inferri, intellectum, et voluntatem in Angelo non esse potentias distinctas. Illud ergo principium ad summum habet locum, quando indistinctio inventa in inferiori oritur ex peculiari conditione, et imperfectione ejus, vel e converso, quando in superiori natura invenitur aliqua ratio formalis objecti, in qua possint duæ inferiores facultates in una superiori uniri. At vero in præsenti voluntas, et potentia motiva non distinguuntur per se primo ex rationibus, vel imperfectionibus particularibus in argumentis tactis, sed ex propriis objectis, seu actibus, et effectibus, ad quos ordinatur, quæ distinctionis ratio in Angelo etiam subsistit, nec in eo invenitur ex parti objecti, seu termini aliqua convenientia, seu formalis unitas, sub qua

possint illæ duæ facultates in unam coalescere. Unde cum alias sint in natura finita, et capaci compositionis ex essentia, et potentiis, et alioquin ipsæ etiam potentiæ limitatæ sint, et finitæ, nullum superest principium, unde colligamus has facultates, quæ in anima distinctæ sunt, in Angelo esse indistinctas.

CAPUT XXX.

UTRUM ANGELUS PROPINQUITATEM AD MOBILE REQUIRAT, UT ILLUD MOVERE POSSIT.

1. *Partem negantem qui astruant, vel ei faveant.*—Hæc quæstio de omni motore a philosophis tractatur : tamen quia peculiarem difficultatem potest habere in Angelis, et quia ad majorem declarationem eorum, quæ de illorum motu, et loco diximus, conferre potest, ideo illam non omnino prætermittere visum est. Aliqui ergo ex theologis dixerunt non requirere Angelum præsentiam, vel propinquitatem ad mobile, ut illud moveat immediate per seipsum. Ita tenuit Hervæus, tract. de Motu Angeli, quæst. 1, ad 3, et in 1, distinct. 37. Ubi idem tenet Gabriel, art. 3, dub. 1, cum Ochamo ibidem. Qui tam de Angelis quam de agentibus corporalibus loquuntur, sed præcipue de Angelis, quia per voluntatem movent, quæ de se indifferens est ad remotum, et propinquum. Et quoad hoc multum etiam favet huic sententiæ Scotus, favet etiam Magister, in 2, distinct. 8, capit. ultim., dicens, dæmones non ingredi corpora obsessorum secundum substantiam, sed tantum secundum effectum. Ubi Durandus, quæst. 3, idem docet, sed loquitur consequenter ad sententiam, quam de loco Angeli tradiderat. De qua incertum est an cum Hervæo senserit, vel posuerit Angelum semper ubique præsentem : nam juxta hunc posteriorem sensum non negat Angelum esse, ubi operatur, sed potius affirmat esse simul ubicumque operari potest.

2. *Primum fundamentum. — Secundum.— Tertium.—Quartum.*—Fundamenta hujus sententiæ ex parte insinuata sunt. Primum est, quia etiam in corporibus non semper est necessaria propinquitas inter movens, et motum, ut variis exemplis, et argumentis aliqui philosophi ostendere conantur, ut late retuli in Metaphysica, disput. 18, sect. 8. Ergo a fortiori id concedendum est Angelis. Secundum, quia Angeli movent per voluntatem, quæ non minus potest velle objectum remotum. quam propinquum. Tertium, quia alias oporteret Angelum esse præsentem in toto corpore, quod movet, ac subinde Angelum moventem primum cœlum mobile esse in toto illo, quod est incredibile, alias perfectiores Angeli possent simul esse in cœlo, et in terra, contra Damasceni, et omnium sententiam. Quartum, quia saltem inter Angelos non videtur necessaria hæc propinquitas : nam ad locutionem non est necessaria, etiamsi per efficientiam fiat, ut supra dictum est. Item quia Angelus superior potest quasi ligare Angelum inferiorem alicui loco, et ibi illum detinere, etiamsi inde discedat. Cur enim ad detinendum illum necessarium esse dicemus, ut per substantiam suam, veluti super alterum existat ? Denique, quia hæc distantia, seu propinquitas situalis, videtur inter Angelos valde accidentalis, in corporibus enim potest requiri, vel propter contactum materialem, vel propter diffusionem, vel extensionem virtutis. Inter Angelos vero neutrum videtur necessarium, ideoque quod facit in corporibus propinquitas, inter spiritus facit ordo naturæ.

3. *Communior sententia affirmativa.*—Nihilominus communior sententia est, necessarium esse, Angelum esse propinquum corpori, ut illud movere possit. Ita sentit D. Thomas ubicumque de loco Angelorum tractat, supponit enim necessario ibi esse, ubi operatur, ut patet ex 1 part., quæst, 52, et idem sentiunt omnes Thomistæ : nam licet aliqui eorum dicant operationem esse rationem illius præsentiæ, nihilominus fatentur, nunquam esse, nisi circa rem propinquam. Et Scotus, in 2, dist. 2, quæst. 5 et 6, § *Contra hoc*, multis argumentis videtur probare hanc eamdem sententiam, quamvis videatur procedere potius ad hominem, ex suppositione concessa, quam ex propria sententia. Hanc etiam partem defendunt frequentius, qui generatim docent necessariam esse propinquitatem inter movens, et motum, prout videtur fuisse sententia Aristotelis 7, Physic., cap. 2, ubi Conimbricensis, quæst. 1, illam defendunt. Et ideo idem Aristoteles 2, de Cœl., cap. 2, dixit, intelligentium moventem cœlum debere illi præsentem esse saltem in aliqua ejus parte, nimium orientali.

4. *Primum fundamentum.* — Hujus sententiæ fundamenta sunt. Primum, ac præcipuum illud generale, quod tactum est, quia inter corpora requiritur propinquitas, ut unum possit aliud movere; ergo etiam inter corpus, et spiritum est necessaria. Antecedens supponitur ex philosophia, quod nos etiam probavimus in d. sect. 8. Consequentia vero probatur,

quia si illa necessitas in corporibus invenitur, non oritur ex peculiari corporum proprietate, nulla enim ratione ostendi potest, ut ex responsionibus ad argumenta patebit, sed vel ex naturali ordine inter agens, et passum, seu ex modo dependentiæ actionis transeuntis a suo principio, ad quam necessaria est illa propinquitas, vel certe nascitur ex limitatione virtutis. Nam eo ipso quod agens est determinatæ virtutis, est determinatum ad agendum intra certam distantiam, et consequenter ad inchoandam actionem a re sibi propinqua. Quia si posset immediate agere in distans, non minus posset agere intra certam distantiam, quam ultra illam. Probatur hæc sequela, quia si virtus agentis non occupatur (ut ita dicam) circa medium, nec indiget illo ad agendum in distans, major, vel minor distantia, impertinens videtur ad minuendam, seu variandam actionem agentis. Atque ita dicendum erit consequenter Angelum posse æqualiter movere corpus ad quamcumque distantiam. Et similiter posset idem facere, etiamsi medium esset vacuum. Item posset eumdem effectum facere in corpore, quod assumere dicitur, quando in illo existit, etiamsi in illo non existeret. Et similia inferri possunt, quæ videntur absurda.

5. *Ad primum argumentum oppositum in num. 2.* — Inter has opiniones hanc posteriorem elegi in citato loco Metaphysicæ, tanquam probabiliorem, quod majori ratione nunc judico. Quia licet rationes quibus confirmatur, a priori non ostendant sufficienter necessitatem hujus conditionis, nihilominus a posteriori, et ab incommodis videntur satis probabiles. Et quod caput est, modus loquendi Scripturæ semper nobis indicat Angelos ibi adesse, ubi operantur; et ita absolute tradidit Damascenus, lib. 2, cap. 3. Hoc enim necessarium non esset, si præsentia Angeli in corpus ad operandum in illo non requireretur. Quod ex solutionibus priorum rationum credibilius fiet, imo primum in contrarium retorquetur, ut videbimus, quia probabilius est unum corpus non movere aliud, nec agere immediate in illud, nisi sit sibi propinquum, et nulla sufficiens ratio differentiæ in Angelo assignatur.

6. *Ad secundum. — Cur voluntas possit velle objectum absens.—Ad tertium, remittitur solutio.— Ad quartum quid.* — Discrimen namque quod in secundo argumento tangitur, scilicet, quod Angelus movet per voluntatem, non satisfacit, præsertim secundum nostram sententiam, quia non agit immediate per voluntatem, sed per potentiam motivam, quæ est immediatum principium actionis transeuntis, et ideo potest requirere immediatam præsentiam mobilis, non minus, quam si esset virtus corporea. Quod autem illa virtus per voluntatem ad mouendum applicetur, non obstat : nam etiam in homine virtus motiva corporis non movet, nisi applicata per voluntatem, et nihilominus non potest applicari ad immediate movendum corpus distans. Verumtamen etiamsi voluntas per suum actum immediate efficeret motum, nihilominus argumentum ab objecto ad effectum non esset validum, quia voluntas non efficit physice in objectum, cum amat, sed in se causat inclinationem, seu impulsum ad illud, et ideo potest optime circa illud loco absens, et cognitione præsens operari. Si autem actus voluntatis per se efficeret motum, respiceret illud, non tantum ut objectum, sed etiam ut affectum, in quem physice influeret, et ideo ex hac parte propinquitatem passi postularet. Et hoc fere modo respondet ad illud argumentum D. Thomæ, quodlib. 6, art. 2, ad 1, dicens : *Quia actio voluntatis angelicæ radicatur in essentia ejus, oportet substantiam Angeli aliqualiter conjungi rebus, quas movet, quia movens oportet simul esse cum mobili.* Et similiter quodlib. 9, art. 10, ad 2, ad idem argumentum respondet, quod *licet Angelus moveat per imperium, nihilominus imperium hic non dicitur sine virtute activa, quam oportet aliquo modo contingere corpus motum.* Quæ verba ad utramque responsionem applicari possunt. Tertium argumentum postulat, utrum similis propinquitas inter Angelos requiratur, ut unus alium loco movere, aut detinere possit? Ad quod breviter dico rem esse dubiam, sicut de propinquitate ad loquendum in secundo libro dixi. Quia rationes pro utraque sine difficultate solvi possunt, ideoque judicium de hac re liberum aliis remitto. De quarto vero argumento in capite sequenti dicam.

CAPUT XXXI.

QUOMODO OPORTEAT ANGELUM ESSE PROPINQUUM CORPORI A SE MOTO, ET AN POSSIT IMPRIMENDO IMPETUM ILLUD MOVERE.

1. *Prima resolutio tripartita de motione totius corporis a toto loco.* — Hæc, et similia dubia petuntur in quarto argumento capitis præcedentis, per quæ necesse est, ut varios modos quibus Angelus potest movere corpus, declaremus. Potest enim Angelus movere cor-

pus, quasi per se primo totum, et singulas partes movendo immediate, ac per seipsum : vel potest movere totum non per se primo, et immediate, sed per unam partem movendo alias. Vel tertio potest movere corpus nullam partem immediate movendo, sed per virtutem impressam. Item in ipsis motibus varietas considerari potest inter motum rectum, sub quo omnem illum, per quem mobile a toto loco extrahitur, comprehendimus. Et circularem motum, qui fit tantum secundum partes. Item prior modus considerari potest per modum tractionis, portationis, vel projectionis, in omnibus enim aliquid notandum est. Primo igitur quando Angelus per se movet corpus a toto loco suo, necesse est; ut non solum in principio motus sit mobili propinquus, sed etiam quamdiu motus durat, et ideo etiam necesse est, ut Angelus simul cum corpore, quod movet, moveatur. Prima pars nota est, quia si oportet Angelum esse propinquum mobili, ut illud moveat, ratio illius necessitatis in principio motus maxime urget, ut per se satis clarum est. Unde fit, ut si Angelus per se primo, et immediate velit corpus aliquod movere, necessario in toto illo, et in qualibet parte ejus in initio existat, quia omnes illas per se, et immediate movet, ut supponitur ; ergo in omnibus etiam per se, et immediate esse debet, quia ubicumque est actio immediata, etiam præsentia immediata esse debet. Et hoc modo maxime videtur Angelus movere corpus, quod assumit, et ideo totus est in toto illo, et totus in qualibet parte ejus, ut paulo post explicabimus. Et inde facile probatur secunda pars. Quia eadem ratio est de continuatione et inchoatione motus, quia immediata efficientia perseverat. Et inde sequitur pars ultima, videlicet in hoc genere motus necessario moveri Angelum simul cum corpore, quod movet. Quia si non moveretur cum illo, separaretur ab illo, separatus autem non posset per se, et immediate movere illud juxta principium positum. Quoniam ad continuandum illum motum eodem modo non sufficit propinquitas in principio motus, sed oportet, ut quamdiu motus continuatur, propinquitas etiam duret.

2. *Secunda resolutio de motione portandi, vel trahendi corpus.*—Atque hoc ipsum cum proportione dicendum est, quoties Angelus movet corpus deferendo, vel quasi portando, aut trahendo illud, ut Act. 8 : *Spiritus Domini rapuit Philippum.* Dan. 14. *Angelus portavit Habacuc in Babylonem,* et Ezech. 8: *Angelus apprehendit Ezechielem in cincinno capitis, et elevavit eum inter terram et cœlum.* In his enim, et similibus motibus necesse est Angelum simul cum corpore, quod movet, moveri, propter eamdem rationem supra factam. Et quamvis in motu, qui est per modum tractionis, necessarium non sit Angelum esse, ut sic dicam, in toto corpore, quod defert, quia potest non omnes partes per se primo movere, sed unam primum, et per illam trahere alias, ut in motibus Ezechielis, et Habacuc Scriptura indicare videtur, nihilominus necesse est, ut Angelus assistat illi parti quam primo movet et quod in illa præsentia persistat quamdiu durat motus, quia semper partem illam per se, ac immediate trahit, et non per aliam. Unde consequenter etiam necessarium est, ut quamdiu movet corpus, tamdiu cum illo moveatur, quia alias conservare non posset præsentiam ad illam partem mobilis, quam per se primo movet.

3. *De motione projiciendi corpus dubitatur.* — Præter hos autem motus invenitur inter corpora motus projectorum, de quo dubitari potest, an illo etiam modo possit Angelus movere corpus, et consequenter an aliquando sufficiat Angelum esse conjunctum mobili in principio motus, quamvis non sit simul, quamdiu durat motus, et intrinsece fit. Nam inter corpora hoc tantummodo salvatur, et necessaria est immediata propinquitas inter proximum motorem, et mobile. Ratio autem dubitandi in præsenti esse potest, quia si Angelus moveat corpus isto modo, non erit illi propinquus immediate, nisi in ultimo non esse motus, seu usque ad illud, sed illa propinquitas non videtur sufficere ad inchoandum motum; ergo simpliciter non sufficit ad movendum illo modo corpus. Major probatur, quia immediate post ultimum non esse motus, jam corpus movetur; ergo jam fit distans ab Angelo. Suppono enim ipsum non moveri, et prius solum fuisse quasi contiguum corpori, seu in ultimo termino ejus : nam si supponatur Angelus, vel moveri cum corpore, vel esse intime in aliqua parte divisibili ejus, quamdiu illa præsentia, vel propinquitas durat, non erit motus projectionis, sed tractionis, vel quasi portationis. Ergo ut sit vera projectio, necesse est ut simul ac corpus post ultimum non esse intrinsece movetur, separetur etiam, et fiat distans ab Angelo. Tunc ergo probatur minor, quia Angelus in illo instanti nihil efficit in corpus, quia illud nondum movetur, et nihil potest efficere, nisi tantum motum, nec immediate post illud instans potest efficere in corpus, quia alias im-

mediate ageret in distans; ergo non potest Angelus hoc modo corpus movere.

4. *Tertia et hypothetica resolutio proximi dubii affirmans, et probatur.*—Hoc punctum pendet ex alio, scilicet, an possit Angelus impulsum imprimere in corpus, sicut inter corpora impellens impetum, seu impulsum imprimit, in mobili. Nam si Angelus potest impetum imprimere corpori, sine dubio poterit projicere illud, permanens ipse immotus : nam supposita virtute ad imprimendum impulsum non est minor potestas in Angelo, quam in corpore ad similem motum efficiendum, licet modus imprimendi impetum diversus sit, quia virtus movendi est in ipso impulsu, non vero in modo, quo fit. Nam etiam inter corpora aliter homo sua membra movendo, impulsum imprimit lapidi, et aliter partes immotus repercutit pilam, et aliter cœli influentia ventum impellit. Denique repugnat posse imprimere impulsum, et non posse movere, quasi projiciendo, cum impulsus nihil aliud sit, quamvis quædam effectiva motus, et naturali necessitate illum efficiens, statim ac corpori imprimitur. Nec obstabit difficultas tacta, quia respondebitur facile Angelum imprimere impetum corpori in ultimo non esse motus ejus, et ita immediate agere in propinquum, immediate autem post illud instans efficere motum, non immediate per seipsum, sed per impetum impressum, et ideo non esse inconveniens, ut agat in distans, quia jam non agit immediate (ut aiunt) immediatione suppositi, sed immediatione virtutis, quæ virtus mobili conjuncta est. At vero si Angelus non potest impulsum imprimere, profecto argumentum factum convincit non posse Angelum movere corpus ad modum projectorum.

5. *Tractatur ipsa hypothesis nempe impulsu Angeli et primo resolvitur non esse necessarium. — An vero sit possibilis , affirmat Vasquez.* —Punctum autem illud de impulsu an possit fieri ab Angelo, attigi in dicta disput. 35 Metaphysicæ, sect. 6, num. 24 et 25, et imprimis dixi, non esse necessarium, Angelum imprimere mobili impulsum ad movendum illud, quando ipse proxime adest, et per se potest motum efficere. Quod ibi, ut existimo, sufficienter probatum est, et illud secutus est Vasquez, 1 part., disput. 182, et disputat. 218. Addidi præterea verisimile esse, quoties immediate, et per se movet, semper ita movere. An vero sit illi impossibile hujusmodi impetum imprimere, non satis declaravi, quamvis in partem affirmantem inclinaverim. Vasquez autem existimat posse Angelum imprimere impetum, et hoc putat sic demonstrari, quia potest Angelus in aere detinere lapidem ne descendat, etiamsi in illo nullum motum localem efficiat; ergo necesse est, ut saltem efficiat impetum, ita moderatum, ut ad æqualitatem resistat gravitati lapidis, et illam non vincat, ut lapidem sursum moveat. Probatur consequentia, quia Angelus non potest detinere lapidem in aere, nisi aliquid in illo efficiendo, quia gravitas non pendet ab Angelo in movendo, ut possit ab ipso impediri per ablationem concursus, sicut potest a Deo impediri; ergo necesse est, ut detineat efficiendo aliquid, quod gravitatis operationem impediat, illud autem nihil esse potest, nisi impetus.

6. *Ejus tamen ratio non cogit.*—Verumtamen quidquid sit de assertione, ratio non cogit. Primo, quia posset intelligi illa detentio sine efficientia. Probatur, quia posito impulsu, ille detinet lapidem nihil efficiendo in ipsum, quid enim efficit ? cum localiter moveat, et nihil præter motum possit impetus efficere. Ergo eadem ratione poterit Angelus obsistere gravitati per seipsum, nihil actualiter efficiendo. Dicetur fortasse impetum impressum resistere gravitati formaliter, quod non potest facere Angelus. Sed imprimis inter gravitatem, et impetum, non est repugnantia formalis in essendo, cum simul sint in eodem subjecto: in efficiendo vero potius videtur reduci detentio illa, seu resistentia ad causam effectivam, quam ad formalem : quatenus duo principia contraria in agendo, et æqualia, ac æqualiter applicata sese mutuo impediunt in agendo. Vel certe si illa vocetur formalis resistentia, dico, Angelum posse formaliter resistere gravitati lapidis, ne deorsum moveat. Quia ad hanc resistentiam non est necessaria inhærentia in subjecto, cui resistitur, sed sola sufficiens applicatio virtutis activæ contraria, et æqualis in agendo. Sic enim si duo agentia contraria æqualia in activitate frigoris, et caloris, ligno simul, et cum eadem proportione æqualitatis applicentur, neutrum aget, sed mutuo sese impedient, quasi formaliter juxta illum loquendi modum. Et similiter ignis, qui calorem fecit in aqua usque ad certum gradum, ultra quem non potest illum intendere, si eodem modo applicatus perseveret, impediat, inquam, ne se ad pristinum frigus reducere incipiat. Non resistit autem ignis aliquid denuo efficiendo, quia jam cessavit ejus actio, ut supponimus, nec per calorem in aqua factum, quia si ignis removeatur, statim aqua

incipiet se reducere ad frigiditatem, et remittere calorem illum ; ergo resistit per seipsum quasi formaliter. Ergo eodem modo dici potest Angelum per se, et per suam potentiam motivam sufficienter applicatam resistere gravitati lapidis, tanquam contrarium agens æquale, quia supponimus, sic tantum applicari : nam liberum est Angelo magis, vel minus suam applicare virtutem.

7. Secundo, et non cum minori possibilitate, ac facultate responderi potest, Angelum detinere lapidem positive efficiendo, non impulsum, sed illudmet Ubi, quod in tali loco lapis habet. Non est enim dubium, quin Angelus efficiat vel efficere possit hujusmodi Ubi : nam efficere motum localem, nihil aliud est, quam varia Ubi successive efficere, et qui efficit actionem, vel mutationem, necessario efficit terminum ejus. Ergo sicut Angelus transeunter, ut sic dicam, facit plura Ubi in lapide, quem continue movet, ita potest permanenter efficere idem Ubi, conservando illud in eodem loco, seu situ. Gravitas autem lapidis non potest illum deorsum movere, nisi corrumpendo illud Ubi, quod lapis in illo superiori loco habet, ergo per efficientiam, qua Angelus conservat illud Ubi, potest resistere, et impedire motum gravitatis. Sicut etiam in exemplo de igne, et aqua dici potest, ignem impedire aquam, ne se reducat in innatam frigiditatem, effective conservando calorem in eodem intensionis gradu. Et declaratur alio exemplo : nam si Angelus moveat lapidem in aere suspensum motu circulari, non imprimit illi duas actiones, unam qua recta illum movet, aliam qua detinet, ne descendat. Sed eadem qua efficit motum per tale spatium, detinet illum, ne descendat, et resistit gravitati, ne deorsum moveat. Sicut quando homo projectum lapidem movet per aerem via transversa sine ascensu, vel descensu, non imprimit duos impetus, unum, quo moveat lapidem, alium quo detineat, sed efficacia impetus moventis ad detinendum sufficit; ergo majori ratione efficacia Angeli per seipsum moventis per similem lineam sufficit ad detinendum lapidem, ne descendat; ergo simili etiam modo efficientia ipsius Ubi, quasi permanens, et conservans illud, ad descensum impediendum sufficit.

8. *Prædicta ratio Vasquii non solum non cogit dare impulsum ad movendum, sed neque ad detinendum.* — Quapropter non solum probabile, sed etiam verum censeo, non esse necessarium, ut Angelus imprimat ad impetitum hunc effectum. Quia si Angelus est secundum locum propinquus lapidi, quem detinere vult, per seipsum potest lapidem detinere, altero ex duobus modis declaratis, dummodo efficaciter velit conservare lapidem in illo loco, vel effective conservando ipsum Ubi, vel efficaciter applicando potentiam motivam, quantum sufficeret, etiam ad movendum sursum lapidem, si ejus gravitas æqualiter non resisteret. Quod si Angelus non supponatur loco propinquus lapidi, sed ab eo distans, nec per se, nec per impetum posset lapidem detinere, quia in lapidem distantem non magis posset impetum imprimere, quam motum, aut locum immediate efficere.

9. *An ad projiciendum dubitatur.* — Necessitas ergo talis impetus solum esse potest in Angelo ad projiciendum corpus, seu movendum in locum a se distantem ipso immoto manente. De quo puncto nihil in dicto loco Metaphysicæ dixi, quia tunc ad hunc modum movendi non attendi : et nunc non satis mihi constat, an possit Angelus hoc modo corpus movere. Quod enim possit suadere, videtur ratio ab inferioribus agentis sumpta, quia si homo potest hoc modo corpus movere, cur non poterit Angelus ? Nam quod ille motus fiat per qualitatem impressam, quæ sit veluti instrumentum separatum principalis moventis, non videtur obstare , quia licet Angelus non posset efficere alias qualitates, quas eminenter non continet, poterit hanc efficere, quia tantum est veluti participatio quædam virtutis motivæ, et ita poterit in illa virtute contineri. Nam etiam homo non potest per suam virtutem localiter motivam alias qualitates efficere, et nihilominus potest impetum imprimere.

10. *Rationes in partem negantem. — Utraque pars probabilis censetur, sit que annexa resolutio ad tertiam principalem hypotheticam.* — Contraria vero pars suaderi potest ex illo principio, quod Angelus non potest corporeas qualitates producere, a quo principio nulla est necessitas excipiendi illam qualitatem. Item quia alias sequeretur posse Angelum immediate movere hominem, vel lapidem a se distantem, imprimendo illi impetum. Quia posset actionem illam productivam impetus per medium diffundere non movendo, vel quia qualitas in medio esset diversæ rationis, vel quia medium propter subtilitatem non esset talis motionis, seu impulsionis capax, sicut dici solet de pisce immittente corpoream qualitatem in brachio per medium, in quo similem qualitatem, vel effectum non facit. Item posset Angelus attrahere ad se corpus

distans, ipso Angelo immoto manente. Item posset movere cœlum imprimendo illi impetum, per quem perpetuo moveatur, etiamsi Angelus recedat, et omnino ab actione movendi per seipsum cesset; patet, quia impetus potest conservari, cessante actione principalis agentis, ut in corporibus corruptibilibus videmus impetum durare pro aliquo tempore, cessante propria actione projicientis; ergo in cœlo incorruptibili posset impetus esse perpetuus, et in eadem virtute, seu intentione durare, quia ex parte cœli nulla esset repugnantia, nec etiam ex parte qualitatis, quia cum procederet a nobiliori virtute, esse posset permanentior, et nobilior. Neque videtur dubium quin possit Deus similem impetum cœlo imprimere : si ergo semel ponamus, Angelum posse imprimere impetum, cur non poterit cum similibus conditionibus illum producere? Itaque res hæc mihi dubia videtur, et quamvis pars negans facilius possit incommoda vitare, prior satis probabilis est.

11. *Motus circularis quomodo fiat ab Angelo.* — Superest dicendum de motu circulari, de quo præcipue illud tertium argumentum superioris capitis in num. 2, procedebat, et præsertim propter motum cœli. In quo videtur esse specialis difficultas, quia Angelus existens in una parte mobilis, non potest inde movere totum cœlum, quia nec potest immediate efficere motum in omnibus partibus cœli, cum non possit immediate agere in distans; non etiam potest per unam partem motus efficere aliam, et sic diffundere motum per totum corpus. Assumptum probatur, quia motus non est activus alterius motus similis, neque etiam Angelus per unam partem cœli aliam atque aliam movet consequenter, quia una non impellit aliam; ergo ut Angelus moveat cœlum, necesse est, ut sit adæquate in toto illo, vel ut immediate agat in distans.

12. *Resolutio quarta hujus capitis.*—Nihilominus dicendum est, non esse necessarium, ut Angelus movens corpus circulariter omnes, et singulas partes ejus immediate, et per se moveat, quia non est major ratio, cur in hoc motu, quam in recto necessarium sit Angelum per se primo, ac immediate movere totum mobile. Item quia incredibile est Angelum moventem cœlum, ita esse in toto illo, ut merito in capite præcedenti in dicto tertio argumento objectum sit. Et ideo philosophi communiter posuerunt, Angelum motorem cœli esse in aliqua determinata ejus parte, unde motum inchoat, ut videre licet in Aristotele, libro 8 Physicor., cap. ult., et 2, de Cœlo, cap. 2, et D. Thoma, 1 part., quæst. 52, art. 2, Bonaventura, Scoto, et aliis, in 2, dist. 2. Qui omnes supponunt, Angelum existentem in una parte cœli, inde posse totum cœlum movere. Quomodo autem id faciat, non agendo in distans, statim explicabimus.

13. *Dubium proxime annexum. — Utrum Angelus movens corpus circulariter necessario moveatur.— Expeditur negative.*— Interrogari etiam potest, an Angelus movens corpus circulare, necessario moveatur quasi per accidens ad motum sui mobilis. Nam si hoc asseramus, facile explicabimus quomodo semper moveat illam partem, in qua existit, quia ab illa nunquam separatur, propter quod cum illa quasi per accidens moveri dicitur. Movendo autem illam, consequenter quasi trahit alias, quæ ab illa dividi non possunt propter cœli soliditatem, et incorruptibilitatem. Verumtamen hic modus a philosophis non admittitur, videturque esse contra Angeli dignitatem perpetuo in illa volutatione existere, et ad movendum cœlum illa indigere. Neque si id verum esset, magis existeret Angelus in Oriente, quam in Occidente, cujus oppositum Aristoteles supponit. Hoc autem posito, quod Angelus in se immobilis permanet, licet cœlum perpetuo volvat, dicendum est nunquam agere in distans, quia semper agit in parte sibi propinqua, quæ non semper est eadem numero, sed continue variantur, et una alteri succedit, prout motus ipse continue fit. Atque ex parte illa, quam Angelus immediate movet, diffunditur ad alias, vel expellendo anteriores partes mobilis, ut in locum ejus intret, vel trahendo alias sibi unitas ratione jam dicta. Atque hac ratione necesse est, ut licet ille motus simul tempore fiat in toto mobili, nihilominus prius natura fiat in ea parte, quam Angelus per se, et immediate movet, quia ab illa ad cæteras partes non pervenit motus sine aliqua causalitate earum inter se, quatenus una aliam a suo loco expellit. Neque necesse est, ut totus ille motus fiat per impetum impressum, quia Angelus immediate, et per se potest inchoare motum, et unaquæque pars potest per se, et immediate agere in aliam, non quidem ita, ut tota aliqua pars designata immediate agat in aliquam totam, hoc enim fieri non potest, cum non dentur partes ita immediate, sed ita, ut quælibet pars immediatior primo moventi moveat, seu expellat remotiorem sibi conjunctam, et continuam aliquo termino communi, hoc enim ipsa ratio, et proprietas corporis quanti, et extensi

ex se postulat, ut in superioribus declaratum est.

14. *Objectio.—Responsum.*—Sed objicitur, quia Angelus est in parte illius corporis, seu cœli, quod circulariter movet, sed partes illæ continue mutantur; ergo, et Angelus semper mutat locum; ergo movetur localiter saltem per accidens. Respondetur imprimis, argumentum habere vim aliquam contra eos, qui dicunt Angelum esse propinquum loco corporeo solum per formalem modum unionis ad corpus. Atque ita defensores illius sententiæ consequenter concedunt Angelum moventem cœlum esse in continua, ac perpetua mutatione intrinseca illius modi spiritualis, quo corpori unitur: nam illa unio continua successione dissolvitur a partibus continue recedentibus, et de novo fit cum continue appropinquantibus. Quod quidem non minus absurdum mihi videtur, quam quod Angelus cum cœlo perpetuo volutetur. Et augetur difficultas in opinione illorum auctorum, qui simul dicunt illum modum unionis esse indivisibilem, quia continua inceptio, et corruptio successiva inter actus, vel modos indivisibiles intelligi non potest, ut in superioribus probavi. Denique per se etiam incredibile est, Angelum ad movendum localiter corpus debere prius illi formaliter uniri, cum inter corpora ipsa talis unio non requiratur, nec ex ratione motus localis necessaria sit. Unde si verum esset, Angelum sine tali unione nullibi esse, neque esse propinquum, aut distantem a corpore, potius esset consequenter dicendum, Angelum non propinquum corpori posse movere illum, quia satis est, ut non sit distans. Dico ergo sublato illo modo Angelum, transeuntibus partibus mobilis, non mutari in se, sed solum per denominationem extrinsecam mutare locum materialiter, et ideo neque per se, nec per accidens localiter moveri.

CAPUT XXXII.

ALIA TRIA DUBIA CIRCA POTESTATEM MOVENDI ANGELI EXPLICANTUR.

1. *Triplex dubium proponitur.—Ad primum dubium.* — Nonnulla supersunt dubia circa eamdem potentiam Angeli ad corpora movenda, quæ in hoc capite breviter expediri possunt. Primo, an hæc potentia sit infinita in ratione potentiæ motivæ, esto in genere entis finita sit. Et consequenter secundo, an quilibet Angelus quodlibet corpus movere possit cujuscumque magnitudinis, vel conditionis, seu ponderis sit. Item tertio, an possit in quocumque minori tempore quodlibet per idem spatium movere, seu, quod idem est, majori et majori velocitate in infinitum quodlibet corpus movere. Sed primum principale punctum in superiori loco Metaphysicæ sufficienter tractavi. Nec nunc video novam rationem dubitandi, quin hæc potentia motiva Angeli etiam sub ratione talis potentiæ simpliciter finita sit: nam etiamsi sit alterius ordinis a corporalibus potentiis, nihilominus in illo ordine finitam perfectionem habet, et essentia finitæ perfectionis dimanat, unde etiam fit, ut non sit æqualis perfectionis in omnibus Angelis, sed majoris efficaciæ fit in Angelis perfectioribus. Ac denique tanta potest esse in mobili resistentia, ut eam superare non possit, ut de Angelis inter se supra diximus, eademque ratio est de corporibus, ut explicabo.

2. *Ad secundum.* — Unde ad secundam interrogationem dicendum existimo, si totum mobile non resistat motui, et alioqui non sit fluidum, et facile divisibile, posse Angelum movere corpus cujuscumque magnitudinis, et ideo quemlibet Angelum etiam inferiorem de se habere sufficientem potestatem ad movendum cœlum. Unde fit consequenter, ut possit Angelus movere quodcumque cœlum possibile majoris magnitudinis; quia ad hoc non requiritur virtus infinita. Nec est necesse, ut Angelus sit substantialiter præsens in toto cœlo, et in omnibus partibus ejus, quia non movet illud per se primo, nec immediate quoad omnes partes (ut supra dixi). Et ideo existens in una parte determinata, quantumcumque minima sit, poterit in ea inchoare motum, et cum mobile non resistat, poterit totum movere circulariter cujuscumque magnitudinis sit: secus vero erit, si mobile resistat, nam tunc tanta poterit esse resistentia, ut non possit Angelus illam vincere. Et ideo fortasse non potest Angelus totum elementum terræ sursum movere, non solum ex generali lege providentiæ Dei, ut est indubitatum, sed etiam ex defectu propriæ potestatis propter nimiam terræ resistentiam. Idemque est de aqua, et aliis elementis fluidis. In quibus est etiam peculiaris ratio: quia Angelus, ut verisimilius videtur, non potest esse simul præsens in toto elemento, ut omnes partes ejus per se primo moveat, nec existendo in una parte poterit per illam alias, vel tradendo, vel pellendo suo arbitrio movere, quia facile dividuntur, aut cedunt, et ita non possunt illo modo agitari. Neque etiam sufficit impulsus, etiamsi admittatur, quia ille etiam

erit finitus, et in tanta distantia semper erit minor, ac tandem non erit ad extrahendum totum corpus a suo loco sufficiens.

3. *Ad tertium.* — Atque eadem distinctione potest probabiliter ad tertiam interrogationem responderi. Nam in his corporibus, quæ resistunt, sine dubio datur terminus in summa velocitate, ut ex proxime dictis manifestum est. De cœlis autem, qui sine resistentia moventur, probabiliter potest quis opinari non dari in eodem motu terminum velocitatis possibilis Angelo, non propter infinitam potentiam moventis, sed propter non resistentiam mobilis, sicut supra de ipso Angelo se movente dicebamus. Nihilominus tamen etiam in his corporibus contrarium fortasse est probabilius, propter magnam differentiam inter spiritum et corpus. Nam Angelus ut deserat, vel acquirat totum locum, non indiget successione, sed in instanti potest id facere, et ideo mirum non est, quod in motu successivo, quando vult illo uti, non habeat velocitatis terminum. At vero motus corporis intrinsece, et ex parte mobilis requirit successionem, in qua involvitur quædam repugnantia, et quasi resistentia inter ipsas partes, dum sese invicem loco expellunt, et ex hac parte potest terminus maximæ velocitatis assignari. Nam major efficacia adhibenda est, ut citius illa transmutatio fiat, et ideo cum virtus sit finita, potest summam efficaciam adhibere, per quam maximam velocitatem sibi possibilem efficiat, quamvis a majori virtute possit fieri major. Absolute ergo dicendum videtur potestatem Angeli quoad hanc partem ad maximum terminari.

CAPUT XXXIII.

UTRUM ANGELI PER LOCALEM MOTUM VERE, AC REALITER CORPORA ASSUMANT.

1. *Quæstionis hic tractanda opportunitas.* — Unus ex effectibus, quos Angeli in corporibus operantur, est eorumdem corporum usus ad visibiliter hominibus apparendum, cum eis loquendo, et alias similes actiones sensibiliter exercendo : quam theologi vocant corporum assumptionem. De qua tractat D. Thomas, 1 p., quæst. 51, et alii theologi cum Magistro, in 2, dist. 3, simul cum his, quæ ad substantiam Angelorum pertinent. Mihi autem visum est proprie ad potentiam Angelorum spectare, et efficaciam quam in corpora exercere possunt, et ideo optime in hunc locum cadere. Imo difficultas hujus puncti videtur præcipue oriri ex dictis de limitatione potentiæ effectivæ circa corpora, quam ad solum localem motum Angeli definitam habent. Supponimus enim imprimis Angelos non habere corpora sibi naturaliter, ac substantialiter unita, quod D. Thomas, in dicta quæst., art. 1, tractat, a nobis autem in lib. 1, tractando de essentia Angelorum resolutum, ac probatum est. Ibi enim ostendimus, Angelos non esse corporeos, nec ex corpore, et spiritu compositos, nec esse formas ex natura sua ad corpora informanda substantialiter aptas.

2. *Negativæ partis argumentum.* — Ex quibus principiis evidenter sequitur, non habere corpora sibi essentialiter unita, quia substantia spiritualis non unitur corpori naturaliter, nisi per modum formæ substantialis. Hinc ergo fit, ut Angeli non possint assumere corpora, nisi per aliquam efficientiam. Ad efficiendum autem non videtur sufficere motus localis : tum quia alias assumerent Angeli omnia corpora, quæ localiter movent, ut cœlos, homines, et similia, quod per se statim apparet absurdum : tum etiam, quia si Angeli assumerent corpora, ut in eis hominibus appareant, oportet ut illa sint corpora visibilia, et solida, ut videri, et tangi possint, et consequenter, ut habeant colorem, densitatem, duritiem, calorem, et similes qualitates, per quas possint sentiri. Hæc autem omnia per solum motum localem fieri non possunt; ergo nec talium corporum assumptio potest ab Angelis virtute naturali fieri.

3. *Prima conclusio.* — *Angeli apparent hominibus in corporibus visibilibus.* — *Probatur ex sacra Scriptura.* — Nihilominus dicendum est primo, Angelos apparere hominibus in corporibus visibilibus. Hoc manifestum est ex Scripturis : nam in veteri Testamento frequentissimæ sunt hujusmodi apparitiones. Nam Genes. 3, dæmon sub specie serpentis Evæ apparuit et locutus est, et cap. 18, tres viri apparuerunt Abrahæ, et cap. 19, duo Angeli venerunt Sodomam in figura peregrinorum, et c. 32, Angeli venerunt obviam Jacob, quos cum vidisset dixit, *Castra Dei sunt hæc*, et postea unus eorum in hominis figura luctabatur cum Jacob usque mane. Ac denique Raphael non solum in transitu, ut sic dicam, apparuit Tobiæ, sed etiam per multos dies, et per varia itinera illum comitatus est. In Novo etiam Testamento Gabriel Angelus visibiliter apparuit et locutus est Mariæ Virgini, et diabolus ad Christum tentandum ei visibiliter apparuit : et in actibus Apostolorum, cap. 5, et clarius in 12, similes apparitiones Angelorum narrantur. Itaque veritas hæc de fide certa est,

nec in illa generatim sumpta dubitatio, aut difficultas occurrit, in modo autem explicandi hujusmodi apparitiones nonnulla esse potest.

4. *Primum dubium circa datam resolutionem.* — Et imprimis dubitant theologi, an in eis externis sensibus ostendantur per vera corpora sensibilia, quæ videri et tangi possint: an vero solum per ludificationem sensuum hæc fiant. Quorumdam enim sententia fuit, Angelos revera non assumere corpora, sed omnia, quæ de his apparitionibus narrantur, solum in visione phantastica et imaginaria contingere. Ita refert D. Thomas, dicta quæstione, art. 2, et auctorem non designat. Carthusianus vero in 2, dist. 8, quæst. 1, eam tribuit Udalrico, lib. 4, suæ Summæ, et videtur in eam inclinare Guillelmus Parisiensis, lib. 2, de unius part. 1, cap. 79, ubi probat, dæmones non assumere vera corpora. Et eidem sententiæ videtur favere Damascenus, lib. 2, de Fide, cap. 4, ubi ait: *Malos Angelos potestate a Deo concessa, et viribus pollent, et immutantur, et in quamlibet formam (ut quidem apparent) migrant.* Ubi in illa parenthesi, *Ut quidem apparent,* indicat hoc non vere fieri, sed sola apparentia et illusione. Unde alia versio habet, *transformantur in quam volunt figuram secundum imaginationem, seu secundum phantasiam.* Et hanc sententiam videtur persuadere ratio dubitandi supra posita numero secundo, quia hujusmodi præstigiæ, vel illusiones facile fieri possunt per motum localem: corporum autem formatio, quæ sufficiat ut exterius videantur et tangantur, non videtur per solum motum fieri posse. Et confirmatur, quia negari non potest sæpe Angelos solum secundum internam imaginationem hominibus loqui et apparere, ut sumitur ex D. Thoma 2, 2, quæst. 172, art. 2, et in Apocalypsi multæ visiones Angelorum ibi narratæ solum interius in phantasia factæ videntur. Et simili modo fœminæ, seu lamiæ illuduntur a dæmonibus, cum ad varia loca duci, et alia similia pati videntur: ut traditur in cap. *Episcopi* 26, quæst. 5, ex Concilio Ancyrensi, seu Ancyrano, cap. 1. Et quamvis nunc in nullo Conciliorum illa decisio habeatur, tamen in decreto Gregoriano dicitur, in quodam vetusto codice sexdecim librorum haberi, et in libro de Spiritu et Anima, sub nomine Augustini, cap. 28. Ergo idem de omnibus hujusmodi apparitionibus dici potest, quia non est major ratio de quibusdam, quam de aliis.

5. *Secunda conclusio satisfaciens proximo dubio.* — Nihilominus dicendum est, Angelos assumere corpora vera et exterius sensibilia, ita ut ab omnibus videri possint. Ne autem dubitatio insurgat circa illam particulam, *vera,* adnotare oportet, sermonem esse de vero corpore sensibili generatim, id est, sub generali ratione corporis quanti, figurati ac sensibilis, quidquid sit de veritate corporis, in tali vel tali specie, nam hoc postea tractabitur. Atque ita conclusio est certa et communis theologorum, et ita conformis Scripturæ et sensui Ecclesiæ, ut non possit sine magna temeritate negari. Atque ita sentit divus Thomas, dicta quæst. 51, art. 2, et ibi omnes expositores et reliqui theologi, in 2, dist. 8, Bonaventura, Richardus, Scotus, Durandus, Gabriel, Carthusianus, Ægidius, Argentina et alii, Marsilius, in quæst. 6, art. 1, et Albertus, cadem dist. 8, art. 2, et de quatuor coæquævis, 1 p., quæst. 9, art. 10 et 11, in Sum., 2 part., tr. 9, quæst. 33, et Alensis, 2 part., quæst. 34, memb. 2 et 3.

6. *Probatur primo ex sacra Scriptura.*—Et probatur primo ex his, quæ Scriptura narrat in citatis locis. Nam in eis evidenter ostenditur, Angelos exterius apparere, seque et præbere videndos externis hominum oculis, et manibus tangendos: et cum eis familiariter ambulasse et comedisse, quæ omnia sine visibili specie externa fieri non possunt. Nam, ut recte ponderavit D. Thomas, ea quæ tantum fiunt per illusionem sensuum, solum apparent homini, qui specialiter illuditur, non tamen communiter ab omnibus videntur. Et confirmatur, quia dæmon in statu innocentiæ, et ante peccatum non poterat per illusionem decipere Evam, nec ejus phantasiam, aut oculos ita immutare: sicut in somniis, aut in præstigiis fieri solet. Nam status innocentiæ nec tantam imperfectionem in homine, nec talem potestatem in dæmone supra corpus hominis permittebat: ergo serpens, per quem dæmon mulieri apparuit, revera fuit externum et aptum ad sensus externos naturaliter immutandos. Et hæc ratio evidentius probat de dæmone, qui ad tentandum Christum visibiliter accessit, quia multo minus poterat dæmon, vel interiori phantasia, vel in exteriori visu Christi Domini hujusmodi mutationes, aut præstigias facere. Et in apparitionibus sanctorum Angelorum est hoc etiam certissimum: nam licet interdum solum interius vel loquantur, vel aliquid repræsentent, ut quando loquuntur in somniis, vel in quodam genere propheticæ visionis, nihilominus quando exterius loquuntur ad aures corporis, et oculis cernendos se præbent, in hoc non decipiunt,

sed vere ac naturaliter sensus immutant, ut patet in apparitione Gabrielis ad Virginem, et aliorum Angelorum ad Magdalenam in die Resurrectionis, vel ad Apostolos in die Ascensionis.

7. *Probatur secundo ex Patribus.*—Secundo principaliter probatur ex Patribus: et imprimis Augustinus, lib. 15, de Civit., cap. 23, sic inquit, *apparuisse hominibus Angelos in talibus corporibus, ut non solum videri, verum etiam tangi possint, eadem verissima Scriptura testatur.* In quibus verbis parum abest, ut hoc de fide esse doceat. Idemque docet, multisque exemplis probat, lib. 2, de Trinit., fere per totum, et lib. 3, in principio usque ad cap. 10. Idem aperte sentit Damascenus, dicto libro 2, cap. 3, dicens de sanctis Angelis · *Probis, ac virtute præstantibus hominibus, quibusque eos conspiciendi sui copiam facere Deus voluerit, non quales sunt, apparent, sed aliam atque aliam formam, prout videri ab hominibus possunt, assumunt:* et ideo inferius cum dixisset Angelos tribus dimensionibus non constare, nec corporeo modo circumscribi, nec figurari, addit: *Quantum ad naturam attinet,* indicans in corporibus assumptis tria illa recipere posse. Imo etiam cap. 4, de malis Angelis inquit: *Potestate a Deo concessa, et viribus pollent et immutantur, et in quamlibet formam, ut quidem apparet, migrant,* ubi particula, *ut quidem apparet,* non excludit sensibilem, ut ita dicam, ostensionem, sed denotat, vel non apparere quoad propriam naturam, sed tantum quoad corpus assumptum, vel denotat illud corpora in quibus apparent, non esse illius naturæ, seu speciei, cujus ostenduntur, quamvis vere sint sensibilia et externa.

8. *Ex Bernardo late.* — Idem tradit late Bernardus, serm. 5, in Cant., ubi ex sententia Pauli ad Hebr. 1: *Omnes sunt administratores spiritus,* colligit, Angelos indigere corporibus, ut hæc ministeria, vel eorum aliqua apud viventes in corpore impleant. *Et hinc est,* ait, *quod visi sunt Patribus, et ad eos intraverunt, et manducaverunt, et pedes laverunt.* Et quamvis in discursu sermonis dubitet, an illa corpora sint naturalia Angelis, vel sint assumpta, nihilominus pro certo habet, eorum apparitiones in veris corporibus fieri, ac proinde supponendo Angelos non habere propria corpora naturalia, necessario dicendum esse vera corpora assumere. Idem tradit Isidorus, lib. 5 Sententiarum, seu de summo Bono, cap. 10, dicens: *Angeli corpora, in quibus hominibus apparent, de supremo aere sumunt, solidamque speciem ex cœlesti elemento induunt, per quam humanis obtutibus manifestius deteguntur.* Idemque habet Gregorius, hom. 34, in Evang., ac denique allegatur Athanasius, serm. 4, contra Arianos, versus finem, qui dicit, dæmones Angelorum figuram interdum assumere: sed in hoc videtur Athanasius alludere ad illud 2, ad Corint. 11: *Ipse Satanas transfigurat se in Angelum lucis.* Quod non tam in forma visibili, sed etiam in interiori suasione sub specie virtutis facere solet, et ita utroque modo possent verba Athanasii intelligi. Tamen idem Athanasius, in vita Antonii, sæpe docet malos Angelos etiam visibiliter apparere justis, et regulas tradit ad discernendum bonum a malo Angelo. Et ibidem refert varias animalium species, ac figuras, in quibus dæmones Antonio apparere solebant. Et in eodem serm. 4, contra Arianos, aliquantulum a principio tractans illud, *Angeli sunt administratores spiritus,* docet sæpe mitti Angelum in specie visibili, et videri ac sentiri oculis, ubi varia exempla et loca Scripturæ ita interpretatur. Sic etiam Gregorius, hom. 34, in Evang., duplicem distinguit Angelorum missionem, scilicet, invisibilem et visibilem, ad eum modum, quo theologi eas in divinis personis distinguere solent; illamque distinctionem in Angelis ex Dionysio refert. Denique Cyprianus, libro de carnalibus Christi operibus, in præfatione sic inquit: *Qui circa ipsum sunt angelici spiritus, licet invisibilis naturæ sint, in legationibus tamen suis se auditui manifestant et visui, et salutis nostræ ministeriales sæpissime experimur.*

9. *Ratione probatur superior conclusio quoad assumptionem corporum de possibili. — Imprimis quoad bonos Angelos.* — Ratione potest hæc assertio duobus modis declarari; primo de possibili tantum, secundo de facto. Priori modo pendet probatio ex multis, quæ de hac assumptione corporum dicenda sunt. Quia nisi prius intelligatur, quid sit hæc corporis assumptio, et qui effectus in illa interveniant, non potest sufficienter constare, an sit Angelo possibilis? Nunc autem potest breviter in hunc modum declarari, quia Angelus assumens corpus, vel est bonus, vel malus, ab utroque enim hujusmodi apparitiones visibiles fieri solent. Si ergo Angelus sit bonus, facile credi potest, esse illi possibile assumere corpus, quia etiamsi sola naturali virtute id facere non posset, ut Dei minister, et ab eo specialiter adjutus poterit corpus assumere cum tota illa perfectione, quæ ad ministerium suum necessaria fuerit. Et ideo in apparitionibus sanctorum Angelorum ces-

sant difficultates, quæ in hoc opere ex sola ratione naturali oriri videntur, quia non cogimur dicere eos sola naturali virtute hæc facere. Et ob eamdem rationem etiam e contrario ex his effectibus quos assumendo corpora ipsi faciunt, non possumus concludere illa omnia posse fieri ab Angelo virtute naturali.

10. *Quid quoad dæmones.* — Secus vero est in dæmonibus : nam ipsi operari quidem possunt, si permittantur, omnia, quæ in pura natura facere possent, quia post peccatum, naturalia in eis integra manserunt, ut in lib. 8, dicemus cum Dionysio, cap. 4, de divinis Nomin., et S. Thoma, 1 p., quæst. 64, art. 4. Nihilominus tamen si aliquid est supra intellectualis naturæ potestatem naturalem, non poterit a dæmone fieri. Quia cum dæmones hæc non faciant, nisi ut homines decipiant, et ad peccandum inducant, certissimum est, non juvari specialiter a Deo ad hujusmodi opera facienda, quamvis generalem primæ causæ concursum eis non semper neget, sed solum quando non vult eis permittere aliquid hujusmodi operari. Hinc ergo difficile est ostendere, quid in hoc genere malis Angelis sit possibile. Nam, ut dixit Augustinus, lib. 3, de Trinit., cap. 9 : *Quid possint mali Angeli per naturam, et quid per ipsius naturæ conditionem facere non sinantur, homini explorare difficile est, imo vero impossibile, nisi per illud donum Dei, quod Apostolus commemorat, dicens, alii dijudicatio spirituum.* Quamvis autem hoc ita sit, loquendo de variis effectibus in particulari, nihilominus de hoc generali, quem tractamus, scilicet assumere corpus visibile, per se satis credibile est non deesse malo Angelo naturalem potestatem ad hujusmodi effectum, cum de Leviathan scriptum sit Job 41 : *Non est potestas in terra, quæ comparetur ei.* Quidquid enim sit de litterali sensu, satis nobis est, quod saltem in allegorico sensu ex communi sententia Patrum in Luciferum verba illa conveniant. Apparere autem in assumpto corpore visibili, non est tam mirabilis effectus, ut naturalem potestatem dæmonis, quæ tanta exaggeratione nobis proponitur, excedere possit. Sed hoc evidentius probabitur declarando hoc opus, et quomodo per solum motum localem, et applicando activa passivis, possit fieri.

11. *Probatur conclusio secundo, quoad assumptionem corporum de facto.* — Alia vero probatio, scilicet, quod de facto Angeli corpora assumant, cum præter potentiam requirat liberam voluntatem, non potest a nobis certo sciri, nisi vel revelatione, vel experientia ipsorum effectuum, qui sufficienter ostendat hujusmodi corpora, quæ ab Angelis assumuntur, esse vera. Utroque autem modo sufficienter hoc nobis manifestatum est. Nam revelatio in Scriptura continetur, ut probatum est. Præter Scripturam vero per historias fide dignas sufficienter idem comprobatur : et hanc voco experientiam, quia licet non singuli de Ecclesia hoc experiantur, tamen humano modo certissimum est, esse in Ecclesia usum, et experientiam magnam hujusmodi visibilium apparitionum Angelorum. Nam de revelationibus sanctorum Angelorum, multa in vitis Sanctorum narrantur, quæ manifeste ostendunt in corporibus visibilibus ab eis assumptis ad sanctos viros mitti solere ad eorum spiritualem consolationem, et profectum, vel ad publicam Ecclesiæ utilitatem. Et eodem modo ex eisdem vitis Sanctorum, et aliis historiis comprobatum est, dæmones sæpe apparere in corporibus assumptis, vel sub specie viri, vel fœminæ, vel aliorum animalium, ut eos in errorem, vel aliud grave peccatum, inducant. Potestque facile de illis credi, quod si possint, et permittantur, hæc faciant, quia omnibus, quibus possunt homines, vel ad peccatum inducere, vel ad peccatum inducere, vel saltem perturbare cupiant.

12. *Ad rationem dubitandi in num. 4 indicatam.*—Ad rationem ergo dubitandi in principio positam, ex dictis responsum est. Dicimus enim absolute loquendo ad assumenda corpora sufficere virtutem naturalem Angeli, et quando assumens est Angelus malus, nunquam excedere virtutem naturalem ejus : quomodo autem hoc verum sit, in sequenti capite declarabitur. Ad confirmationem respondemus, verum esse, apparitiones Angelorum, etiam sanctorum, sæpe esse tantum interiores in imaginatione, seu phantasia. Ut ex Scriptura satis probatur ; et sumitur ex divo Thoma 2, 2, quæst. 171, art. 5, ad 2 et 173, art. 2 et 3, et q. 174, art. 2, et ex Augustino, lib. 9, Gen. ad litt., cap. 19. Inde tamen non sequitur omnes apparitiones Angelorum esse tantum imaginarias, cum oppositum ex Scriptura constet, ut ostensum est, et declarat late Augustinus 3, de Trinit., cap. 10. Sunt igitur varia genera revelationum, seu visionum, quas Deus pro suo arbitrio vel distribuit, vel permittit, prout judicat expedire. Indicium autem valde probabile est, ad discernendum inter imaginariam, et externam apparitionem, illud a D. Thoma traditum quod imaginariam solus ille percipit, ad quem fit : externam autem alii etiam indifferenter intuentur.

13. *Angelorum apparitiones variæ notantur.* —In hoc tamen advertere interdum posse Angelum exterius apparere alicui visibiliter, ita ut per oculos corporis ab ipso concipiatur, et nihilominus quod ab aliis circumstantibus non videatur, ad eum modum quo Actor. 9, viri comitantes Paulum audiebant vocem ejus, non tamen videbant Christum, quamvis Paulus illum videret, et dæmones (ut multi referunt) interdum comitantur aliquem in itinere, et ab eo videntur, et non ab aliis sociis itineris. Et aliqui existimant, talem fuisse visionem Danielis, cap. 10, estque valde probabile, quia ipse dicit : *Levavi oculos meos, et vidi,* et nihilominus subdit, *Vidi autem ego Daniel solus visiones : porro viri, qui erant mecum, non viderunt.* Ubi Benedictus Pererius notat in potestate Angelorum esse, cum in assumptis corporibus apparent hominibus, sui aspectum quibus volunt, vel exhibere, vel denegare. Non explicat autem quomodo, vel qua virtute id faciant. Id autem in sanctis Angelis facile creditu est, quia id referri potest ad virtutem divinam, quia forte in assumptis corporibus participant hanc proprietatem corporis gloriosi : nam istud per voluntatem animæ potest se manifestare, cernendumque præbere uni, et non aliis, etiamsi sint æque propinqui, et nullum obstaculum interponatur, sicut in dicto exemplo de vocatione Pauli Christus Dominus fecit, præsentiam suam Paulo concedendo, et ejus sociis eamdem subtrahendo.

14. *Utrum etiam dæmones id præstare possint.*—Loquendo autem de apparitione dæmonis in corpore assumpto, videtur hoc difficilius, quia non apparet quomodo fieri possit virtute naturali. Nihilominus aliqui existimant, etiam Angelos malos habere hanc potestatem in corpus assumptum, ut possit se ostendere uni, aut pluribus ex multis, et aliis se occultare. Dico tamen esse difficile, quia illa potestas non videtur naturalis, quia non potest dæmon facere, quin objectum visibile species multiplicet in oculo sibi sufficienter propinquo. Unde necessario dicendum est, hoc posse dæmonem facere solum immutando medium, et ponendo obstaculum impressioni specierum visibilium, quod potest tanta subtilitate, et celeritate facere, ut non impediat transitum specierum ad oculum ejus, cui apparere vult, impediat vero transitum ad aliorum oculos, ut bene exponit Richardus, in 2, dist. 8, art. 2, q. 3. Quamvis autem hoc interdum contingat, nihilominus quando Angelus in corpore assumpto ab omnibus indifferenter videtur, fere evidens indicium est, non esse visionem tantum imaginariam, sed exterius sensibilem. Neque etiam est verisimile solum fieri per ludificationem sensuum externorum, quia hujusmodi præstigiæ non fiunt sine sensuum perturbatione, quæ non semper fit, nec cum fundamento affirmari potest semper ita fieri, quamvis negandum non sit, aliquando fieri posse virtute dæmonis, ut Richardus supra late exponit. Reliqua, quæ in illa confirmatione tanguntur de lamiis, et itineribus earum, et de capite *Episcopus,* tractata sunt a nobis late in 1, tom. de Relig., tract. 3, lib. 2, cap. 16, præsertim a num. 23, et videri potest totum caput : nam ad intelligendam totam hanc materiam conferre potest.

CAPUT XXXIV.

AN CORPORA, QUÆ ANGELI ASSUMUNT, VERE TALIA SINT, QUALIA APPARENT, QUOAD MATERIAM, VEL FORMAM, VEL SUBSTANTIAM IPSORUM.

1. *Advertuntur aliqua ex Augustino pro prima quæstionis parte.* — Distinximus supra corporis veritatem, vel sub generali ratione corporis externi, et visibilis vel sub particulari specie, quam præ se fert : supposita ergo priori veritate, de secunda dicendum superest, de qua multa etiam in dicto capite dixi, et varias opiniones retuli, et improbavi, quæ omnia hic repetere necessarium non est. Solum ergo circa priorem partem quæstionis advertere oportet ex Augustino, lib. 3, de Trinit., cap. 10, aliquando posse Angelum assumere corpus verum animalis præexistentis : aliquando vero de novo formare corpus, ut illud assumat : ut, verbi gratia, quando dæmon in specie serpentis cum Eva locutus est, fieri potuit, ut solum esset spectator serpentis, vel ut fuerit verum animal. Primum enim docuit Cyrillus, lib. 3, cont. Julianum. Secundum autem sentit Augustinus 14, de Civit., cap. 11, et est communior sententia, quam late defendit Pererius, lib. 6, ad cap. 3, Genes., disp. 1, in princip., et Bellarminus, lib. 3, de amiss. Grat., cap. 3, et similis quæstio tractari solet de columba, sub cujus specie Spiritus sanctus apparuit in Christi baptismate : quam disputavi in 2 tom., 3 p., disp. 27, sect. 2, ubi cum Augustino docui, non fuisse veram columbam, sed simulacrum columbæ, quamvis aliquando etiam Augustinus docuerit fuisse verum animal, non antea præexistens, sed ad illud ministerium denuo productum. Quod quidem in illa apparitione sine errore

sustineri posset: quia etiamsi ministerio Angelorum facta fuerit (ut libro sexto dicemus), nihilominus, quia ad repræsentandum Spiritum sanctum facta est, ejusdem Spiritus sancti virtute poterat verum, et novum animal ad illud ministerium procreari. Solum ergo id non admittitur, quia nec necessarium est, nec consuetum, nec narrationi Evangelistarum satis consentaneum. Igitur si aliquando contingit, Angelum assumere corpus præexistentis animalis, ut per eum aliquo modo repræsentetur, et appareat, tunc locum non habet quæstio proposita: quia in ipso facto supponitur, corpus assumptum esse verum, etiam in propria specie, in qua ostenditur. Et tunc cessat difficultas supra tacta: quia illud animal quando ab Angelo sumitur, non est de novo ab eo productum, sed solum ab eo motum, et assumptum, ut eo tanquam organo utatur ad se insinuandum hominibus, et cum eis loquendum, etc., quod tam malo, quam bono Angelo esse possibile manifestum est. Existimo tamen hujusmodi apparitiones Angelorum raro sic fieri : quia necessarium non est, et quia corpora hæc, quæ Angeli assumunt, facile postea dissolvuntur. Unde nisi vel ex verbis sacræ Scripturæ sufficienter constet talia esse corpora, quæ apparent, credendum non est præextitisse in ea forma, ac vera natura, sed esse ad illud ministerium efformata, et de illis proponitur quæstio.

2. *Circa secundam partem tituli de forma apparitionum.* — Quoniam vero hæc corpora frequentius assumuntur ab Angelis in specie alicujus animalis, ideo subdistinguere potest inter animalia, quæ perfecta, vel imperfecta vocantur. Nam licet Angelus neutrum animalium genus possit per se, ac propria virtute efficere, nihilominus applicando activa passivis potest, quasi artificioso modo, operari, ut hujusmodi animalia vera, et in propriis speciebus producantur, ut in dicto cap. 16, num. 6 et 7, dixi. Quocirca, si Angelus malus velit in specie animalis imperfecti apparere, et corpus ejus. ac figuram assumere, poterit id facere, verum corpus talis speciei assumendo, sicut diximus posse assumere verum animal præexistens. Nam, supposita potestate formandi denuo tale animal verum, eadem est de utroque ratio.

3. *Angeli communiter animalis perfecti apparentiam sumunt.* — Quia vero Angeli communiter non apparent, nisi sub specie hominis, vel alicujus animalis perfecti, ideo communiter dicunt doctores, hujusmodi corpora, quæ Angeli assumunt, non esse vera in propriis speciebus. Ita sumitur ex D. Thoma, dicta quæst. 51, art. 1, et aliis theologis statim citandis. Quod quidem manifestum est, si intelligatur de veritate corporis in tali specie substantiali. Primo, quia hoc non potest fieri virtute naturali, ut diximus : et ideo quoties Angelus assumens corpus est ex malis, est infaillibilis regula, quod talia corpora, seu animalia vera non sint, sed tantum illorum simulacra. Quando vero Angelus bonus sub tali specie apparet, potest esse nonnullum dubium, quia bonus Angelus potest supernaturaliter juvari, ut per suum ministerium verum animal, etiam perfectum producatur, sicut de columba baptismi Christi dicebam. Nihilominus etiam in Angelis sanctis generalis regula est, talia corpora ab eis assumpta non esse vera in sua substantia. Hoc est certum, quoties sub specie hominis apparent, quia non est putandum illa esse vera corpora humana, multoque minus quod rationali anima informentur. Id enim sine nova creatione, vel sine resurrectione alicujus mortui fieri non potest, quod fingere in his apparitionibus vanum esset, et fortasse erroneum. Nam si de aliqua simili apparitione id potuit cogitari, maxime de Raphaele, qui Tobiæ in specie juvenis occurrit, et per multos dies cum illo ambulavit, et tamen illum non fuisse verum corpus humanum, manifeste docetur, Tob. 9 et 12, et idem constat ex aliis locis Genes. 18 et 19, et similibus, quanquam Tertullianus aliquando contrarium significare videatur, de cujus sententia in capite sequenti dicam. Et quod de humanis corporibus diximus, etiam de aliis apparitionibus, ut de forma columbæ, vel similibus est probabilius, quia non oportet existimari majora miracula sine necessitate. Hoc ergo posito quoad veritatem formæ de veritate materiæ, et dispositionum ejus aliqua possunt inquiri.

4. *Circa tertiam partem tituli de materia.*— *Variæ opiniones.*—Primum est, ex qua materia formentur corpora quæ Angeli assumunt. In quo Tertullianus, lib. de Carne Christi, cap. 2, in fine sentit non assumi ex præjacente materia, sed ex nihilo. Verumtamen, si hoc ut sonat intelligatur, omnino falsum est, quia talia corpora, nec possunt fieri ab Angelis, nec est necesse fingere novam creationem a Deo factam, cum ex præjacente materia facile formari possint. Potest autem exponi Tertullianus, ut solum intellexerit talia corpora non fieri ex materia crassa, et visibili, nam statim adjungit, *si non fuit initium visibile, nec finis.* Alii dixerunt, Angelos assumere corpora ex materia

cœlesti, quod videtur indicare Isidorus, lib. 1, de summo Bono, c. 10, dicens, *Angeli corpora in quibus hominibus apparent, de superno aere sumunt, solidamque speciem de cœlesti elemento induunt, per quam humanis obtutibus manifestius demonstrentur.* Quæ verba transcripsit Beda, lib. Variar. quæst., q. 9. Sed si hoc intelligatur de propria materia cœlorum, ut ab elementis distinguuntur, omnino improbabile est : quia materia cœli a suo corpore cœlesti separabilis non est, nec condensari potest, aut aliis qualitatibus, elementorum affici. Isidorus autem de materia aeris loquitur aperte in principio, et eamdem postea vocat cœlestem more Scripturæ : et fortasse illo modo loquendi utitur, quia de bonis Angelis specialiter loquitur (ut statim dicam). Alii dixerunt, Angelos non indigere extrinseca materia, ut hujusmodi corpora forment, putant enim habere corpora sibi naturaliter unita, quæ licet secundum connaturalem dispositionem subtilia sint, et invisibilia ab eis possunt densari, et solidari, ita ut et figuræ et coloris, seu luminis capacia fiant. Quem dicendi modum indicat Augustinus 2, de Trinit., cap. 7. Sed merito in eo non persistit : nam revera probabilis non est. Nam imprimis supponit falsum, quia Angeli non habent corpora, ex quibus substantialiter componantur, nec oppositum jam est probabile, ut in libro primo dixi. Et deinde etiamsi haberent corpora, non esset id verisimile, nec consequenter dictum : quia cum Angeli sint incorruptibiles, si corpora haberent, illa essent etiam incorruptibilia, et inalterabilia, ideoque non possent in illam visibilem speciem formari.

5. *Communis et vera sententia.*—Communis igitur, et vera sententia est, illa corpora constare ex materia elementali, seu inferiorum rerum generabilium, et corruptibilium, quia illa saltem necessaria est, et sufficit. Dicunt etiam communiter theologi, hanc materiam sumi ex aere præjacente, seu circumstante in loco illo, in quo tale corpus formatur. Ita sentit D. Thomas, dicto art. 2, ad 3, et consentiunt reliqui theologi, in 2, dist. 8, Bonaventura, in 2 p. distinct., art. 2, q. 2, Richardus, art. 1, q. 3, Scotus, q. 1, Gabriel, q. 1, art. 2, Durandus, q. 1, num. 7, Alensis, 2 p., quæst. 34, membr. 4. Est autem inter illos quædam varietas. Nam quidam eorum indicant sumi hæc corpora ex puro aere, ut est simplex elementum, quod D. Thomæ et Durando tribui solet. At Scotus, Gabriel et alii declarant non esse ex puro aere, sed ex corpore aereo crassiore, quod sit aliquod mixtum imperfectum, ut vapor, vel nubes. Quia hæc materia est aptior, ut condensetur, usque ad soliditatem corporis figuræ, et coloris capacis, atque etiam est sufficienter resolubilis, ut possit tale corpus iterum facile dissolvi, et dissipari. Verumtamen existimo non esse in re dissentionem inter hos, nullum enim eorum dicit purum aerem esse materiam horum corporum, imo D. Thomas dixit aerem in sua raritate permanentem non sufficere, sed condensatum instar nubium. Et Durandus dixit formari alia corpora *ex aere inspissato, qui facillime colorari, et figurari potest, ut patet in nubibus.*

6. *Adnotatio circa proximam vel remotam materiam corporum, quæ Angeli assumunt.*—Ad majorem autem intelligentiam notari potest sermonem esse posse vel de materia ex qua proxime, seu intrinsece constat illud corpus, quod Angelus assumit in illo eodem tempore, in quo illum assumit, quæ dici potest materia proxima: vel sermo esse potest de materia extrinseca, seu remota, in qua etiam potest esse latitudo : nam quædam esse potest, quasi prima, et remotissima materia, alia magis propinqua, id est, minus distans ab illa dispositione, quam corpus assumendum requirit, ut speciem referat illius rei, quam Angelus repræsentare intendit. Loquendo ergo de materia propinqua, seu intrinseca, certum est non posse esse solum elementum aeris. Imo fortasse non semper quælibet substantia vaporis alicujus, vel quasi nubes sufficeret, quia ad formanda talia corpora aliquando potest esse necessaria tanta condensatio, ut sub illa nec forma aeris, nec alterius communis vaporis, aut nubis conservari posset. Erit ergo tunc aliqua substantia mixta resultans ex nimia compressione facta virtute angelica concurrente aliqua mixtione subtilium corporum per artem angelicam (ut sic dicam) ita applicatorum, et se invicem transmutantium, ut ex eis una substantia resultet, apta ad talis corporis formationem. Est enim hujusmodi corpus quatenus si formatum, quasi ens artificiale, cujus forma est figura, seu species, aut imago illa, quæ apparet : materia vero est tota illa substantia, in qua est illa species externa. Et hanc substantiam dicimus non esse aerem, nec semper habere propriam substantialem formam communium vaporum, aut nubium, sed alterius mixti imperfecti nobis ignoti, quamvis aliquando etiam possit esse substantia nubis, vel alicujus exhalationis juxta conditionem, et modum corporis assumpti.

7. *Extrinseca materia corporis assumpti ab Angelo.*—At vero loquendo de materia quasi extrinseca existimo non repugnare illam esse aerem, si de remotissima loquamur, quam etiam vocamus primam, non quia sit prima substantialiter, id est, pura potentia, sed quia est prima, ex qua quasi incipit tale corpus formari. Sic ergo non repugnat purum aerem esse materiam corporis assumendi : quia aer potest paulatim condensari, et ita mutari quantam ad formationem corporis necessarium fuerit, etiamsi oporteat substantialiter transmutari, vel semel, vel aliquando etiam sæpius, juxta conditionem, et exigentiam corporis assumendi. Et fortasse Angeli sancti sæpe ita faciunt, assumendo corpora ex puriori, et superiori aere, quod Beda, et Isidorus significare voluerunt. Quia vero alia corpora aerea, quæ aliquam mixtionem habent, et crassiorem substantiam, sunt minus remota, et in suis dispositionibus similiora corporibus efformandis, et assumendis, ideo verisimile est ex hujusmodi materia formari, vel, ut ita dicam, inchoari formationes corporum, quæ ordinarie Angeli assumunt, quia, et talis materia regulariter presto adest, et ad finem intentum facilior est, et in eamdem facile resolvi potest corpus assumptum, quando dimittitur, et dissipatur. Et de hac etiam materia verisimile est ab Angelis sanctis sumi ex purioribus corporibus, quæ in superiori parte aeris inveniuntur, a dæmonibus vero ex locis terrestribus humidioribus, et fortasse immundis, ac cœnosis, quia in pœnam suæ malitiæ, et pravæ intentionis, aliud eis non permittitur.

CAPUT XXXV.

QUIBUS DISPOSITIONIBUS AFFECTA SINT CORPORA, QUÆ ANGELI ASSUMUNT.

1. *Opinio Tertulliani.*—*Angelos in vera hominis carne, et specie apparere.*—In hoc capite tractandum est de veritate istorum corporum saltem quoad accidentales dispositiones, quæ in ipsis apparent, quod supra tertio loco declarandum proposuimus. Et quia præcipua hujus rei difficultas maxime ostenditur in corporibus, quæ sub humana specie assumuntur, ideo de illis in particulari dicemus. Erit enim facile ad cætera doctrinam applicare. In hoc ergo puncto Tertullianus sensisse videtur quando Angeli apparent in forma hominum, assumere vera corpora humana ex vera carne, et ossibus constantia. Ita sentit, lib. 3, contra Marc., cap. 9, ubi Marcioni opponenti contra veritatem carnis Christi, quod Angeli apparuerunt Abraham, et Loth, *in phantasmate putativæ carnis :* respondet: *Scito nec illud concedi tibi, ut putativa fuerit in Angelis caro, sed veræ, et solidæ substantiæ imago.* Et infra dicit; *in illa exercuisse veros sensus, et actus carnis, quia vere sunt congressi, et pasti, et operati, quod eis mandatum fuerat.* In quibus verbis ex operationibus Angelorum in corporibus assumptis, corporum veritatem colligere videtur. Et inferius, cap. 11, repetit, Angelos in vera carne conversatos esse. Et similia habet libro de carne Christi, cap. 6, quamvis ibi obscurius loquatur.

2. *Rationes pro opinione Tertulliani.*—Potestque hæc sententia suaderi, quia illa corpora, non solum visui apparent, quod facile fieri potest per simulacrum, seu imaginem hominis tantæ magnitudinis, et talis figuræ, talisque coloris, quæ in corpore aereo, et distante aliquantulum facile ostendi possunt. Imo nec veri colores semper necessarii sunt, quia etiam apparentes possent visum terminare, sicut in iride videmus, vel interdum in nubibus cœli, et ita etiam poterunt Angeli in corpore aereo peculiari modo illuminato colores non veros, sed apparentes efficere. Nec etiam per solam vocem, et auditum manifestantur : nam etiam possunt facile efficere. Nec realem sonum in externa specie similem voci, quamvis revera non sit vera vox, id est, per animalia organa vitaliter formata. Sed quod difficilius est, etiam se tangi sinunt, et soliditatem ossium, carnisque veritatem ostendere videntur : quia corpus aereum non videtur posse esse ita solidum, seu durum, aut molle, ut tactui resistat, et tactu percipiatur. Unde D. Augustinus in Enchiridio, cap. 59. *Quis,* inquit, *explicet cum qualibus corporibus apparuerint hominibus, ut non solum cernerentur, verumetiam tangerentur.* Et paulo post addit : *faciuntque difficillimam quæstionem, quomodo Patres eis pedes laverint, quomodo Jacob cum Angelo tam solida contractatione luctatus sit.* Et tandem concludit, hæc sine crimine nesciri, et adeo esse obscura, ut vix aliquid affirmari possit, vel negari. Nihilominus tamen ex signo illo videtur urgenter probari veritas carnis. Et augetur difficultas, quia Christus Dominus hoc signo maxime usus est post resurrectionem ad ostendendam sui corporis veritatem, ut patet ex verbis illis Lucæ 24: *Palpate, et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis ha-*

lere. In quibus supponit, illud signum esse efficax ad veritatem carnis, et ossis ostendendam, sed corpora assumpta ab Angelis, æque palpabilia ostendebantur ; ergo sufficienter illo signo probantur fuisse vera corpora.

3. *Vera sententia contraria.* — Nihilominus dicendum est, corpora quæ Angeli assumunt sub specie humana, non habere organisationem corporis humani, etiam quoad dispositiones accidentales singulorum membrorum, ut carnis, ossium, etc. Ita docent communiter doctores in 2, dist. 3 et 4, et D. Thomas ac discipuli ejus in d. q. 51, a. 2. Idemque sentiunt Patres supra allegati, et præsertim Damascenus hac ratione vocat illa corpora phantastica, non quia non sint exterius sensibilia, sed quia talia non sunt, qualia apparent. Et idem supponit Augustinus, l. 2, de Trin, c. 2, et l. 3, c. 2. Et probatur primo, quia si illa corpora essent vere organica, et in hoc ejusdem rationis cum veris corporibus humanis, haberent formam substantialem tali dispositioni proportionatam: quia nec alia forma potest esse in materia sic disposita, nec potest materia cum talibus dispositionibus absque forma substantiali permanere. Nam licet Deus virtute sua possit utrumque supernaturaliter facere : tamen nec Angeli possunt hujusmodi miracula facere, nec putandum est a Deo fieri, quoties Angeli talia corpora sumunt : nam hoc nec necessarium est, nec cum fundamento dici potest. Et eadem ratione cogitandum non est talibus corporibus infundi veras animas rationales : erronea enim, et hæretica esset talis cogitatio, alioquin illi essent veri homines quoad integram humanam, naturam et consequenter postea permanerent, donec vitam ordinario modo finirent, quod est contra id, quod de his apparitionibus Scriptura narrat. Et præterea tales homines non essent ex Adamo, et consequenter producerentur sine peccato originali ex vi suæ originis, quæ omnia sunt contra fidem, et contra Scripturam. Omitto autem testimonia, quia res clara est. Fortasse autem diceret Tertullianus, Angelos assumentes illa corpora vivificare illa, et vicem formæ substantialis supplere : sed hoc falsum omnino esse in capite sequenti ostendemus.

4. *Organisatio perfecti animalis effici nequit ab Angelo.*—Aliter evadi potest hoc argumentum, dicendo, licet talia corpora sint organica, et vera carne, et ossibus constent, non tamen in eo perfectionis gradu, in quo sint ultimate disposita ad receptionem animæ rationalis, sed in alio inferiore, qui ad soliditatem corporis sufficit, ita ut palpabile sit, et ex parte durum, et ex parte molle sentiatur. Nam hujusmodi corpus possibile est, ut patet in corpore humano paulo ante animationem fœtus, et statim post animæ separationem. Poterit ergo Angelus simile corpus assumere, et illud ita movere, ut et visui, et auditui, et tactui vivum esse videatur. Respondeo imprimis non posse Angelum naturali virtute tale corpus formare, quia talis organisatio fieri non potest per solam extrinsecam applicationem agentium, et passivorum, sed ex natura sua determinat vitalem modum, quo virtute seminis, et aliarum partium uteri materni quæ ad hoc opus a natura determinatæ sunt, a principio usque ad animationem fiat. Unde nec illa dispositio suo modo organica, quæ in cadavere manet, posset naturaliter immediate fieri applicando activa passivis, sed necesse est, ut in corpore animato præcedat, et per aliquam remissionem, seu diminutionem, recedente anima, ibi permaneat. Hac enim ratione non possunt Angel naturali virtute applicando activa passivis animalia perfecta producere, non enim est minoris virtutis dictam organisationem efficere. Imo si Angelus posset inchoare humani corporis organisationem veram, et illam usque ad aliquem gradum ultimæ dispositioni vicinum promovere, eadem ratione posset illam consummare; nulla enim ratio discriminis, vel majoris impotentiæ assignari potest.

5. *Dæmones quare nunquam assumant corpore perfectorum animalium.—An defuncta corpora assumant.*— Atque hinc fit, ut mali Angeli nunquam talia corpora forment, ut illa assumant, scilicet, quia naturaliter id non possunt, ut dictum est, et divinitus non adjuvantur specialiter, ut aliquid supra virtutem suam, et naturalium causarum faciant, ut supra ostensum est. Et potest hoc experientia confirmari, quam adducit Cajetanus 2, 2, q. 95, a. 3, de homine, qui dæmoni succubo copulabatur, et delectationem naturalem, quam vera fœmina sentire solebat, non accipiebat, de quo cum apud dæmonen conquereretur ille respondit, se non posse melius corpus effingere, id est, verum, et aptum ad prædictum effectum præstandum. Dixi autem non posse dæmonem hujusmodi corpus formare, quia si permittatur, assumere corpus alicujus defuncti, potest et in eo se præbere tangendum, et palpendum cum vera duritie, et mollitudine ex parte corporis, adjunctis etiam ab intrinsecis causis calore, et aliis qualitatibus sufficientibus, ut tactui vivum appareat. Verumtamen sine dubio credendum est, nunquam hoc permitti dæmoni

circa eorum corpora, qui justi mortui sunt, quia non decet, nec est divinæ amicitiæ consentaneum. De aliis vero fortasse aliquando id accidit, raro tamen existimo, vel nunquam id dæmoni permitti, quia non datur illi tanta licentia, præsertim in Ecclesia Christi ad homines decipiendos. Quin potius observatum est, dœmonem nunquam assumere simulacrum corporis humani quoad omnes partes illi simile, sed saltem ex pedibus discerni posse, quia semper sub figura alterius animalis apparent, ut observat Petrus Binsfeldius, in tract., de Confessionibus maleficorum, præludio 12, ex historia quam refert Alexander ab Alexandria, lib. 4, Genialium, cap. 19, et ex aliis, quas ipse adjungit ex Cœlio Rhodigino, lib. 16, Lection. antiquarum, cap. 5, et ex variis confessionibus maleficarum.

6. *Nec sancti Angeli in viris humanis corporibus apparent.* — At vero sancti Angeli, quamvis naturali virtute talia corpora vera formare non possint, per divinam id facere non repugnaret, quia non est dubium, quin Deus virtute sua id facere possit; ergo etiam id potest facere per ministros suos. Nihilominus tamen credendum non est, nec asserendum, Angelos etiam sanctos in hujusmodi corporibus apparere. Primo quia nullus theologorum hoc asseruit, sed potius illa corpora esse aerea, et quasi phantastica, ut dixit Damascenus in sensu supra explicato. Secundo, quia solida, et vera corpora, nec tam cito formari, nec tam celeriter resolvi possent in præjacentem materiam, ut de facto fieri videtur : nam subito evanescunt : ita ut non appareant. Quamvis enim responderi possit, vel divina virtute, vel per velocissimum motum Angeli, sine corporis assumpti dissolutione fieri posse, ut subito non appareat, nihilominus ille modus familiarior est, et quantum ex signis et conjecturis judicari potest, verisimilior. Unde est tertia ratio supra tacta, quia non sunt asserenda opera miraculosa, vel supernaturalia sine necessitate, in præsenti autem hujusmodi corpora non sunt necessaria ad effectus propter quos assumuntur, sed ad omnem repræsentationem eorum phantastica corpora sufficiunt; ergo talia sunt corpora, quæ Angeli etiam sancti assumunt, quia media esse debent fini proportionata : et frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora. Quod autem hujusmodi apparentia corpora sufficiant, patebit respondendo ad difficultatem in principio positam.

7. *Ad auctoritatem ex Tertulliano, num.* 1. — Ad Tertullianum ergo respondemus, si ita sentit errasse, eamque assertionem ad defendendam veritatem carnis Christi non fuisse necessariam. Quia Christi caro fuit vere animata rationali anima, et secundum eam potuit Christus vere concipi, nasci, pati, mori et resurgere. Unde assumpta est, non transitorie, sed ut perpetuo duret Verbo substantialiter unita, ac denique assumpta est ad effectus satisfaciendi, et redimendi, qui per apparentem carnem fieri non possent. Pamelius autem excusare conatur Tertullianum, quia, lib. de Resurrectione Carnis, cap. 62, dicit : *Quod Angeli aliquando tanquam homines fuerunt, edendo, bibendo, et pedes lavacro porrigendo, humanam enim superficiem induerant, salva intus substantia propria.* Quæ quidem verba recte ostendunt, illa corpora non esse ita humana, ut anima rationali informentur, quod autem non fuerint vera quoad carnem, et ossa, non declarat, et ita non repugnant his, quæ in aliis locis apertis verbis astruere videtur. Affert etiam verba ejusdem Tertulliani, lib. de Carne Christi, cap. 6, dicentis : *Constat Angelos carnem non propriam gestasse, utpute natura substantiæ spiritualis, et si corporis alicujus, sui tamen generis, in carnem autem humanam transfigurabiles ad tempus, ut videri, et congredi cum hominibus possent.* Minus tamen excusant hæc verba Tertulliani nam prius dixerat, Angelos apparuisse Abrahæ in carne sine nativitate, et iterum ait, accepisse substantiam carnis. Postea vero in citatis verbis solum dicit illam carnem non fuisse propriam, id est, connaturalem substantiæ angelicæ, quia vel hæc pure spiritualis est, vel si corpus habet, est sui generis, id est, alterius ordinis : carnem autem, in qua transfigurantur, id est, apparent Angeli, iterum dicit esse humanam. Igitur vel non recte sentit, vel non recte loquitur, nec bene argumentatur a carne assumpta ab Angelis ad carnem assumptam a Verbo Dei, solumque posset exemplum in hoc accommodari contra eos, qui dicebant, assumpsisse Christum carnem de materia cœlesti, quod sicut Angeli assumunt apparentia corpora ex materia elementari, et non cœlesti, ita Verbum potuit assumere verum corpus humanum de inferiori, et proportionata materia.

8. *Ad contrariam rationem in n.* 2. — Ad rationem respondemus confitendo cum Augustino difficilius explicari, quomodo Angelorum corpora, cum sint aerea, palpari possint, et tangi, ita ut tactui vel solida, vel mollia appareant, quam quomodo visui tanquam vera corpora humana repræsentari possint. Nihil-

ominus tamen dicimus posse Angelum per eamdem virtutem, per quam corpus assumit, facere ut corpus illud, quamvis in se solidum non sit, solidum tactui appareat, nimirum sua virtute resistendo ne partes talis corporis facile cedant, aut dividantur. Corpus enim subtile, aut aereum ideo non tangitur illo modo, quo corpus densum, et solidum, quia tale corpus facile dividitur, et partes ejus loco cedunt, et ideo si partes corporis assumpti, nec dividi possint ad tactum alterius hominis solidæ, et firmæ tactui apparebunt. Diximus autem supra Angelum, per eamdem virtutem, per quam corpus secundum locum movere potest, posse detinere, seu continere corpus in aliquo loco, ne inde moveatur, et consequenter ne alteri impellenti cedat: eodem ergo modo facere potest, ut pedes, verbi gratia, corporis assumpti solidi appareant, et apti ut laventur, et ut totum corpus si aptum ad luctam, etc. Et per eamdem virtutem potest Angelus facere, ut quædam partes molliores ad modum carnis, et aliæ densiores ad modum ossis appareant: nam potest magis vel minus resistere, et in quibusdam nihil omnino cedere, in aliis vero aliqualiter cedere, non ita ut dividantur, sed ut aliquo modo comprimantur.

9. *Instantia.* — Dices, hoc non satis esse, ut corpus illud tactui palpabile appareat, quia ut alias dixi in 2 tom., 3 p., q. 54, a. 3, in Comm. circa solut., ad 2, corpus non est palpabile ratione solius resistentiæ. Nam cœlum etiam resistit, et non cederet manui supra illud progredi conanti, et nihilominus non est palpabile; ergo ille modus resistentiæ ex parte Angeli sufficiens non est, ut corpus ab eo sumptum sit palpabile. At vero quando Abraham lavabat pedes Angelorum, vere tangebat illos, et palpabiles sentiebat; ergo illa resistentia non sufficit ad hunc effectum, seu experimentum explicandum. Et declaratur ratione loco facta : quia nihil aliud est, corpus esse palpabile, nisi esse perceptibile per sensum tactus, non per modum medii seu extrinseci agentis, et induentis qualitates sensibiles, ut calorem, et frigus, sed per modum objecti in se habentis qualitates, quæ per sensum tactus sentiri possint : ad hoc autem non sufficit resistentia, quæ ab agente extrinseco, vel a cœlo fieri potest, ergo: et ita dixit D. Thomas, in dicta solutione ad 2. *Corpus non dici palpabile solum ratione resistentiæ, sed ratione suæ spissitudinis :* et addit, *Ad rarum autem, et spissum sequitur grave, et leve, calidum, et frigidum,* et alia hujusmodi : ergo secundum D. Thomam, ut corpus sit palpabile debet esse densum, ita ut ratione densitatis, seu spissitudinis contractetur, et præterea debet esse affectum qualitatibus primis, vel mediis, ut percipi possint. At vero in corpore assumpto ab Angelo non est talis densitas, nec affectio aliarum tangibilium qualitatum ; ergo non potest esse vere palpabile per solam Angeli resistantiam extrinsecam : ergo oportet, ut veram carnem, et ossa habeat.

10. *Responsio ad proximam instantiam.* — Respondeo argumentum convincere, talia corpora non esse vere, et proprie palpabilia, non tamen probare, non posse videri, et apparere palpabilia. Hæc enim duo valde diversa sunt, nam sicut potest corpus apparere coloratum, licet vere tale non sit, vel esse rectum, aut curvum, integrum, aut confractum, licet in re aliter se habeat, ita etiam potest apparere palpabile, licet revera tale non sit. Nam licet hæc deceptio difficilior sit in sensu tactus, non est tamen impossibilis. Contingere autem potest ex multis circumstantiis, quæ in hujusmodi apparitionibus considerari debent. Nam, verbi gratia, in facto Abraham illi viri oculis apparebant veri homines, et habentes humanos pedes, ex quo conceptu, seu præjudicio etiam tangebantur, ut veri pedes. Deinde quamvis non haberent propriam densitatem, et duritiem naturalem pedibus humanis, nihilominus constare poterant ex vapore in suo gradu multum denso, et in illo esse poterant multæ ex qualitatibus tactu perceptibilibus, quibus omnibus adjungebatur resistentia ex parte Angeli artificiosa (ut sic dicam) id est, cum tali varietate, ut quædam partes duriores, aliæ molliores apparent. Quæ omnia simul sumpta sufficiunt, ut corpus illud palpabile videretur, quia per qualitates aliquas est vere sensibile, et spissum aliquo modo : quod satis est, ut putetur resistere ratione spissitudinis, seu duritiei, præsertim quando tangitur simplici animo, ut sic dicam, et ex illo præjudicio per oculos facto, et sine aliqua peculiari reflexione, et attentione, quæ ex alia ratione dubitandi, et suspicandi deceptionem oriatur. Sic aliquo modo explicari potest difficultas, quam Augustinus in explicanda tangibilitate istorum corporum sensit, nec illam tanquam certam proponimus, sed ut sufficientem, quamdiu alia melior non occurrit ad difficultatem expediendam, et ut non credantur corpora illa ex vera carne, et ossibus constitisse : nam hoc nullo modo admittendum est.

11. *Ad confirmationem exponuntur verba*

Christi Domini, Palpate et videte, etc. — Nec contra hoc obstant verba Christi Domini, imo illud maxime confirmant. Primo quidem, quia Christus Dominus postquam dixit, *Palpate, et videte,* et statim addit, *Quia spiritus carnem, et ossa non habet,* et per *spiritum* non solum videtur intelligere spiritualem substantiam, ut in se invisibilem, sed ut in aliquo assumpto corpore apparentem. Discipuli enim non existimabant eum, quia cum eis loquebatur, esse purum, et invisibilem spiritum : nam evidenter concupiebant esse corpus visibile sub hominis figura, et habitu, putabant autem esse aliquod phantasma ; ergo de spiritu etiam apparente in corpore visibili ait Christus, carnem, et ossa non habere. Et hoc significavit Augustinus, epist. 146, dicens, *Christum discipulis de sua resurrectione dubitantibus, et illud, quod videbant non corpus, sed spiritum esse putantibus,* dixisse, *Palpate, et videte,* etc. Nomine ergo spiritus etiam phantasticum corpus comprehendi putat. Et ex verbis ejusdem Evangelii id colligi potest, scilicet, *Conturbati vero, et conterriti existimabant se spiritum videre.* Non enim existimabant se videre purum spiritum, sed in corpore phantastico sibi apparente ; ergo in eodem sensu loquitur Christus de spiritu, et illum dicit carnem, et ossa non habere, utique propria, et vere palpabilia; unde adjungit, *Sicut me videtis habere.* In quo ultimo verbo significavit longe aliter fuisse suum palpabile, quam sint corpora ab Angelis assumpta; corpus enim Christi vere, et realiter est palpabile ratione propriæ densitatis, et aliarum qualitatum tangibilium connaturalium corpori humano, ut D. Thomas supra exponit, corpus autem ab Angelo assumptum in reipsa nunquam est ita palpabile, sed solum apparenter modo explicato.

12. *Progreditur expositio verborum Christi.* — Unde etiam ex facto illo Christi Domini colligere licet, si summa cura, et diligentia, et advertentia intellectus adhibeatur, posse medio tactu per rationem discerni, an corpus quod tangitur verum sit, vel phantasticum. Nam ideo dixit Christus ad discipulos : *Palpate, et videte, quia spiritus carnem, et ossa non habet,* ut cum magna consideratione attenderent, et experirentur non aliter eorum manus immutatas fuisse a suo corpore, quam soleant ab humanis corporibus immutari : quod forte non ita contingit in corpore phantastico, et si homo attenderet, posset id discernere. Et ideo Cajetanus 2, 2, quæst. 95, art. 3, ait, illud Christi signum, seu argumentum fuisse verissimum. Et alii addunt esse per se sufficiens, et efficacissimum ad veritatem corporis Christi ostendendam. Quod non est ita intelligendum, ut solum illud signum fuerit sufficiens ad certam fidem faciendam, sed ad moralem quamdam certitudinem, et evidentiam, ut in citato loco tertiæ partis dixi. Nam si sola illa experientia attendatur in rigore, posset ei subesse falsum, si alia signa, et testimonia illi non conjungerentur, ut divus Thomas in eodem loco dixit. Existimoque divina saltem virtute posse fieri corpus apparens humanum ita simile vero corpori, etiam quatenus palpabile est, ut non possit homo per sensum tactus inter verum, et falsum corpus discernere. Ideoque solum tactum non sufficere, licet maximum indicium sit inter sensibilia, in quo sensu dixit Christus, *Palpate, et videte,* etc., et ideo Augustinus, libr. de unit. Eccles., cap. 19, circa medium, dixit : Ipse Dominus Jesus, cum resurrexisset a mortuis, et discipulorum oculis videndum, manibusque tangendum corpus suum offerret, ne quid tamen fallaciæ se pati arbitrarentur, magis eos testimoniis legis, et Prophetarum, et Psalmorum confirmandos esse judicavit.

CAPUT XXXVI.

QUALIS UNIO ANGELI AD CORPUS NECESSARIA SIT, UT ILLUD ASSUMERE DICATUR.

1. *Dubitandi ratio.* — Ratio difficultatis est, quia non dicitur Angelus assumere corpus, eo ipso quod illud localiter movet; ergo præter motionem requiritur specialis unio cum corpore, ut illud assumat, qualis autem hæc sit, non videtur posse explicari, in quo ergo consistit hæc corporis assumptio? Primum antecedens inductione patet. Nam Angelus movens cœlum non dicitur illud assumere, neque ille qui rapuit Philippum, vel qui Habacuc duxit in Babyloniam in impetu spiritus sui rapuit tale corpus, seu personam. Imo etiam non dicuntur dæmones corpora obsessorum assumere, etiamsi intra illa sint, eaque moveant, vel per illa loquantur. Unde probatur prima consequentia : nam hæc denominatio assumendi corpus realis est; ergo ab aliqua causalitate reali, vel formali, vel effectiva oriri debet, quia non potest alia ratio, vel causa cogitari : sed non potest fundari in causalitate efficiente, quia Angelus nullam aliam, præter motionem localem, in corpus habere potest; ergo necesse est, ut ab aliqua unione formali inter spiritum et corpus illa denominatio sumatur. Potestque declarari,

nam licet Angelus cesset movere localiter corpus, quod semel assumpsit, semper dicitur habere illud assumptum, quamdiu illud non dimittit; ergo signum est ibi fieri aliquam unionem permanentem absque locali motione. Denique confirmatur ex vi ejusdem verbi, *assumere*, nam idem significat, quod a se sumere, propter quam verbi vim, solus Filius dici potest assumpsisse humanitatem, et non Pater, nec Spiritus sanctus, licet efficientia unionis communis sit. Ergo similiter, proportione servata, Angelus ad se sumit corpus : sumere autem ad se non est illud localiter movere, sed sibi illud conjungere, et unire, est ergo necessaria aliqua formalis unio : quam vero sit hoc difficile ad explicandum, et credendum, ex dicendis patebit.

2. *Prima et vera resolutio : substantialis unio non datur inter Angelum, et corpus assumptum.* — Duplex enim unio inter corpus, et spiritum generaliter distingui potest, substantialis scilicet, et accidentalis. Dixerunt ergo aliqui illam assumptionem fieri per unionem substantialem corporis ad Angelum : quod videtur insinuare Tertullianus supra. Et Aureolus dixit non repugnare Angelum uniri corpori assumpto per modum formæ substantialis, ac subinde substantialiter. Alii etiam dixerunt, posse uniri hypostatice; ergo poterit etiam hæc assumptio secundum aliquam istarum unionum explicari. Nihilominus certissimum est apud omnes, non fieri substantialem unionem inter Angelum, et corpus assumptum. Ita supponunt omnes theologi, et colligitur ex divo Thoma, dicto art. 1, ad 2, et in art. 3, et in hoc assentit Aureolus, in 2, dist. 8, quæst. 1. Et ratio imprimis est, quia talis unio substantialis duplex tantum intelligi potest, scilicet, formalis, seu per modum formæ substantialis, vel hypostatica, seu per modum suppositi. Utraque autem est impossibilis, juxta probabiliores sententias. De formali videri potest divus Thomas, in 2, q. 1, a. 6, et ibi Capreolus, q. 1, art. 1, concl. 4, et ad argumenta contra illam, ubi alia loca divi Thomæ refert. Ratio autem est, quia licet Angeli dicantur formæ subsistentes, quia non constant ex materia, sed habent simplicem essentiam, nihilominus non sunt formæ, quatenus per hanc vocem significatur actus quidam incompletus, aptus ad terminandam potentiam materiæ, et componendam cum illa integram substantialem naturam per se unam. Nam si Angeli ex natura sua essent hujusmodi formæ, essent entia incompleta, et naturaliter postularent corpora sibi unita : utrumque autem falsum est, ut in libro primo est ostensum.

3. *Rationes contra unionem per modum formæ.* — Hinc ergo fit, ut prorsus repugnet Angelum substantialiter informare corpus, quod assumit. Tum quia causa formalis adeo est intrinseca, ut suppleri non possit per aliquid quod ex natura sua forma non sit : et ideo neque Deus ipse potest supplere vicem causæ formalis, nec lux potest formaliter constituere calidum, licet calorem eminenter contineat, eumque efficere possit, sed substantia Angeli ex natura sua non est vera forma, imo neque ullam formam substantialem eminenter continet; ergo nullo modo potest materiam substantialiter informare. Tum etiam, quia Angelus est substantia completa, et similiter ejus natura est completa essentia substantialis; ergo non potest per se uniri materiæ ad componendam cum illa novam naturam substantialem per se unam, unde non minus repugnat Angelo similis informatio, quam naturæ integræ ligni, aut lapidis, vel similibus, quia tam completa est, in suo esse simplici substantia angelica, quam est, quælibet substantia composita in esse suo.

4. *Ratio contra hypostaticam unionem.* — De altera vero unione hypostatica disputatur quidem a theologis, an sit possibilis in persona creata, et probabilius creditur etiam illam esse simpliciter impossibilem (ut dixi in 1 t., 3 p., disput. 13, sect. 4). Verumtamen quidquid sit de possibili in ordine ad absolutam Dei potentiam, de ordinaria loquendo, et de facto certissimum esse debet, nullam aliam unionem hypostaticam factam esse, necesse futuram præter eam, quæ inter verbum divinum, et humanam naturam facta est, ut in eodem loco ostendi; et revera in nostro proposito per se incredibile est, tantum miraculum fieri, et tam frequenter propter solam transitoriam, et brevem repræsentationem corporis humani, vel alterius similis, seu propter quoddam ministerium quod sine tanto dispendio facile potest. Præsertim quia talis unio fieri non potest per virtutem activam naturalem Angeli assumentis corpus : sed dæmones assumunt corpora; ergo non assumunt per hypostaticam unionem : nam Deus non concurrit cum dæmonibus miraculoso, et supernaturali modo, ut corpora sumant. Concludimus ergo, Angelum, non assumere corpus per unionem substantialem ad ipsum. Probatur, quia inter duas substantias distinctas non potest intelligi substantialis unio, nisi vel in una natura per modum par-

tium essentialium, vel in uno supposito per hypostaticam unionem : sed ostensum est, neutram istarum in assumptione corporis angelici intervenire; ergo nulla ibi fit substantialis unio. Omitto unionem, seu compositionem ex partibus integralibus, quia per se evidens est inter corpus, et spiritum fieri non posse. De quo videri potest divus Thomas 2, contra Gent., cap. 56.

5. *Secunda resolutio bipartita.* — *Probatur prima pars assertionis.*—Ex quo ulterius concludimus, Angelum non uniri corpori, quod assumit propria, et formali unione etiam accidentali, ac proinde solum assistere illi per intimam substantialem præsentiam, tanquam motor ad mobile cum particulari respectu ad peculiarem usum ejus. Hæc est doctrina divi Thomæ, dicta quæstione 51, articul. 2, ad 2, ubi ex parte illud explicat, dicens : *Corpus assumptum non uniri Angelo, ut forma, nec solum ut motori, sed sicut motori repræsentato per corpus mobile assumptum.* Prima ergo pars probanda est, ex dictis supra de existentia Angeli in loco : nam rationes, quibus ibi probavimus, Angelum non esse in corpore, cui est præsens, per modum unionis, qua formaliter illi uniatur, probant universaliter de quolibet corpore, sive motum, sive assumptum, sive tantum propinquum esse dicatur, non etiam cum corpore assumpto Angelus non componit aliquod totum vere, ac physice unum, unde etiam potest Angelus sine sui mutatione dimittere corpus assumptum per illius mutationem, vel localem, vel rarefactionis, aut alterius similis resolutionis, et licet interdum fiat mutatio in Angelo, erit tantum localis, nec ulla alia intelligi potest, quasi externa, quod addo ut mutationem in actibus intellectus omittam, quæ ad rem præsentem non refert.

6. *Probatur secunda pars, qua satisfaciendum est rationi dubitandi in num.* 1.—Et hinc facile probatur altera pars affirmativa, quæ a sufficienti partium enumeratione concluditur. Quia exclusa omni propria, seu formali unione, saltem necessaria est, ut Angelus conjungat sibi corpus, quod assumit saltem per intimam propinquitatem utriusque substantiæ, et cum aliquo particulari respectu ad ipsum, quia hoc saltem probat ratio dubitandi in principio posita, cui per hanc partem assertionis satisfacimus. In qua duæ particulæ distinguendæ sunt ; prima est, quod Angelus assumens corpus unitur illi, ut motor mobili, hoc enim imprimis necessarium est, quia conjunctio aliqua necessaria est, nullaque alia superest, ut dixi. Dices sufficere posse intimam propinquitatem, quam potest Angelus habere ad corpus, etiamsi non sit ejus motor, sicut de Angelis existentibus in cœlo empyreo diximus. Respondemus imprimis, admittendo necessariam esse hanc intimam præsentiam substantialem Angeli in corpore, quod assumit. Quia vero non dicitur illud assumere per solam præsentiam, ut per se notum est, ideo oportet, ut illa ordinetur ad aliquem peculiarem usum illius corporis, qui usus non sit, nisi per motum, ideo recte dicitur Angelus esse in corpore assumpto, tanquam motor in mobili. Intelligendum autem est de motore, non tantum actualiter movente, sed disjunctim, vel actu, vel in proxima aptitudine, satis enim est, ut ibi assistat, tanquam intrinsecus motor, et hoc probat quædam ratio in principio facta.

7. *Progreditur proxima probatio secundæ partis.* — Quia vero sola ratio motoris non sufficit, ut ratio dubitandi in principio posita probat, ideo additur altera particula, per quam significatur, necessarium esse, ut Angelus quando assumit corpus, uniatur illi cum aliqua relatione ad seipsum. Quod etiam probat ratio in principio facta, et in vi verbi assumendi fundata. Non est autem necesse, quod hic respectus sit realis, nec fundatus, in speciali causalitate formali, distincta ab efficiente, ut in prædicta ratione dubitandi assumebatur, quia talis unio non est possibilis (ut ostendimus). Ergo solum esse potest respectus rationis, qualis est respectus signi voluntarie assumpti ad repræsentandum cum aliquo fundamento, seu proportione in illo supposita. Sic enim Angelus interdum utitur corpore ad se repræsentandum aliquo modo, et ideo dicitur illud assumere. Dices, sæpe corpus assumptum non habet proportionem ad repræsentandum Angelo, ut patet de serpente assumpto a dæmone, et de aliis corporibus sub figuris aliorum animalium, ut hircorum, et similium, et interdum sub figuris monstrorum viventium, nimirum ex partibus diversorum animalium constantibus.

8. *Corpora assumpta solent proprietatem aliquam assumentium referre.*—Respondetur, hanc repræsentationem in hoc principaliter consistere, quod Angelus assumens corpus, ita illo utitur, ut una persona cum ipso esse, et in illo, ac per illud, non tanquam extrinsecus motor, sed tanquam intrinsecum principium operari videatur : ita ut per illa corpora se

repræsentent ad eum modum, quo anima per externas operationes se manifestat, non quidem ad æqualitatem, sed cum quadam imitatione. Consequenter vero, etiam per corporis figuram solet aliqua proprietas Angeli repræsentari. Quod de bonis Angelis tradit Dionysius, libr. de Eccles. Hierarch., capite 15. Et fortasse ex peculiari providentia Dei, etiam dæmones non permittuntur assumere corpora, nisi quæ eorum malitiam, vel miserum statum repræsentent, sicut serpens repræsentabat astutiam dæmonis, et sic de aliis. Prior vero repræsentatio videtur mihi magis necessaria, ac per se sufficiens ; unde non mihi displicet, quod Aureolus, in 2, dist. 8, art. 1, dicit, assumptionem corporis addere supra unionem motoris unionem similitudinariam materiæ, et formæ, quia ita exercet Angelus in tali corpore operationes alicujus formæ, ut videatur esse unum suppositam operans. Ex quo etiam infert, Angelum, qui portabat nubem coram filiis Israël, non assumpsisse illam ; Angelum vero, qui comitabatur Tobiam, in corpore assumpto illud sumpsisse, quod mihi videtur satis probabiliter dictum. Imo hinc etiam verisimiliter credo, Angelos proprie non assumere corpora, nisi sub specie alicujus animantis, in quo videantur opera vitæ exercere : nam in corporibus inanimatis non potest ita proprie repræsentari Angelus, tanquam internum principium informans ipsum corpus, ut patet in exemplo nubis supra posito, vel in linguis, quæ in die Pentecostes, tanquam ignis apparuerunt : nam per illas solus ignis verus in splendore, luce, et in apparente virtute urendi repræsentabantur, non vero Angelus in illis operans, et ideo similia corpora non tam proprie dici possent assumi ab Angelis, sicut corpora animantibus similia.

CAPUT XXXVII.

AN OMNES, ET SOLI ANGELI ASSUMANT CORPORA, ET QUA VIRTUTE, SEU QUALITER ILLA CONFICIANT.

1. *Triplex dubium circa corpus ab Angelo assumendum, quæ est prima pars tituli.—Ad primum dubium.* — Duo puncta supersunt de hac corporum assumptione tractanda, quæ ad ejus causas spectant, unum est de persona assumente, aliud de causa efficiente corpus asmendum. Verumtamen de priori puncto nihil in præsenti addere necessarium puto. Tria enim dubia in illo includuntur. Primum est, an omnes Angeli corpora assumant. Secundum est, an soli Angeli inter spiritus creatos corpora possint assumere. Tertium est, an etiam per comparationem ad spiritum increatam soli Angeli corpora assumant. In primo dubio, quod ad potestatem attinet, ex dictis manifeste colligitur omnes Angelos habere potestatem sumendi corpora, sicut omnes habent potestatem ad movenda localiter corpora, et ad utendum illis, ut instrumentis ad repræsentandum, vel significandum proprietates, seu voluntates suas. Præterea etiam constat ex dictis, omnes Angelos de facto assumere interdum corpora generatim loquendo, id est, tam bonos, quam malos Angelos. Id enim partim Scriptura, partim experientia a nobis probatum est. Dixi autem *generatim*, quia si speciatim loquamur de singulis Angelis bonis, vel de singulis malis, satis incertum est, an omnes interdum corpora assumant. Quia vero ad bonorum ministeria, et malorum tentamenta, seu pravam negotiationem hoc pertinere videtur, ideo partim in libro sexto partim in octavo explicabitur.

2. *Ad secundum dubium.* — In secundo dubio tangitur quæstio pertinens magis ad rationalem animam, quam ad Angelos. Quia præter rationalem animam nullus est spiritus creatus, qui non sit angelicus, et idem est quærere, an inter spiritus creatos soli Angeli possint assumere corpora, quod est quærere, utrum anima rationalis id possit. Cum autem anima rationalis duos possit habere status : nam et conjuncta, et separata potest esse a corpore. In anima conjuncta quæstio locum non habet, quia anima conjuncta non assumit proprium corpus, sed illud naturaliter informat. Et dum illi conjuncta est, non potest per seipsam et immediate illud assumere, vel movere, ut satis per se notum est, quamvis mediante corpore, quod informat, possit aliud illi conjungere, etiam ad repræsentandum, ut vestem, barbam, et similia, quæ in se clara sunt, et præsenti instituto parum deserviunt. De anima vero separata est gravis quæstio, an interdum corpus assumat, et utrum ad hoc habeat naturalem potestatem : quæ aliam involvit, scilicet, an possit anima separata corpora movere quæ omnia infra in tractatu de Anima disputabuntur, et de illis videri potest Petrus Thyreus, in lib. de Apparitionibus spirit., a cap. 20, usque ad 10.

3. *Ad tertium dubium.* — In tertio vero dubio præcipue interrogatur, an Deus ipse corpus assumat, quia hoc solum addit illud signum

exclusivum, cum petitur, an solus spiritus creatus corpus assumat; unde non intelligitur quæstio illa de assumptione per unionem hypostaticam: nam hoc modo solus Deus, et non Angeli, potest corpus assumere, quod non ad hunc locum, sed ad tractatum de Incarnatione pertinet. Interrogatio ergo fit de hac assumptione corporis accidentaria, seu repræsentativa, et fieri potest de possibili, seu de facto, et in priori sensu per se notum est, posse Deum immediate assumere corpus, si velit, quia et omnipotens est, et per corpus sensibile aliquo modo repræsentari potest. Imo etiam de facto habemus in Scriptura Deum in forma visibili sæpe hominibus apparuisse; unde solum superest quæstio, an hujusmodi apparitiones Dei, quæ in Scriptura narrantur, factæ sint immediate ab ipso, vel mediantibus Angelis sanctis corpora assumentibus. Hæc autem quæstio pertinet ad ministeria sanctorum Angelorum: et ideo in librum sextum illam reservamus.

4. *Tractatur secunda pars tituli.—Qua virtute sibi Angeli corpora efforment.*—Superest igitur dicendum de altero puncto, scilicet, qua virtute sibi Angeli corpora forment. In quo puncto difficultatem ingerit, quod D. Thomas ait, dicto art. 2, ad 2, ista corpora formari ab Angelis virtute divina, quod de virtute principali et supernaturali intellexit Petrus Bergamensis, in Concordatis, num. 117. Aliter sentit Alensis, 1 part., quæst. 34, memb. 5, ubi ait, Angelum præparare sibi corpus assumptum, secundum quod pertinet ad sui manifestationem faciendam: formationem autem ultimam esse Dei. Hoc autem secundum neque explicat, nec probat, et difficile intelligitur, quid sit. Et ideo alii theologi communiter asserunt, Angelos ipsos virtute propria præparare, et quasi artificiose componere corpora, quæ assumunt. Ita sentiunt Bonaventura, Scotus, Gabriel et alii, in 2, dist. 8, item Albertus ibidem qui etiam refertur in 2 part., tract. 9, quæst. 33, memb. 2, et de quatuor coæquævis, 1 part., quæst. 9, a. 10 et 11. Imo Durandus, quæst. 1, putat, de necessitate assumptionis esse, ut corpus ab ipso Angelo assumente, ejusque virtute formatum sit. Fundatur fortasse in propria significatione verbi, *assumere*, quia idem significat, quod ad se sumere.

5. *Prima assertio.*—Ut vero ab hoc ultimo resolutionem nostram inchoemus, non existimo esse de necessitate assumptionis, ut corpus assumptum ab ipso assumente formatum sit. Probatur primo, quia nulla ratione oppositum fundatur; nam in significatione verbi *assumendi* id non includitur, quia sumere ad se non est facere rem assumendam, sed est, rem aliquam sibi conjungere, sive illa res tunc fiat, sive facta jam sit; unde licet Verbum divinum de facto solum assumpserit naturam in eodem instanti a se formatam, nihilominus ex communi sententia theologorum posset naturam præexistentem assumere, si vellet, et homo proprie dicitur assumere vestem, quam non fecit. Denique satis probabile est, dæmonem ad loquendum cum Eva serpentem verum, et præexistentem assumpsisse, et dæmones sæpe assumunt corpora mortuorum, seque illorum animas esse fingunt, ut homines in errores inducant, ut sentit divus Thomas, 1 part., quæst. 117, a. 4, ad 2, cum Augustino, l. 10, de Civit., cap. 10, et Chrysostomo, hom. 29, in Matthæum.

6. *Secunda assertio.*—Unde ulterius statuo, minus esse de ratione assumptionis, ut corpus, quod Angelus assumit, sit ab eodem propria virtute formatum. Probatur ex præcedenti assertione, quia non est necesse, ut corpus, quod assumit Angelus, ab ipso formatum sit: ergo licet ab ipso formetur, non erit necessarium, ut propria virtute factum sit. Cum ergo assumere possit Angelus corpus a solo Deo, vel ab alia causa formatum, etiam poterit assumere corpus a se formatum, non ut a principali agente, sed ut instrumento virtutis divinæ.

7. *Tertia assertio. — Discrimen inter corpora, quæ assumuntur, quantum ad ipsorum formationem.*—Nihilominus addo ulterius universaliter dici non posse, Angelos nunquam assumere corpora propria virtute formata, seu corpora, quæ assumunt, semper esse divina virtute præparata. Probatur primo ex fundamento Scoti et aliorum, quia hæc corpora ordinarie formari possunt per compensationem præjacentis materiæ aereæ, et applicando activa passivis, quatenus ad aliquas dispositiones, vel qualitates fuerit necessarium, sed hoc totum potest fieri per motum localem, et consequenter per naturalem virtutem Angeli assumentis; ergo ordinarie ita fit. Secundo probatur, quia non est credibile, DEUM peculiari virtute juvare dæmones ad formanda corpora, quæ ipsi assumunt: nam hoc a divina bonitate est alienum. Est enim notanda differentia inter corpora vera et præexistentia, quæ interdum a dæmone assumi posse dixi, et corpora, quæ ad hoc tantum formantur, ut dæmones ea sumere, eisque ad suas actiones uti possent. Priora enim corpora optime esse possunt a Deo facta, vel generaliter operando cum aliis cau-

sis secundis, vel specialiter illa creando, aut producendo, qualis fortasse fuit serpens, quo ad decipiendam Evam dæmon usus est. Quia talia corpora non sunt facta a Deo propter hunc finem, nec propter abusum, quamvis illud præviderit et juste permiserit. At vero alia corpora, quæ dæmones ordinarie assumunt solum ad eum finem et pravum usum, ab ipsis formantur, et ideo fieri non potest, ut speciali auxilio, aut virtute divina illa faciant, sed solum permittente Deo, et generali auxilio concurrente. In quo etiam sæpe limitationem adhibet, quia non semper permittit dæmoni facere corpus, quale potest et vult, nec ut noceat quantum desiderat, ut docet Augustinus, l. 20, de Civitate, cap. 8. Et in id Psal. 77: *Misit in eos iram indignationis suæ,* et serm. 193, de Tempore: et aperte colligitur ex illis verbis Job 1: *Ecce in manu tua est, verumtamen animam illius serva.*

8. *Quarta assertio.*—Ex quibus tandem colligitur, etiam Angelos sanctos sæpe assumere corpora propria virtute formata. Nam licet in eis hæc posterior ratio locum non habeat, quia semper optima intentione, et juxta beneplacitum Dei operantur, nihilominus prior ratio sufficit, quia formatio talis corporis sæpe non excedit naturalem virtutem, quæ Angelis sanctis non minus perfecta est, quam malis, proportione servata. Nihilominus tamen addo corpus ab Angelo sancto assumptum interdum adeo perfectum esse, ut non possit sola virtute naturali Angeli formari, sed adjutorio divinæ virtutis indigeat. Hoc attigit Andreas Cæsareensis, in cap. 7, Apocalyps., suo cap. 20, et ita existimo esse D. Thomam intelligendum, nam ibi maxime loqui videtur de Angelis sanctis, ut patet ex argumento, *sed contra,* et ex discursu articuli, et ex solutione ad primum. Et cum ait, *virtute divina,* subintelligenda est moderatio, seu conditio, quasi tacite inclusa, scilicet, quatenus necessaria fuerit. Posset autem aliquis dicere, appellasse D. Thomam virtutem divinam ipsam virtutem angelicam etiam naturalem, non solum quia a DEO data est, sed etiam quia est altioris ordinis, comparatione humanæ virtutis. Hæc autem interpretatio duriuscula est, et præter scholasticum rigorem, et ideo existimo addidisse D. Thomam illam particulam, non quia semper sit necessaria specialis DEI virtus, sed ut insinuaret in sanctorum Angelorum ministeriis, interdum posse concurrere et desiderari. Quia interdum non potest virtute naturali formare corpus tam perfectum, tamque simile corpori humano, quantum ad ministerium peragendum desideratur, ut fortasse accidit Gabrieli, quando missus est ad annuntiandum Virgini divini Verbi conceptionem, vel etiam aliis Angelis, qui Abrahæ, vel Jacob, et Tobiæ apparuerunt, nam forte illa soliditas membrorum, quam supra considerabamus, vel pulchritudo, vel lucis, et colorum perfectio, vel talis lucis irradiatio, quæ colores valde apparentes referat, et aliæ similes dispositiones, aliquam peculiarem cooperationem divinæ virtutis postulabant. Nec in hoc aliquid difficultatis occurrit.

CAPUT XXXVIII.

UTRUM ANGELI IN CORPORIBUS OPERA VITÆ EXERCERE VALEANT.

1. *Duplex operationum genus in viventibus.*—Diximus de assumptione corporis angelici, et ejus causis: dicendum superest de effectibus, quos Angelus operatur in corpore assumpto. Qui effectus subdistingui possunt ad instar illorum effectuum, quos anima corpus informans per ipsum tanquam per organum, seu instrumentum operatur: nam (ut diximus) Angeli in corporibus assumptis se gerunt ad modum formarum corpora viventia informantium. Quædam ergo sunt operationes intrinsecæ, quas circa se vivens exercet, ut sentire, loqui, ambulare, et similes. Aliæ vero sunt operationes circa corpora extrinseca, ut movere lapidem, artificium facere, vel res ipsas naturales artificiose ita applicare, ut aliquis peculiaris effectus ex eis resultet. Utrumque ergo genus operationum, seu effectuum possunt Angeli efficere in corporibus assumptis, aut vere, aut apparenter, et ideo de utrisque potest dubitari, quomodo ab Angelis fiant. In præsenti igitur capite tantummodo de prioribus nonnulla breviter referemus, in sequenti vero pauca de posterioribus addemus.

2. *De primo genere operationum resolutio paulatim traditur.—Primo Angeli in corporibus assumptis nullam habent potentiam vere vitalem. — Secundo nec partes organicas. —* Tractant autem quæstionem propositam D. Thomas, 1 part., quæst. 53, art. 2, et Bonaventura, Scotus, Durandus, Gabriel et alii in 2, dist. 8, et Alensis, 2 part., quæst. 35, per totam, et quamvis de aliquibus actibus particularibus nonnulla controversia inter eos esse videatur, existimo tamen, differentiam tantum esse in modo loquendi; nam omnes in hoc certo principio conveniunt, quod Angeli non

informant substantialiter corpora, quæ assumunt, ut supra etiam probatum est. Quo principio supposito vix potest in puncto proposito esse in reipsa dissensio, nam imprimis ex illo principio sequitur non habere Angelos in corporibus assumptis aliquam potentiam vere vitalem; quia potentiæ hujusmodi naturaliter non separantur ab anima informante, et dante vitam substantialiter corpori, nec habent alium modum naturalis productionis, nisi per quamdam resultantiam, seu consecutionem ex anima, cujus sunt proprietates. Ac denique nec suas proprias actiones efficere possunt, nisi animæ, tanquam principali principio conjunctæ sint; unde ulterius ex eodem principio sequitur, non habere Angelum in corpore assumpto organa corporis, quæ possumus vitalia appellare, id est, convenienter disposita, et apta ad actiones vitales exercendas. Et hoc clarissime probatur, quia talis dispositio nullibi repetitur nisi in corpore, quod per animam substantialiter informatur, et hoc etiam in superiori capite late et perspicaciter a nobis probatum est.

3. *Tertio, est assertio hic intenta.—Angeli in corpore assumpto vera opera vitæ non exercent.*—Ex quibus tandem concluditur absolute, et simpliciter loquendo, Angelum non exercere in corpore assumpto opera vitæ vera, et quatenus talia sunt, licet interdum efficiant aliqua realia opera secundum quamdam materialem convenientiam operibus vitæ similia, quod etiam non in omnibus actibus vitæ similia, quod etiam non in omnibus actibus vitæ facere possunt. Hæc est resolutio divi Thomæ, in dicto artic. 3, ad quam explicandam distinguere imprimis oportet duo genera actionum vitalium. Quædam sunt producentes terminum intrinsecum (ut ita dicam) vitalem, quia vel essentialiter pendet ab intrinseco principio, tum proximo, tum etiam principali, vel saltem naturaliter non potest alio modo fieri. Hujusmodi sunt omnes actiones sensuum externorum, et internorum, atque etiam appetitus sensitivi , ut omittam actus intellectus, et voluntatis de quibus nulla est quæstio, quia per corpus non exercentur, unde ut per intellectum, et voluntatem fiunt, possunt quidem fieri ab Angelo existente in corpore assumpto, non tamen eo modo, quo ab homine fiunt, scilicet cum aliqua subministratione corporis, vel cum dependentia a phantasmatibus, sed proprio modo pure intelligibili, sine ullo juvamine, vel impedimento corporis assumpti. Et ideo licet illæ actiones vitales sint, non sunt ex his, quæ per corpus assumptum fiunt, nec ad corporis assumptionem per se pertinent, sed vel per accidens, et concomitanter se habent, vel ad summum esse possunt principia extrinseca assumptionis corporis, quatenus illa voluntarie, et, ut ita dicam, artificiose sit. Aliæ vero sunt actiones viventium, quæ licet ab ipsis fiant vitali modo, et sub ea rationes tales sint, nihilominus producunt terminos, qui per actionem non vitalem fieri possunt, ut sunt motus localis progressivus, vocis formatio, et similes, quæ dici possunt actiones vitales quoad modum, et non quoad substantiam, ut a prioribus distinguantur, quæ essentialiter, seu in sua substantia vitales dici possunt, ut explicavi.

4. *Jam probatur non posse ab Angelis in corporibus assumptis exerceri operationes vitales, quoad substantiam.* — De istis ergo actibus in sua entitate vitalibus procedit maxime assertio posita quoad primam, et ultimam partem: nam imprimis evidens est, Angelum non posse facere veras, ac proprias actiones sensus, vel appetitus, aut terminos earum, quia, ut dictum est, non habent in corpore assumpto verum sensum, aut appetitum, aut vera organa talium facultatum. Illæ autem actiones intrinsece, et ex natura sua postulant talia principia ; ergo sine illis fieri non possunt. Item actiones illæ naturaliter sunt immanentes, et requirunt principium proximum, quod simul sit principium activum, et receptivum earum: Angelus autem nullas hujusmodi actiones potest habere in corpore assumpto, sed quidquid in eo operatur, est per modum transeuntis actionis. Quia cum Angelus sit suppositum distinctum a corpore assumpto, semper comparatur ad illud, ut extrinsecus motor, est transiens in ipsum ab extrinseco agente. Ex quo etiam concluditur, terminos extrinsecos talium actionum, qui revera sunt qualitates quædam vitaliter productæ, et formaliter constituentes potentias vitales in actu secundo completo, et perfecto, hos, inquam, terminos non posse ab Angelis fieri in corporibus assumptis, quia nec fieri possunt saltem naturaliter, nisi per actiones prædictas vere, et substantialiter vitales, nec recipi possunt in corpore assumpto, vel illud, aut certam ejus partem informare, quia non est in illo capacitas illius effectus formalis, qui est sentire, cognoscere, aut appetere. Sola enim vera potentia vitalis est capax hujus effectus, Angelus autem non habet talem potentiam in corpore assumpto (ut dixi).

5. *Nec illis similes in materiali entitate.* —

Addidi vero in ultima parte assertionis, non posse Angelum efficere in corpore assumpto opera his actionibus similia in materiali entitate, id est, quæ cum illis conveniant in substantia sua cum sola differentia in modo productionis. Quia revera, licet in corpore assumpto sit quædam pars habens figuram, et speciem oculi, per quam existimari ab aliis potest, videns, et similiter possit reputari audiens per apparentes aures, nihilominus in re ipsa non solum non fit visio, vel auditio, verum etiam neque fit aliquid reale habens convenientiam aliquam cum illis actionibus. Sed Angelus solo intellectu percipit, quæ verus homo videndo, vel audiendo sentiret. Quia vero id facit Angelus sub illa apparente specie sensuum externorum, ideo putatur, quasi videndo, et audiendo aliquid facere, cum tamen reipsa oculos habeat (utique apparentes) et non videant etiam apparenter quoad effectionem alicujus actionis, sed tota deceptio, vel existimatio aliarum ex sola apparentia sensibilium organorum oriatur. Et in hac parte doctrina est inter prædictos theologos maxima convenientia.

6. Reliqua assertionis pars propter alias actiones, quoad solum modum vitalis, posita est. Nam in illis manifestum est, non solum assumere Angelum corpus habens apparentia organa, seu instrumenta proxima talium actionum, sed etiam vere, et in reipsa efficere aliquas actiones reales habentes terminos similes illis, qui per hujusmodi actiones viventium fieri solent, verbi gratia, non solum assumit Angelus apparentem manum, sed etiam per illam potest accipere calamum, et motum adeo similem scriptioni efficere, ut veras litteras scriptas relinquat, non minus proprias, et formatas, quam si ab homine vivente fierent: et eodem modo pedibus ambulat, verum realem motum efficiendo, et proprium Ubi acquirendo. Et similiter loquitur realem sonum per os, et linguam apparentes vere efficiendo, et sic de aliis operibus vitæ, quæ in substantia sunt quædam actiones transeuntes, et ratio est, quia tales actiones habent terminos, qui a principiis vitalibus, nec essentialiter, nec naturaliter pendent, ut sunt Ubi, sonus, et similes, et ideo quoad substantiam, seu entitatem eorum, fieri possunt ab Angelo per motum localem, et per simulacra organorum vitalium, quæ in corporibus assumit. Nihilominus tamen actiones illæ vere ac proprie vitales non sunt, quia non fiunt vitali modo, et ita deest illis quasi forma, a qua vitales dominantur, quia (ut dixi) istæ actiones non sunt vitales, nisi quoad modum; ergo deficiente modo non sunt vitales.

7. *Probatur jam nec vitali modo exercere Angelos opera vitæ.*—Quod autem ab Angelo non fiant in corpore assumpto modo vitali, probatur, quia ille modus intrinsece pendet ex substantiali vita ipsius corporis, et illorum organorum, per quæ tales actiones fiunt; ergo tales actiones ut fiunt ab Angelo in corpore assumpto, vitales non sunt. Atque ita absolute, et simpliciter concluditur, Angelos non posse in corporibus assumptis actiones vitales efficere, et hæc in summa est doctrina divi Thomæ, quam expositores ejus uniformiter sequuntur, et communiter idem sentiunt alii theologi, quia vero nonnulli eorum exceptiones quasdam facere videntur, ideo discurrendo per has actiones in particulari, ad singulas earum generalem doctrinam applicabimus. Ex his autem actionibus quædam ad infimum gradum vitæ vegetativæ pertinent, fierique solent media alteratione materiali, ut nutritio, augmentatio, et generatio. Aliæ vero pertinent ad perfectum gradum vitæ sensitivæ, quem Aristoteles secundum locum motivum appellavit: nam per motum localem perficiuntur, ut sunt deambulatio, comestio, locutio, vel scriptio, quæ in homine per conjunctionem ad rationem peculiarem modum participat.

8. *Prima actio est generare, quam Angelus per corpus assumptum non valet immediate exercere.*—Prima ergo ex his actionibus est generatio viventis, de qua ex dictis manifestum est, nec sub ratione communis generationis substantialis, nec sub speciali ratione generationis vitali modo factæ posse ab Angelo fieri in corpore assumpto. Primum patet, quia Angelus nullam substantiam per se producere potest, ut supra ostendimus. Secundum probatur ex definitione vitalis generationis: nam esse debet *productio viventis a principio vivente, conjuncto in similitudine naturæ*, ut docet divus Thomas, 1, par., q. 27, a. 2, et tam ibi, quam in philosophia latius explicatur. Nihil autem horum inveniri potest in productione, quæ ab Angelo fit in corpore assumpto. Tum quia cum illud corpus non vivat, non erit actio a vivente, item nec per illam poterit produci vivens, quia per tale corpus non potest produci aliquid perfectius ipso, et ita non erit productio viventis. Tum etiam, quia ex parte modi non potest esse a principio conjuncto, in qua particula includitur, ut si generans sit vir, ex propria substantia semen emittat: si autem sit fœmina, illud in matrice recipiat. et foveat,

donec virtute illius proles concipiatur : neutrum autem fieri potest, nisi per actionem vitæ, et per organa vitalia, et virtute animæ vivificantis talis productio fiat.

9. *Potest tamen applicando activa passivis.* —*Declaratur in productione viventium imperfectorum.*—Quia vero Angelus, licet per se non possit producere substantiam per accidens, tamen potest aliquo modo esse causa, ut fiat, applicando activa passivis. Dubitari potest an saltem hoc modo possit Angelus medio corpore assumpto viventia generare. Ad quod breviter dicendum est posse quidem facere, ut substantia vivens generetur, non tamen posse illam generare, nec actionem aliquam vitalem per corpus exercere, per quam ad talem generationem concurrat. Declaratur breviter, quia duo sunt animantium genera : quædam adeo imperfecta, ut ex putrefactione, vel alio contingente concursu causarum agentium, et materialium per accidens generentur, et de his clarum est posse per Angelum fieri, sive in corpore assumpto, sive absque illo, applicando activa passivis, sicut supra cum Augustino diximus, et in puncto sequenti aliquid addemus. Talis autem productio non est vitalis actio, non solum ex parte Angeli per accidens tantum concurrentis, sed etiam ex parte ipsius causæ naturalis per se disponentis materiam, quia illa etiam solet esse causa inanimata, et ita non solet esse una per se habens virtutem ad illam dispositionem, et aliqualem organisationem faciendam, sed ex concursu plurium casu occurentium per accidens resultat.

10. *De perfectorum productione aliqui negant.* — *Affirmandum tamen omnino.* — Alia vero sunt animantia ita perfecta, ut nullo modo produci naturaliter possint, nisi per se, et in virtute seminis existentis in loco apto, et a natura ad talem generationem destinato, ut in homine videre licet, idemque in suo gradu est in cæteris animalibus perfectis, et de his aliqui dixerunt nullo modo posse industria dæmonum talem generationem fieri etiam applicando activa passivis, ut refert Petrus Binsfeldius, tract. de confess. Maleficor. 16, præludio concl. 5, et solent pro hac sententia citari Chrysostomus, hom. 22, in Genes., et Cassianus, collat. 8, c. 21, qui dicunt credibile non esse, spiritum posse cum fœmina carnaliter coire. Verumtamen omnino dicendum est, posse dæmonem, seu Angelum virtute naturali applicando activa passivis secundum quemdam modum efficere ut homo generetur sine immediata conjunctione viri et fœminæ. Dixi autem, *secundum quemdam modum,* quia non potest fieri, ut talis generatio fiat sine vero semine humano, nec extra matricem fœminæ, ut jam dictum est. Igitur, ut possit dæmon applicando activa passivis hunc effectum efficaciter procurare, necesse est, ut sub forma fœminæ alicui homini succubando verum semen humanum ab illo recipiat, et postea sub forma viri alicui fœminæ incubando illud in proprium locum conceptionis fœminæ transmittat, ita ut cum menstruo sanguine, vel semine fœminæ conjungi, et in matricem traduci possit, et sic generationi hominis deservire. Hunc ergo modum esse naturaliter possibilem dæmoni, docet D. Thomas, d. q. 51, a. 3, ad 6, et consentiunt communiter reliqui theologi, in 2, dist. 8, præsertim Bonaventura, 1 p., dist. a. 3, q. 1, Gabriel, q. 1 et ibidem Scotus, Carthusianus, q. 2, Cajetanus, 2, 2, q. 91, art. 3, et Castro, lib. de Just. hær. pun. cap. 16, et Medina, 1, 2, q. 72, art. 1, et alii. Qui omnes maxime fundantur in testimonio Augustini ; nam licet, lib. 1, quæst. in Genes., dubius esse videatur, nihilominus, in lib. 15, de Civit., cap. 23, tam constanti fama, et tantorum hominum testimonio constare dicit, *dæmones assidue immunditiam hanc tentare, et efficere, ut hoc negare impudentiæ videatur.*

11. Ratio ergo hujus sententiæ est, quia tota illa actio non excedit potestatem naturalem dæmonis, usus autem talis potestatis est valde conformis pravæ voluntati dæmonis , et juste a Deo permitti potest propter aliquorum hominum peccata; ergo non potest cum fundamento negari, et ideo non immerito dixit Augustinus, cum de illo usu multis experientiis, et testimoniis constet, non sine impudentia negari. Major, ex qua reliqua evidenter sequuntur, facile probatur ex dictis, quia causa per se illius generationis non sunt, nisi vir, qui semen emisit, et fœmina, quæ concepit : actio vero dæmonis, quæ ibi intervenit, per solum motum localem fieri potest, ut declaratum est, quod autem illa actio dæmonis interveniat, et transmissio seminis a viro ad fœminam non sit immediata, sed medio illo circuitu dæmonis incubi, et succubi, non obstat, quo minus vera generatio sequi possit, et proles tunc genita revera non erit filius dæmonis, sed hominis, qui semen emisit, et fœminæ, quæ recepit, ut recte D. Thomas supra docuit consentanee ad doctrinam Augustini, l. 3, de Trinit. c. 8.

12. Solum objici potest, quia in illa morosa transmutatione non videtur posse conservari humanum semen in sua naturali efficacia, et

nativo calore ad generationem efficiendam necessario. Sed respondetur facile negando assumptum : tum quia dæmon potest tanta velocitate totam illam mutationem efficere, ut in illo brevi tempore facile possit virile semen non solum incorruptum, sed etiam parum alteratum conservari : tum etiam quia propter temporis brevitatem potest dæmon adhibere alias causas, quæ semen illud foveant, ejusque calorem, et alias dispositiones tueantur, unde Guillelmus Parisiensis, ult. par., de Univer., cap. 23, merito dixit dæmonem, qui naturam humani seminis optime novit, etiam posse sua sagacitate, et acceleratione illud in sua virtute, ac temperatura conservare, ut sit ad generationem aptum. Hoc autem posito nulla restat difficultas. Nec Chrysostomus, vel Cassianus contradicunt, quia solum negant, vel Angelos natura sua, ac per se posse homines generare, vel etiam negant, primum Angelorum peccatum ex libidine fœminarum esse potuisse, aut sanctos Angelos illo modo cadere voluisse. Neque Philastrius, libr. de Hæresibus, cap. 59, qui in contrarium etiam refertur, in alio sensu locutus est. Omitto Cyrillum quem Medina refert, quia locum illum invenire non potui. In libro autem 9, contra Julianum, parum ab initio tractando locum Genes. 6, idem quod Chrysostomus tradit.

13. *Secunda actio est nutritio, quæ similiter denegatur Angelo.* — Secunda actio vitæ vegetativæ est nutritio, et tertia numerari potest augmentatio (si tamen diversa est actio) et de his etiam est manifestum non posse fieri ab Angelo in corpore assumpto ; nam qua ratione humanum semen formare non potest, eadem nec nutritionem efficere valet, quia ab eadem virtute animæ procedit : et consequenter nec augmentationem, quia hæc nutritionem supponit. Imo non solum non potest Angelus efficere has actiones, ut vitales sunt, verum etiam materiales ipsas actiones, seu terminos earum facere non potest. Quia nutritio fit per aggenerationem, quæ tunc ad augmentationem terminatur, quando id, quod acquiritur, plus est, quam id quod perditur : aggeneratio autem prout a vivente fit, terminatur ad partem vitam participantem, quæ non magis potest fieri naturali virtute Angeli, quam integra substantia vivens, unde ulterius addo, hoc genus actionis, seu effectum ejus, non posse fieri ab Angelo in corpore assumpto etiam applicando activa passivis ; quia hæc aggeneratio supponit substantiam viventem cui uniatur, vel accrescat id, quod per talem actionem sit : cum ergo corpus ab Angelo assumptum non vivat, non est hujus aggenerationis capax ; ergo fieri non potest per quamcumque agentium, et patientium applicationem. Posset quidem Angelus assumere parvum, et quasi puerile corpus, et illud paulatim et uniformiter augere ad quamdam imitationem augmenti corporis humani, tamen illud non esse augmentum vitale, neque ex parte modi, quia solum esset per juxtapositionem, nec ex parte termini, si non esset per additionem partialis substantiæ viventis. Solum ergo esset quædam successiva formatio corporis assumpti, nam sicut in principio potest Angelus totum corpus assumendum simul, aut brevissimo tempore formare prius quam illud assumat, ita potest prius in parva quantitate illud assumere, et postea paulatim, et successu temporis perceptibilis, vel morosi, illud in magnitudine perficere, tamen sicut formatio, quatenus est actio vel passio, transiens in corpus nullo modo est actio vitalis, licet suo modo effective, et quasi artificiose procedat ab internis actibus vitalibus intellectus, et voluntatis Angeli, ita etiam illa successiva formatio, et quasi augmentatio ejusdem corporis nullo modo vitalis est, et quasi ejusdem est ordinis, et rationis, ut constat.

14. *Altera actio ad nutritionem est comestio.- De illa affirmant.* — Ad has actiones ordinatur in animantibus actio comedendi, quæ in ipsis vitalis actio est, et manducatio proprie appellatur ; quam actionem multum imitantur Angeli in corporibus assumptis, et ideo aliqui theologi concedunt, Angelos in corporibus assumptis posse hanc actionem efficere, vereque ac proprie comedere. Ita tenet Alensis, 2. p., q. 35, in 2, ait enim, licet Angelus in corpore assumpto non comedat ex necessitate, sed ex potestate, nihilominus veram comestionem efficere, et item sentit Scotus in 2, dist. 8, et inclinat ibidem Gabriel, art. 3, dub. 2. Fundamentum est, quia comestio non est nisi divisio cibi, et trajectio illius in interiores corporis partes, sed utrumque horum fit per solum motum localem ; ergo potest vere fieri ab Angelo in corpore assumpto : et confirmatur, quia Christus post resurrectionem vere comedebat, quia dividebat cibum, et in stomachum trajiciebat, etiamsi illo non nutriretur ; ergo idem dicendum est de Angelo in corpore assumpto. Et confirmatur secundo, quia Abraham Angelis sibi apparentibus cibos ad manducandum proposuit ; ergo credebat, eos posse comedere in corporibus assumptis. Probatur consequentia, quia non ignorabat, eos esse An-

gelos Deum repræsentantes, ut patet ex verbis ejus Genesis 18 : *Numquid perdes justum cum impio*, et illis, *Loquar ad Dominum meum*, etc.

15. *Verius negandum.* — Oppositam sententiam docet D. Thomas, dicto a. 2. ad 3, et præter ejus discipulos, sequuntur Bonaventura, Richardus et alii, in dicta dist. 8. Scotus, in 4, dist. 45, q. un., a. 3, circa finem, et Clithovæus in Damasceno, l. 2, c. 3, ad finem late; et licet fortasse dissentio tantum sit de modo loquendi, hic est multum probabilior. Prior pars declaratur, quia non est dubium, quin Angelus visus comedere, vere et realiter localiter cibum moveat, et quasi ore sumat, et dividat, et in apparentem stomachum realiter transferat, potest ergo illa dici vera motio, divisio, aut trajectio , et sane Scotus satis declarat se nihil aliud intendere, et in objectione, quam statim facit, de comestione Christi, videtur supponere non esse veram comestionem, et fere eodem modo loquitur Gabriel, imo etiam Alensis in fine nimium limitat suam assertionem, nam dicit solum fuisse veram comestionem quoad masticationem, non vero quoad trajectionem in ventrem, quod erit quidem verum si de vero ventre intelligatur, non tamen de ventre apparente : nam vere trajiciebatur cibus in locum illum in specie ventris formatum, imo magis proprie trajectio, quam masticatio intercedit, ut statim exponam.

16. *Probatur primo ex sacra Scriptura.—Secundo ratione.* — Probatur ergo altera pars, quam posterior sententia intendit. Primo ex verbis Angeli ad Tobiam, cap. 12. *Videbar vobis comedere, sed ego invisibili cibo utor*, nam dicendo, *videbar*, satis indicat apparuisse comedere, re tamen vera non comedisse. Secundo quia comestio, ut per hanc vocem significatur, est actio vitalis, et hæc est propria illius vocis significatio secundum communem sensum, sed illa comestio apparens Angeli in corpore assumpto non est operatio vitalis, ut Scotus et Gabriel fatentur, et est per se evidens, quia non procedit a principio vitæ, sed omnes illi motus ita fiunt circa cibum in corpore assumpto, sicut absque tali corpore fieri possent dividendo, vel quasi conterendo eumdem cibum, et per æquale spatium aeris projiciendo ; ergo non potest illa dici vera comestio, unde notanda est differentia inter hæc verba, *dividere, trajicere*, vel *comedere* cibum : nam duo priora non significant actionem vitalem, sed motum quemdam extrinsecum, vel localem sine respectu ad principium intrinsecum vitæ, sed abstracte, a quocumque principio fiat, et ideo sub illis terminis simpliciter dici potest Angelus sumere, dividere, et trajicere cibum, nisi aliquid addatur, quod respectum ad principium, vel terminum vitæ involvat. Verbum autem, *comedendi*, per se, et proprie dicit hunc respectum, nisi metaphorice, aut analogice accipiatur, et ideo comestio Angeli in corpore assumpto, nec vera comestio, nec simpliciter comestio dici potest, sed tantum apparens comestio, juxta verbum Raphaelis Angeli, *videbar vobis comedere*. Nec obstat quod Genes. 18, de viris apparentibus Abrahæ absolute dicitur, *cum comedissent*, etc. Nam interdum humano more loquitur Scriptura, proprio homine appellando id, quod tale existimatur, et ideo Theodoretus, ibi quæst. 68, dixit : *Si litteram nudam attendamus, viri, non Angeli comederunt : si vero mentem explicemus, visi sunt comedere*. Et eadem ratione existimo, Angelum in corpore assumpto non dici proprie masticare cibum, seu latine proprie mandere : nam hæc vox non utcumque significat dividere, aut comminuere, cibum, sed peculiarem modum connotat, quo illa partitio, vel contusio cibi per principia vitalia fit, ita ut nihil aliud sit, quam inchoata comestio. Idemque in similibus vocibus observandum est.

17. *Ad fundamentum contrariæ sententiæ in num. 4.* — Ad fundamentum contrariæ sententiæ responsio patet ex dictis, quia non quæcumque divisio, aut trajectio cibi ad veram comestionem sufficit, ut declaravi. De prima vero confirmatione sumpta ex comestione Christi post resurrectionem multa dixi in 1 tom., 3 p., disp. 47, sect. 3, circa finem, ad quem locum lectorem remitto, et hic solum addo, Scotum supra probabile existimare, comestionem Christi adeo veram fuisse, ut ad illam secuta fuerit nutritio, et conversio alimenti in substantiam Christi, quia hoc non repugnat corpori glorioso. Quam opinionem referens Gabriel non improbat, sed in alium locum remittit, et videtur haberi hæc sententia in quodam Dialogo inter Basilium et Nazianzenum, qui refertur in 4 tom. Bibliothecæ, ubi in ultimis verbis Basilius interrogat, quomodo Angeli apud Abraham, et quomodo Christus post resurrectionem comederit. Et responderit Gregorius, Angelos subjectos cibos consumpsisse, nihil ex ipsis in propriam naturam convertentes. De Christo vero ait, quod : *Sicut ignis oleum in suam naturam arreptum coassumit, sic Christus vere manducabat, et secundum modum exempli, ut ipse noverat, sibi proprium efficiebat.*

18. *Prædicta sententia ut minimum temeraria. — Concluditur vera responsio ad illam primam confirmationem.* — Verumtamen hanc sententiam in loco citato ex Durando retuli, et erroris censura notavi, quæ nimia fortasse videbitur. Sed certe ad minimum est valde improbabilis, et temeraria : tum quia est contra communem consensum Sanctorum, et Ecclesiæ, tum etiam quia est contra impossibilitatem, vel perfectionem corporis resurgentis; quia per conversionem cibi in substantiam corporis Christi aliquid de priori substantia perdebatur, et sic corpus fuisset passibile, et animale, contra Paulum 1, ad Corinth. 15. Si vero nihil deperdebatur, ut Scotus vult, sequitur, vel corpus Christi antea fuisse imperfectum, seu diminutum, vel postea aliquid habere superfluum, et ita esset quodammodo monstrosum, et præterea, ut substantia illa de novo generata reliquis partibus uniretur, necessarium erit divisionem aliquam, aut rarefactionem, vel condensationem fieri, quæ omnia impassibilitati corporis gloriosi repugnant. Denique talis nutritio erat impertinens, quia nec corpori Christi erat necessaria, non enim ob indigentiam comedebat, sed propter fidem resurrectionis confirmandam, ad quem finem nihil conferebat, quia etiamsi talis conversio fieret, occulta esset, et invisibilis. Neque præterea necessaria fuit ad veritatem comestionis, quia nutritio non est de veritate, vel substantia comestionis, sed est finis, seu terminus extrinsecus ejus; substantia autem, et veritas comestionis consistit in masticatione, et trajectione cibi facta per propria, et intrinseca organa vitæ, quod habuit propria comestio Christi, ut in citato loco declaravi, et in hoc est magna differentia inter comestionem Christi, et Angeli; et ita solvitur dicta confirmatio. Nec obstat, quod Augustinus, epist. 49, ad Deo gratias, quæst. 1, Christi, et Angelorum comestionem æquiparare videtur, dicens, *ejusmodi escas, eodemque modo sumpsisse, non ficto, et inani phantasmate, sed manifestissima veritate.* Non, inquam, obstat, quod ait, sumpsisse escas ejusdem modi, clarum enim est, quia veros cibos, et sensibiles sumpserunt, quod vero addit, *eodem modo*, præcipue intelligit, quia, *non necessitate, sed potestate sumpserunt.* Et quod tandem dicit, *non inani phantasmate*, sed vere sumpsisse, intelligit quoad verum motum realem, et sensibilem, quia etiam Angeli non per sensuum illusionem, sed per externum motum verum comedere videbantur. Verba autem Nazianzeni supra citata, et incerta sunt, et vix intelliguntur.

19. *Ad secundam confirmationem in eodem num. 14.* —Ad secundam confirmationem respondetur negando primam consequentiam. Alias eodem modo posset inferri, Angelos in corporibus assumptis indigere cibis, quia Abraham ita de illis viris existimabat : nam propterea eis cibos paravit, ut satis significavit illis verbis : *Ponam buccellam panis, et confortate cor vestrum.* Quare dicendum est, Abraham saltem in principio non cognovisse illos esse Angelos, sed aliquos Prophetas, aut viros sanctos esse credidisse. Ad probationem autem in contrarium respondet Augustinus 16, de Civit., cap. 29, et quæst. 37 et 41, in Genes., quamvis Abraham putaret illos esse veros homines, nihilominus ex quibusdam divinæ Majestatis signis intellexisse, in eis Deum extitisse, sicut solet esse in prophetis, et ideo sub singulari Domini appellatione a principio cum eis locutum fuisse. Et quidem quod in principio illos tanquam homines hospitio receperit, ex littera Genesis manifestum est, ut late ibi expendit Chrysostomus, hom. 41. Et confirmat Paulus, ad Heb. 13, dicens : *Hospitalitatis nolite oblivisci; per hanc enim placuerunt quidam Angelis hospitio receptis*, id est, ut Chrysostomus exponit, nescientes eos Angelos esse, hospitio receperunt, quod etiam habet in hom. 41, in Genes. et hom. 2, de Lazaro, et idem habet Augustinus, quæst. 41, in Genes. An vero in discursu sermonis, et colloquii, quod Abraham cum illis viris habuit, illos non veros homines, sed Angelos Dei ministros esse cognoverit, incertum est, et ad præsens parum refert. Verisimile autem mihi videtur, tandem discursu sermonis, quem post sumptos cibos cum illis habuit cognovisse illos fuisse Angelos, quod significavit Augustinus, dicta quæst. 37, in Genes., et bene declarat ibi Thomas Anglus, et Franciscus Ribera ad Hebr. 13.

20. *Tertia, seu quarta actio est progressio. — Nam proprie Angelis tribuit Bonaventura. — Probatur tamen oppositum.* — Tertia, seu quarta actio, quam videntur Angeli maxime exercere in corporibus assumptis, est motus progressivus, qui illis simpliciter tribui solet, dum ambulare dicuntur, et cum hominibus peregrinari, et ideo Bonaventura, in 2, dist. 8, in prima ejus parte, art. 3, quæst. 2, sentit, hunc motum proprie exerceri ab Angelo in corpore assumpto: *Quia tantum* (inquit) *est ab anima, ut motrice, non informante corpus, et ideo potest etiam ab Angelo ut motore fieri.* Sed revera proprius motus hominis progressivus non fit ab anima, nisi ut informante corpus,

quia non facit illud, nisi quatenus unum membrum per aliud movet, quod facere non potest, nisi membra vivificaret. Quapropter de hoc puncto eadem est ratio, quæ de præcedente, nam quoad substantiam motus vere faciunt sensibilem motum, qui apparet, et materialiter ejusdem rationis est. Nihilominus tamen simpliciter, et vere non est motus progressivus, nec vitalis, seu animalis. Nam de ratione talis motus est, ut ab appetitu elicito, et consequenter a phantasia procedat, et dirigatur, ut Aristoteles tradit 1, de Anima, et quod in executione fiat media virtute existente in membris, et spiritibus animalibus. Constat autem in corpore ab Angelo non esse hanc virtutem, sed motum illum omnino ab extrinseco fieri, non minus quam motus lapidis, vel cadaveris, quod posset Angelus illo modo movere. Imo etiamsi hominem vivum nolentem applicare virtutem suam motivam, sed potius resistentem Angelus illo modo moveat, ut sine dubio facere potest, talis motus non erit animalis, nec vitalis, quia prorsus violentus est, et ab extrinseco. Idemque eadem ratione dicendum est de aliis motibus vitalibus, vel animalibus, qui in aliquibus partibus animati corporis, et præsertim hominis fiunt. Hujusmodi est imprimis aperire, vel claudere oculos, aut manus, aut scribere, aut ridere, aut respirare. Nam omnia hæc materialiter, et quoad reales motus fieri possunt ab Angelo in corpore assumpto, non tamen secundum illum peculiarem modum, quo unusquisque ex his motibus ex virtute animæ procedit, qui modus (ut diximus), illis nominibus connotatur, et ideo non possunt simpliciter tribui corporibus ab Angelis assumptis, magis quam tribuerentur statuæ, si motus similes in ea per artificium apparenter fierent.

21. *Ultima actio est locutio.—Alensis eam tribuit Angelis. — Materialiter verum sentit Alensis. — Non item formaliter.*—Ultimo dicendum est de locutione, quam solent Angeli in corporibus assumptis exercere, ut ex Scriptura constat, imo quoties Angeli corpora instar humanorum assumunt, propter hanc maxime actionem id faciunt, ut patet de Gabriele Archangelo misso ad B. Virginem. Circa hoc ergo Alensis, 2 part., quæst. 35, num. 4, videtur Angelo tribuere propriam locutionem sensibilem. Imo addit non solum per corpus assumptum, vel per instrumenta similia organis locutionis humanæ, sed etiam sine illis loqui posse, sicut locutus est per asinam Balaam, vel per nubem in baptismo, vel transfiguratione Domini. Verumtamen eadem est ratio de hac actione, quæ de cæteris proxime dictis. Materialiter enim verum est, posse Angelum in aere, vel in nube, vel in corpore assumpto efficere sonum similem illi, et materialiter ejusdem rationis cum sono vocis, quem homo loquendo efficit, et quæ Alensis adduxit, experientia satis probat. Et ratio est, quia talis sonus per motum localem fit, et ideo licet motus sit ab extrinseco motore, si tamen in modo percutiendi, seu movendi aerem eumdem modum servet, idem sonus resultabit. Nihilominus tamen D. Thomas, d. art. 3, ad 4, absolute dicit, quod Angeli proprie non loquuntur per corpora assumpta, quod etiam habet Durandus, in 2, d., quæst. 2, ad 1. Et ratio est supra jam tacta, quia locutio absolute, et proprie loquendo dicit non tantum substantiam soni, sed etiam modum, nimirum, quod fiat immediate per propria organa vitalia, et ex motione phantasiæ, et cum intentione aliquid significandi, ut ex doctrina de Anima constat. Angeli vero licet sonos illos edant cum intentione aliquid significandi, non tamen per vitalia organa, nec mediante phantasia illos formant, et ideo non proprie loquuntur, sed aliquid simile locutioni efficiunt. Et per hoc sufficienter finem suum consequuntur, quia illæ qualescumque voces ab ipsis formatæ, non minus quam proprie humanæ voces significant.

CAPUT XXXIX.

UTRUM ANGELI ASSUMENTES CORPORA, PER EA POSSINT VERA, ET MIRACULOSA OPERA EFFICERE.

1. *Quæstionis titulus exponitur.*—Hæc quæstio generalis esse potest de Angelis tam per se operantibus sine assumptis corporibus, quam illis. Non enim plus possunt cum corporibus assumptis, vel per illa operari, quam sine illis per se loquendo, quia corpus assumptum non addit Angelo virtutem agendi, imo quodammodo coarctat illam : nam multa poterit Angelus facere per suam voluntatem, et potentiam motivam immediate, quæ per corpus assumptum tanquam per instrumentum agere non poterit, ut movere cœlum, vel internos hominis humores, et phantasmata excitare, et similia. Dixi autem, *per se loquendo,* nam per accidens, id est, per modum applicantis agens ad passum, interdum poterit Angelus aliquam actionem per corpus assumptum exercere, quam sine assumpto corpore non posset, ut impri-

mere speciem visui, aut tactui, vel motum similem progressivo efficere, et si quæ aliæ similes sunt. Quia vero frequentius solent Angeli, præsertim mali, illos effectus, qui hominibus mirabiles videntur, in corporibus assumptis facere, ideo in hunc locum quæstionem hanc reservavimus. Nihilominus tamen de tota potestate Angeli de omni modo operandi ejus illam expediemus. Supponimus autem (quod sæpe monuimus) hic solum esse sermonem de naturali potestate Angeli: nam de supernaturali infra dicturi sumus, unde quia supernaturalis potestas (ut credimus) solis sanctis Angelis conceditur, ideo de malis præcipue solet hæc quæstio tractari, qui sola potestate naturali operantur. De hac vero potestate, et actione multa dixi in t. 1, de Rel. tr.3, l. 2, de Superstitione, c. 14, 15 et 16, quæ hic repetenda esse, non censeo, et ideo brevissime hic rem perstringam ad hujus libri complementum nonnihil addendo.

2. *Præsentis capitis punctum primum: possint-ne Angeli miracula efficere.—Ejus resolutio, et probatio ex D. Thoma.* — Duo igitur desiderari possunt ad hujus capitis resolutionem. Unum est, an possint Angeli vera miracula facere. Aliud est, an ea quæ facere videntur, sint vere talia opera, qualia apparent, esto non sint vera miracula. Primum punctum tractat D. Thomas, 1 part., quæst. 110, art. 2, et simpliciter respondet non posse Angelos facere miracula: addit vero declarationem, et limitationem, scilicet, *virtute propria*, indicans virtute divina posse illa facere. Probat autem assertionem, quia de ratione veri miraculi est, quod sit præter ordinem totius naturæ creatæ Angelus autem non potest facere aliquid, præter totum ordinem naturæ creatæ: si virtute propria operatur, quia propria ejus virtus creata est. Eamdem doctrinam repetit, quæst. 114, art. 4, et addit si miraculum large sumatur pro opere, quod facultatem humanam, et considerationem excedit, dæmones posse facere miracula, quia possunt aliqua opera facere, quæ et facultatem, et cognitionem hominum excedunt. Idemque repetit 3, contr. Gent., cap. 102 et 103, concordat Alensis, 2 part. quæst. 42 et 43, Bonaventura et alii scholastici, in 2, distin. 7, et ita resolutio hæc in theologia certa censetur, et sumitur ex Patribus statim citandis.

3. *Difficultas circa præcedentem resolutionem.* — Solum potest dubitari, quia juxta rationem D. Thomæ videtur hæc quæstio, aut esse de nomine, aut in illa ratione petit principium. Quia si in ea supponatur, solum illud opus esse miraculum, quod omnem virtutem creatam excedit, superfluum est quærere, utrum Angelus possit facere miracula, quia virtus cujuslibet Angeli creata est, ut jam supponitur, et nulla potentia propria virtute operans potest supra suam virtutem agere, quia in hoc repugnantia involvitur, ergo ut quæstio locum habeat non debet miraculum ita definiri, ut virtus creata in ejus definitione ponatur. Erit ergo simpliciter verum miraculum, quidquid sit in mundo præter consuetum ordinem naturæ, vel quod fit in corporibus supra totum ordinem naturæ corporeæ: Angeli autem possunt multa opera facere supra totum ordinem naturæ corporeæ, ut D. Thomas fatetur, d. quæst. 110, art. 4, ad 4. Et dæmones sæpe non tantum apparenter, sed vere talia opera faciunt, ut ibid. ad 3, et in artic. 4, quæst. 114, fatetur cum Augustino 3, de Trinitat. cap. 8, et libr. 83, quæst. 79 et 20, de Civitat. cap. 18. Ergo simpliciter loquendo poterunt facere miracula.

4. *Confirmatur.* — Quod si quis nihilominus contendat hæc non esse vocanda miracula, videtur esse contentio de sola significatione nominis miraculi. Et confirmatur primo, quia non omnia miracula sunt æqualia, ut idem D. Thomas docet in eadem 1 part., quæst. 105, art. 8, ubi fatetur opus subitæ sanitatis sine curatione, vel subitæ pluviæ præter ordinem causarum naturalium esse vera miracula: hæc autem vere possunt Angeli facere, et a dæmonibus interdum fiunt per artem magicam; ergo possunt saltem facere aliqua miracula, licet non possint omnia. Tandem confirmatur, quia alias Angeli boni, nullo modo etiam ut ministri Dei possent facere miracula: consequens autem aperte falsum est, et contra eumdem D. Thomam, in dicto priori art. 4, ad 1, et Gregorium, quem allegat in hom. 34, in Evang., dicentem, quemdam ordinem Angelorum sanctorum dici virtutum, quia signa, et miracula per eos fiunt. Et idem supponit Augustinus, libr. 10, de Civit., cap. 8, 12, 15 et 16; ergo non recte ita restringitur nomen, vel ratio miraculi. Probatur illatio, quia quacumque ratione opus fiat ab Angelo, eo ipso non omnino excedit virtutem creatam.

5. *Data resolutio sustinetur.* — Nihilominus communis doctrina theologorum vera est, et solida ratione subsistit, non solum quoad propriam nominis significationem, sed etiam quoad rem ipsam. Nam imprimis, quod in reipsa principaliter intenditur, est solum Deum

posse ita supra ordinem naturæ operari, ut sufficiens ratio facti, sit voluntas facientis, ut de mirabilibus Dei operibus Augustinus dixit, Epist. 3, ad Volusian., et indicat, libr. 6 Genes. ad litt., cap. 13. Et in hoc sensu verissime, et rectissime dicitur, Angelos non posse facere miracula, et ratio facile redditur ex supradictis, quod materia non obedit Angelo ad nutum. Item ex eo, quod potentia Angeli finita est, ad facienda autem opera quæcumque ex sola voluntate, et potestate facientis, requiritur infinita, et omnipotens virtus. Item quia Angelus non est principalis auctor alicujus naturæ creatæ, quia non potest illam ex nihilo condere: ideoque non habet plenum dominium in illam, ut possit illam ad nutum suæ voluntatis immutare.

6. *Confirmatur.* — Hinc recte potest confirmari hæc veritas ex illo Psal. 71: *Benedictus Dominus Deus Israel, qui facit mirabilia solus,* et Psal. 135: *Qui facit mirabilia magna solus.* Ubi imprimis notanda est particula, *solus,* posita enim est ad excludendam omnem causam creatam, quia vera et propria mirabilia a solo creatore fieri possunt, sic enim explicuit illam particulam, *solus,* Augustinus, in dict. Psal. 135, quamvis illa mirabilia magna referat ad divina opera, quæ in sequentibus versibus narrantur. Verumtamen inter ea non solum opera creationis, sed etiam miraculosa et extraordinaria opera providentiæ divinæ, præsertim a vers. 10, continentur. Unde D. Basilius notat, *multa ibi miracula poni, utpote quod et faciat, et miranda, ac magna, et quod solus faciat,* et Theodoretus advertit, *miraculorum editiones, quæ a sanctis fiunt, divinas esse, et ideo regium Vatem jure dicere, solum Deum maximorum miraculorum opificem esse.* Ne vero quis audeat dicere Deum solum esse effectorem magnorum miraculorum, minora vero miracula ab aliis posse fieri, ideo in alio Psalm. 71, dixit absolute: *Qui facit mirabilia solus.* Ubi Augustinus eamdem sententiam habet, dicens: *Ipse facit mirabilia solus, quoniam quicumque faciunt, ipse in eis operatur.*

7. *Quænam opera debeant censeri miraculosa.*—Atque ita ex utroque loco unum cum alio conjungendo, licebit nobis colligere illa tantum vere et simpliciter credenda esse mirabilia, quæ magna sunt, et a solo Deo fieri possunt. Unde optime Chrysostomus, in Psal. 135: *Duo,* inquit, *ponit, quæ sunt eximia, et quod facit, et quod solus faciat, atque adeo tria et quatuor, nempe et quod miracula, et quod magna miracula fecit. Hæc autem dicta sunt, ut inter eum et dæmones ostenderetur discrimen et distinctio.* Quem ibi imitatus Genebrardus recte existimat particulam, *solus,* additam esse ad excludenda mirabilia Magorum et dæmonum, quæ revera mirabilia non sunt, quia vel sunt vana et imaginaria, vel naturalem causam habent, licet vulgo latentem et occultam. Propria autem mirabilia sunt, quæ per naturales causas fieri non possunt. Propter quod etiam Psalm. 76, idem propheta interrogat: *Quis Deus magnus, sicut Deus noster?* respondet, *Tu es Deus, qui facis mirabilia,* docens hoc esse proprium Dei magni et veri. Quamvis ibi etiam Augustinus legat, *Qui facis mirabilia solus,* Theodoretus vero et Basilius, quamvis in textu particulam *solus* non ponant, in scholio dicunt: *Solus enim ut volueris miracula edis,* seu *operaris.*

8. *Quid requiratur ad verum miraculum.*— Ex quibus omnibus satis constat merito a divo Thoma, et a theologis dictum esse sola illa opera esse vera et propria miracula, quæ præter naturam et virtutem propriam causarum creatarum fiunt, seu quæ fiunt alio modo quam res ex natura sua nata sunt fieri. Imo ultra hoc necessarium est ad propriam vocis significationem, ut talis operatio non solum præter ordinarias causas naturales fiat, sed etiam raro fiat. Quia non sunt mira, nisi quæ sunt rara, ut notavit Augustinus 21, de Civ., cap. 8. Quia non excitant in admirationem, nisi quæ rara sunt: mira autem dicuntur, quæ ad admirationem excitant, et de ratione miraculi (vi nominis spectata), est, ut admirabile sit, ita ut in admirationem rapiat. E contrario vero non sufficit ad verum miraculum, quod opus sit rarum, et ideo mirabile videatur, si in re ipsa revera non fiat sine concursu, seu congregatione sufficientium causarum naturalium, quia tunc admiratio non ex magnitudine operis, sed ex ignorantia nascitur: merito ergo ad veritatem miraculi primum omnium veritas operis superantis propriam virtutem creatam postulatur. Et hoc aperte significavit Scriptura in locis allegatis, idque explicuit divus Thomas, 1 part., quæst. 105, art. 7, ex dicta vocis etymologia. Nam miraculum ab admiratione dictum est: admiratio autem oritur, quando viso effectu causa est occulta. Duobus autem modis contingit, causam esse occultam, scilicet per accidens, et per se. Per accidens voco, quando non excedit naturales causas, sed ex defectu et imperfectione videntis effectum et ignorantis causam provenit, ut miretur. Per se autem occultam voco, quæ ita excedit naturales cau-

sas, ut per se etiam superet naturalem cognitionem intellectus creati. Hujusmodi vero causa propria est solus Deus, præsertim ut operans supra omnes naturæ leges, et præter modum connaturalem effectui producto. Et propterea admiratio proveniens ex priori ignorantia non sufficit ad absolutam rationem miraculi, sed solum secundum quid, vel quoad nos, ut loquitur D. Thomas, dicta quæst. 110, art. 4. De ratione ergo miraculi erit, ut causa effectus sit per se occulta, quia tunc revera opus est admiratione plenum, quod nomen miraculi importat.

9. *Concluditur tandem resolutio posita n. 2, et ex dictis probatur.*—Ex quibus tandem recte concluditur assertio intenta, nimirum non posse Angelos virtute propria vera miracula facere. Probatur ex supra dictis de illorum potentia activa ad extra, quia nihil possunt facere sine interventu et apparatu naturalium causarum. Quia imprimis semper requirunt præjacentem materiam, quia ex nihilo nihil facere possunt. Deinde ipsa materia non eis ad nutum obedit, ut etiam diximus cum Augustino, lib. 3, de Trinitate, cap. 8. Unde solum possunt materiam transmutare secundum aliquam naturalem capacitatem, non vero secundum potentiam obedientialem. Ac denique hanc ipsam transmutationem, si sit ad formam præter motum localem facere non possunt per se et sua virtute, sed tantum applicando agens, quod virtutem habeat naturalem ad talem formam introducendam; ergo nullum verum miraculum facere possunt. Addit vero D. Thomas 3, cont. Gent., cap. 103, in fine, etiam posse Angelum uti corpore, ut instrumento ad effectus aliquos producendos. Ex quo (ut ait) ipsum corpus virtutem aliquam sortitur ad aliquid majus operandum, ut instrumentum substantiæ spiritualis, *Et hoc,* inquit, *magis accedit ad rationem miraculi.* Fateor tamen hunc posteriorem modum difficillime intelligi, quia Angelus nullam instrumentariam virtutem potest corpori imprimere, ut supra ostendi. Et ideo multo probabilius censeo, solum posse ad hos effectus operari applicando activa passivis. Et sic melius convincitur, et declaratur assertio. Quia opus dæmonis, quod mirabile hominibus videtur, aut est phantasticum et apparens tantum, et tunc clarum est non esse miraculum; aut est verum, ita ut effectus revera sit talis res, qualis apparet, et tunc si res attente inspiciatur, nihil est in ea mirabile, nisi extraordinarius corporum concursus, vel subita plurium causarum applicatio: hoc autem cum in solo motu locali, vel ejus velocitate consistat, non potest verum miraculum existimari. Denique vera miracula sunt signa divinæ omnipotentiæ, et ideo in testimonium divinæ fidei maxime fieri solent; ergo non possunt ab Angelo virtute naturali fieri.

10. *Respondetur ad difficultatem propositam in num.* 3. — *De ratione miraculi quid.* — Ad difficultatem ergo in principio positam respondetur, nec in ratione D. Thomæ peti principium, neque de sola significatione vocis moveri quæstionem; sed imprimis veram rationem miraculi explicari, vel ab effectu, quia debet esse tale opus, ut absolute et per se admirationem ingerat, non ex hominum ignorantia, sed ex natura sua, quia habet causam per se occultam, et quia ex hoc effectu nomen impositum est, ideo merito expeditur vocis significatio, et etymologia sumpta ex usu vocis in Scriptura, et Patribus fundato. Vel etiam vera ratio miraculi ex ipsa qualitate operis, et ex comparatione ad ejus causas expenditur: nam si opus sit ex naturalibus causis, non est cur miraculosum censeatur. Unde recte concluditur, de ratione miraculi esse, ut sit supra virtutem omnium causarum naturalium. In quo etiam considerandum est in præsenti sermonem esse de operibus sensibilibus, quæ hominibus miraculosa apparent, de quibus concedi potest et debet, ut sint vera miracula, necessarium et sufficiens esse, ut superent omnem naturalem virtutem causarum naturalium visibilium et corporalium. Quia hinc evidenter concluditur etiam esse supra omnem virtutem angelicam, cum hæc non possit, nisi applicando naturales et corporeas causas activas passivis, hujusmodi effectus sensibiles efficere. Unde cum Augustinus et D. Thomas dicunt posse dæmones efficere aliquos effectus supra totum ordinem naturæ corporeæ, non intelligunt supra totam virtutem naturæ corporeæ, sed per *ordinem,* intelligunt illam applicationem et concursum corporalium causarum, qui per communem cursum naturalium agentium eveniret, si ab Angelis non immutaretur. Cum autem hæc immutatio per solum motum localem fieri possit, ad veritatem miraculi non sufficit, ut explicatum est.

11. *Ad primam confirmationem in nu.* 4.—Ad primam confirmationem concedo, non omnia miracula vera esse æqualia simpliciter, quia quædam sunt nobiliora aliis, vel ex parte affectus, vel ex parte modi. Nihilominus tamen in hoc omnia conveniunt, et quamdam æqualitatem, seu univocationem habent, quod

omnia sunt supra totum ordinem causarum naturalium, et supra naturalem capacitatem materiæ, vel saltem supra connaturalem modum, quo talis effectus per se postulat. Unde subita sanitas, si tantum fiat per velocem applicationem causarum naturalium, non erit vere miraculosa, si tamen fiat per solam efficaciam superioris causæ, vel per solum imperium, vel si sanatio tam subita sit, ut causæ naturales, etiam sufficienter applicatæ non sufficiant virtute naturali tam subito materiam disponere, tunc sanitas erit vere miraculosa. Idemque dicendum est de subita pluvia, et aliis similibus operibus.

12. *Ad secundam confirmationem ibid.* — Ad secundam confirmationem negatur sequela : nam, ut supra ex Augustino et Theodoreto retuli, miracula Sanctorum divina sunt, et quæ ipsi faciunt, Deus per eos facit. Declarat autem hoc D. Thomas, in dicta solutione ad 1, quia boni Angeli dicuntur miracula facere, vel quia ad illorum desiderium Deus illa facit, vel quia aliquod ministerium exhibent in miraculis, quæ fiunt, vel colligendo pulveres in resurrectione, vel aliquid hujusmodi agendo. Verumtamen addere oportet etiam posse DEUM facere miraculum per creaturam vere, et physice efficientem ipsum miraculosum opus, tanquam instrumentum DEI, ut de humanitate Christi Domini cum D. Thoma ejusque schola diximus in 1 tom., 3 part., ad quæst. 13 ejus. Quia vero hic modus operandi aliis sanctis regulariter non conceditur, eo quod omnis supernaturalis et non necessarius, et alioqui peculiaris ratio personalis dignitatis Christi in aliis non invenitur, ideo D. Thomas, dicta solutione illum prætermisit. Verumtamen etiam hic modus non repugnat assertioni, quia solum posita est de Angelis propria, et naturali virtute operantibus. Si autem aliquando Deus utatur Angelo, ut instrumento physico ad aliquod miraculum, jam non operatur per naturalem potentiam, sed per obedientialem, et in illo Deus principaliter operatur. Unde etiam tunc habet locum ratio Augustini, et Theodoreti, quod illa operatio simpliciter est divina, et omnem virtutem creatam secundum se spectatam superat.

13. *Secundum punctum præsentis capitis bipartitum.* — Statim vero occurrebat tractandum secundum punctum supra propositum, quod de possibili, et de facto versari potest, scilicet esto non possit Angelus naturali virtute vera miracula facere, an saltem possit veras res facere illo modo hominibus ita mirabili, ut respectu eorum miraculum dicatur, seu reputetur. Et si Angelus malus hanc habet potestatem, an de facto illa utatur, et veros effectus illo modo faciat. Sed hanc materiam jam in superioribus attigi, et illam ex professo tractavi, lib. 2 de Superstitione, cap. 14, usque ad 16. Et ideo in præsenti solam utriusque dubii resolutionem per compendium attingam.

14. *Vera resolutio prioris partis.*—In priori ergo parte de possibili dicendum est, Angelum virtute naturali, non posse sua propria virtute, et tanquam causa per se hujusmodi effectus efficere. Hoc supra probatum est. Quia vero potest applicare activa passivis per motum localem, et consequenter potest corpora dividere, conterere, et quodammodo miscere, ideo tanquam causa per accidens, seu per modum periti artificis potest aliquos veros effectus ex imperfectioribus efficere, non tamen omnes, seu perfectiores. Hæc est doctrina D. Thomæ, in citatis locis, sumpta ex Augustino 3, de Trinit., cap. 8 et 9, et 20 de Civit., cap. 18. Et ratio utriusque partis in superioribus tacta est, nimirum, quod aliquæ res sunt adeo imperfectæ, ut per contingentem concursum plurium rerum, seu causarum inferiorum, simul cum influxu cœli facile generentur, dæmon autem optime novit, et virtutes inferiorum rerum, et opportunitatem conjungendi illas sub accommodata cœli influentia, et ideo potest esse causa, ut tales effectus vere, et realiter fiant. Aliæ vero sunt res perfectiores, quæ ex natura sua determinant sibi certum modum productionis a propria, ac definita causa, et per se, et hos effectus non potest dæmon vere facere, quia non potest semper applicare hujusmodi causam, ut in animalibus perfectis, et similibus rebus notum est.

15. *Posterioris partis enodatio.*—In secunda vero parte de facto, solum de rebus posterioris generis potest generalis regula negativa tradi, scilicet hujusmodi res, quando a dæmonibus fieri apparent, non esse veras, sed phantasticas. Probatur, quia ubi potestas deest, non potest effectus esse verus : dæmon autem solum operatur virtute naturali, quæ ad hoc non extenditur, ut dictum est, et ideo de solis dæmonibus locutus sum, quia Angeli boni possunt operari virtute divina, et ideo in eis non est tam infallibilis hæc regula, quamvis ordinarie vera esse videatur. Quia non sunt multiplicandæ actiones supernaturales sine

necessitate : an vero in aliquo particulari casu aliud contingat, ex aliis effectibus, aut signis, vel etiam testimoniis deducendum, aut conjectandum est. Et eadem ratione de priori genere rerum imperfectarum non potest generalis regula tradi, nam hoc pendet ex libera voluntate dæmonis, et permissione, de quibus nobis non constat. Et ideo solum dicere possumus quantum ex effectibus, et experientiis colligi potest, dæmones nunc uno, nunc alio modo operari, prout permittitur, et ad majorem perniciem hominum, vel Dei injuriam accommodatum esse judicat. Aliquando ergo veras res ostendit, offert, aut donat, quas tamen ipse non facit etiam illo artificioso modo, sed ab uno loco in alium transfert, ut facile potest, non solum in rebus imperfectis, sed etiam in perfectioribus. Aliquando et profert, et facit hujusmodi effectus veros modo illo ignorantibus mirabili, re tamen vera solum artificioso, ut explicatum est, et hoc observat, quando tales res, si veræ sint magis possunt hominibus nocere. Interdum vero solum res apparentes, et fictas præsentat, vel facit, etiamsi tales sint, ut vel eas possit veras efficere, vel aliunde adducere, non tamen vult, ne si veræ sint in aliquam hominis utilitatem corporalem, vel temporalem redundent. Quæ omnia in locis allegatis, præsertim in dicto cap. 16, fundavi, et fusius explicavi. Et ideo de naturali potestate Angelorum hæc in præsenti dixisse sufficiat.

FINIS LIBRI QUARTI DE ANGELORUM POTENTIA.

AD POSTERIORES LIBROS QUATUOR

DE ANGELIS QUOAD SUPERNATURALIA CONSIDERATIS.

PRÆFATIO.

In præcedentibus libris de solis his, quæ ad puram naturam Angelorum pertinent, consideravimus : jam de gratia, quæ naturæ superadditur libris totidem agemus. Et quia contrariorum eadem est scientia, et peccatum gratiæ maxime opponitur, ideo simul de peccato Angelorum dicendum est. Uterque vero status tam gratiæ, quam peccati viam et terminum continet, id est, præmium aut pœnam. Supponimus enim nunc Angelos aliquando fuisse, non videntes Deum, et illum statum viæ appellamus, in quo, vel gratiam, vel peccatum habere potuerunt. Unde in quatuor alios libros doctrinam partiemur. *Primus,* seu potius *quintus* in ordine ad præcedentes, erit de statu viæ Angelorum. *Sextus* de Beatitudine, ac ministeriis bonorum. *Septimus* de malis Angelis, eorumque lapsu, et culpa. *Octavus* de eorum pœna, et bello quod contra Deum, et homines gerunt. Quod vero ad gratiam spectat, sciendum est, tam gratiam, quam gloriam Angelis, et hominibus esse communem, et in his, quæ per se illi conveniunt, ejusdem rationis esse in utrisque, ut mox videbimus : ideoque omnia, quæ de visione beata, et de gratia, et auxiliis ejus, ac merito aliis locis tractantur, in Angelos etiam cum proportione conveniunt. Et ideo hæc non sunt repetenda, nec disputanda in præsenti, sed tantum supponenda, et insinuanda. Quia vero gratia accommodatur naturæ, aliquas conditiones, vel circumstantias in Angelis habet, quæ hoc in loco præcipue tractandæ sunt.

INDEX CAPITUM LIBRI QUINTI

DE STATU GRATIÆ ET MERITI, QUÆ IN VIA TAM SANCTI ANGELI, QUAM RELIQUI HABUERUNT.

LIBER QUINTUS.

DE STATU GRATIÆ ET MERITI

QUEM IN VIA OMNES ANGELI HABUERUNT.

CAPUT I.

UTRUM ANGELIS GRATIA FUERIT NECESSARIA TEMPORE VIÆ.

1. *Notatio prima quid hic significetur per gratiam.* — Dubium hoc ad quæstionem, an gratia fuerit in Angelis, spectat, et est aliarum fundamentum, quia in Dei operibus nihil fit frustra, ideoque nec otiose gratiam addit naturæ. Quare generatim de gratia scribendo, in libro primo et secundo rem hanc prosecuti sumus. Hic autem brevi rem expediemus. Primo igitur sciendum, nomine gratiæ

hoc loco significari omne donum a Deo datum ad recte operandum, quod nec per creationem fit, nec ex vi solius creationis naturæ debitum est ; et ita neque naturam ipsam, neque voluntatem, aut intellectum, nec libertatem, nec concursum Dei generalem, sub nomine gratiæ comprehendimus. Ideoque licet hæc bona fuerint necessaria Angelis, eademque habuerint ex liberali dono ac beneficio Dei, nihilominus ratione illorum non dicimus fuisse illis gratiam necessariam : sed quæstio est, an præter hæc omnia, ad bene beateque vivendum, alia gratuita Dei dona eis fuerint necessaria.

2. *Notatio secunda duplicis finis, ac adeo duplicis auxilii naturalis, et supernaturalis.* — Secundo advertendum est, naturam Angelicam, sicut et humanam, capacem esse supernaturalis beatitudinis, quam suis viribus naturalibus obtinere non potest. Hoc omnino certum est, quia Angeli visionis Dei capaces sunt, nam ex Scriptura constat videre illum, visio autem Dei omni intellectui creato est supernaturalis, ut in præcedenti tomo est ostensum. Unde fit, duos fines ultimos, duosque ordines, seu rectitudines bonorum actuum esse in Angelis, sicut in hominibus distinguendos : quia ex natura sua aliquem finem ultimum habent suæ naturæ proportionatum, ac suo modo debitum, quem in fine præcedentis libri explicuimus : ultra illum vero additus fuit supernaturalis finis visionis beatæ : sunt ergo duo ultimi fines diversorum ordinum. Quanquam sola supernaturalis beatitudo dici potest simpliciter finis ultimus : quia omnis naturæ perfectio ad illam ordinatur. His itaque duobus finibus duo etiam ordines mediorum, et actuum, quibus ad illos tenditur, respondent : quidam naturalis ordinis sunt, qui per se ad naturalem tantum finem ultimum tendunt, eique proportionantur : alii sunt ejusdem ordinis cum fine supernaturali, qui et per se in illum tendunt, et inferiores etiam actus ad eum referunt, et ita quodammodo ad eumdem ordinem illos elevant. Ex quo etiam duplex distingui solet gratia, seu gratuitum donum, vel auxilium ; unum supernaturalis ordinis, quod in sua entitate et substantia tale est, quodque præcipue nomen gratiæ meretur : aliud vero ordinis naturalis in substantia sua, datum tamen gratuito, id est, ultra exigentiam, et debitum naturæ, et cum aliqua relatione, et ordine ad supernaturalem finem. Prior gratia propter supernaturales actus, posterior propter naturales hominibus dari solet. Unde prior per se ac simpliciter necessaria est, per se quidem, quia per se tendit ad finem supernaturalem, et propter actus supernaturales datur : et ideo etiam ejus necessitas est absoluta, et simpliciter, quia sine in illa non est potens natura ad tales actus eliciendos. Posterior vero gratia solum per accidens necessaria esse potest ex dispositione subjecti, sicut est homini lapso necessaria propter infirmitatem naturæ. Quæ omnia in materia de Gratia declarantur latius, et in hac materia virtute præmittuntur a D. Thoma, 1. part., quæst. 62, art. 2.

3. *Prima assertio.* — *Ad naturales actus non indigebant Angeli gratia proprie dicta.* — His ergo suppositis dicendum est primo. Ad naturales actus recte eliciendos, vel ad consequendum finem mere naturalem, nulla propria gratia necessaria erat Angelis. Hæc assertio satis clare traditur a D. Thoma in præsenti materia, quæst. 62, artic. 2., argumento 1 et 2, cum solutionibus, et 1, 2, quæst. 109, art. 1, 2, et sequentibus. Ubi frequentius de homine in statu innocentiæ loquitur, sed est eadem vel multo major ratio de Angelo. Et ita ibi probanda est latius. Nunc probatur breviter ratione insinuata a D. Thoma in illis solutionibus. Quia Angelus ad actus ordinis naturalis, vel ad consequendum finem naturalem, non indiget gratia ordinis supernaturalis, neque ordinis naturalis; ergo nulla indiget. Consequentia tenet a sufficienti enumeratione. Et prior pars antecedentis ab omnibus conceditur, et est per se evidens, quia ad ea, quæ naturalia sunt, gratia supernaturalis non potest esse per se necessaria, cum sine supernaturalibus principiis possint naturales actus exerceri in suo ordine perfecti. Altera vero pars probatur, quia necessitas illius gratiæ oriri solet ex aliqua speciali difficultate ex parte subjecti, ut est in nobis ex impedimento, quod ex corruptione naturæ, et infectione peccati ortum est : sed in Angelo non invenitur hæc difficultas ; ergo neque illa necessitas. Et ita D. Thomas, in dicta solutione, ad 2, concludit, homini esse necessariam gratiam duplici titulo, scilicet, quia, et finis in quem tendit est supernaturalis, et quia habet peculiarem difficultatem ex impedimento naturæ corruptæ. In Angelis vero solum esse necessariam gratiam ad ea, quæ supernaturalia sunt, quia in aliis difficultatem non habet.

4. *Argumentum in contrarium.* — Sed objiciunt aliqui, necessitatem gratiæ ordinis naturalis, et ad bona opera ejusdem ordinis, non tantum oriri ex priori culpa, vel peculiari læ-

sione, seu infectione naturæ : sed etiam ex connaturali indifferentia voluntatis creatæ. Quia hæc voluntatis non potest ad bonum moveri, nisi per cogitationem mentis præviam, quæ cogitatio potest esse, et congrua, et incongrua ad operandum bonum, et neutra est in potestate Angeli, cum ejus voluntatem antecedat. Ergo quod talis prævia cogitatio sit congrua, ex peculiari Dei providentia provenit : non etiam potest aliunde provenire, quia nihil potest intellectum Angeli immutare, ac determinare, nisi Deus : ergo talis cogitatio est peculiare donum gratuitum Dei, ac subinde gratia ordinis naturalis; ergo aliqua gratia ordinis naturalis est Angelo necessaria ad naturale bonum operandum, et consequenter etiam ad finem naturalem consequendum, quia et cogitatio congrua ad bonam operationem, et bona operatio ad finem ultimum naturalem consequendum necessaria est. Quæ ratio a defensoribus illius sententiæ indifferenter ad homines, et ad Angelos applicatur. Et in hominibus fortasse concludit esse illud aliquod peculiare beneficium ordinis naturalis, licet propriam rationem gratiæ non habeat, quia illud beneficium est naturæ debitum ex vi doni creationis, supposito ordine et institutione causarum universi, ut in libr. 1, de Grat., fuse tractatum est. In Angelis vero est longe alia ratio maxime propria illorum, ob quam illud donum præviæ cogitationis congruæ nullo modo est particulare beneficium, quod cum dono creationis conjunctum non sit, non solum respectu communis naturæ, vel ordinis universi, sed etiam respectu uniuscujusque Angeli in particulari, et in individuo spectati.

5. *Declaratur proxima differentia.*—Declaratur ex dictis de cognitione Angelorum : et ex diverso modo, quo Angeli, et homines ad naturales cogitationes excitantur, et applicantur. Nam homo excitari potest ad cogitandum ab objecto, cujus motio prævenit voluntatem ejus, præsertim ad primam cogitationem, in qua non potest homo vel se ad objectum, vel objectum ad se applicare. Unde, quia objectorum applicatio pendet ex ordine divinæ providentiæ, in illo potest speciale beneficium considerari, quod talis fuerit causarum ordo institutus, ut ex illo talis cogitatio, potius quam alia in homine excitetur. Unde hæc excitatio in homine, prout fit ab objecto, non est immediate ad actum secundum, sed ad actum primum, quia fit producendo species in intellectu mediis phantasmatibus, a quibus præventus intellectus, ad actualem cogitationem ex necessitate eliciendam præmovetur. Quod si intellectus jam esset informatus specie, et cogitatio phantasiæ non posset illum ad usum talis speciei excitare, non posset intellectus humanus a voluntate ejusdem hominis ad usum talis speciei applicari, et excitari, quia non præcedit cognitio, per quam voluntas moveri possit ad usum illius speciei volendum. Et ideo si talis excitatio fiat, a solo Deo fieri poterit, quia solus ipse vim habet directe agendi in intellectu, illum ad actum secundum applicando. Ac subinde si illa excitatio sit ad cogitationem congruam in præscientia Dei, esse quidem poterit peculiare beneficium, et fortasse etiam propria gratia ordinis naturalis, quando ille modus excitationis non provenit ex generali ordine causarum universi, nec est debitus tali personæ, imo neque toti naturæ : et poterit etiam illa gratia esse necessaria ad aliquem actum, et in aliqua opportunitate, non tamen per se, et ad singulos actus, de quo alias.

6. At vero in Angelo longe aliter se res habet : nam imprimis Angelus non excitatur ab objectis, nisi tantum per locutiones aliorum Angelorum, quod ad præsens non refert, ut patebit. Et consequenter non excitatur ordinarie per impressionem speciei intelligibilis, sed immediate movetur ad actum secundum, seu ad usum talis, vel talis speciei. Dico, *ordinarie*, quia in locutione excitantur per impressionem speciei : tunc autem naturaliter etiam excitantur ad intuitionem ipsius speciei, non tamen ad proprium, et directum usum ejus, id est, ad cogitationem de re, quæ per speciem repræsentatur, et de qua est locutio, ut supra declaratum est. Postquam vero Angelus habet species intelligibiles (sive omnes illas habeat ab auctore naturæ immediate, sive aliquas etiam habeat per locutionem), non applicatur naturaliter ab eodem auctore naturæ, nisi ad se, suasque potentias, et species contemplandas, ut supra declaravi. Hæc autem cogitatio de se, nec congrua, nec incongrua dici potest, in ordine ad opera liberæ voluntatis, quæ Angelus circa alia objecta extra seipsum operari potest. Quia ex vi illius naturalis contemplationis sui, solum potest, aut se vel Deum naturali amore diligere, aut ad considerandas res alias intellectum applicare, et ad utrumque est illa cogitatio de se congrua, nec ex parte Dei poterat naturaliter magis, vel minus congrua tribui, quia est cogitatio naturalis, et ab intrinseco determinata, unde semper est eadem. Et fortasse ex vi illius tantum nihil potest Angelus immediate velle, quod inordinatum sit : quia ex

quadam naturali determinatione, saltem quoad specificationem actus, operatur. Tamen licet daremus cum illa sola naturali cogitatione posse bene, vel male velle, nihilominus hæc diversitas nullo modo ex cogitatione, sed ex mora libertate voluntatis oriretur. Et ideo licet unus cum illa sola naturali cogitatione bonam volitionem, et alius malam haberet, non posset hæc differentia esse ex peculiari gratia cogitationis congruæ. Quia licet Deus præviderit in uno futuram fuisse congruam illam cogitationem, et non in alio : nihilominus servato naturæ ordine, non potuit cogitationes illas immutare, nec aliam unicuique dare, nisi quam dedit, quia ambæ erant illis connaturales. Ergo dare hanc cogitationem alicui, qua ipse pro sua libertate naturali bene usus est, non fuit peculiaris gratia, vel peculiare beneficium, quod non esset necessario cum beneficio creationis conjunctum.

7. *Extenditur superior doctrina, ex qua argumenti n. 4, positi responsio intelligitur.* — Idemque dicendum est de cæteris cogitationibus præter illam naturalem. Nam illæ, stando præcise in ordine naturæ, jam non sunt primæ simpliciter, sed secundæ respectu illius primæ cognitionis sui naturalis. Deinde, quæcumque sit prima post illam naturalem, jam non est tantum a Deo, ut auctore, vel provisore naturæ, sed est ex libera voluntate propria applicantis intellectum ad hujus, vel illius speciei usum; ergo licet in uno sit congrua, et in altero non sit, non potest illa differentia tribui peculiari providentiæ omnino prævenienti auctoris naturæ, sed tantum concomitanti cum præscientia ; quia cogitatio illa, neque a solo Deo immediate, nec ab aliquo ordine extrinsecarum causarum excitatur, sed a voluntate libera ipsius Angeli, quæ voluntas solam naturalem cognitionem sui supponit, et ita non supponit specialem gratiam, et congruitas cogitationis in reipsa pendet ex subsequente libero consensu voluntatis, quem sine alia gratia per eamdem cogitationem præstare potest. Et quamvis ipse Angelus non præparet sibi illam cogitationem congruam ut congruam, quia hoc præscire non potest : Deus autem præsciat illam futuram esse congruam : nihilominus non propterea est illa cogitatio peculiaris gratia, quia non provenit ex peculiari præparatione Dei solius, sed ex cooperatione cum libera voluntate suum intellectum applicante, et illi etiam consentiente, quam cooperationem Deus, servato ordine naturæ, negare non poterat. Nulla ergo vera ratio gratiæ in tali cogitatione invenitur. Unde cum nulla alia gratia necessaria sit, ut Angelus bene moraliter operetur, et evitet peccata omnia legi naturæ contraria, recte concluditur, nullam propriam gratiam esse illi necessariam, ut naturalem finem consequi valeat.

8. *Secunda assertio.* — *Angelis gratia fuit necessaria ad supernaturalem finem consequendum.* — Dico secundo, Angelis prout de facto ad supernaturalem beatitudinem creati sunt, gratia, et supernaturalia dona, et auxilia ad illam consequendam, necessaria fuerunt. Hanc assertionem omnino certam censeo. Nam in illa videntur omnes theologi convenire cum D. Thoma, dicta quæst 62, art. 2, quos sequitur Ruardus, art. 8, non longe a principio. Probaturque ex Patribus. Nam in hoc sensu dixit Basilius, lib. de Spiritu sancto, cap. 16. *Sanctificatio non est absque Spiritu, nec enim cælorum virtutes suapte natura sanctæ sunt. Nam si id esset, nulla ratione differrent ab Spiritu sancto, sed juxta portionem, qua se invicem superant, ab Spiritu habent sanctificationis mensuram.* Et infra, *sanctificatio, quæ est extra substantiam illorum* (scilicet Angelorum) *perfectionem illis adjungit per communicationem Spiritus.* Et infra : *Quomodo* (inquit) *dicent Angeli, Gloria in excelsis Deo, nisi a Spiritu accepta potestate. Nemo siquidem dicere potest Dominum Jesum nisi in Spiritu sancto.* Unde colligere licet, quæ de necessitate gratiæ in nobis Paulus docet, de Angelis etiam a Basilio intelligi. Similia habet in id Psal. 32 : *Verbo Domini cæli firmati sunt,* quæ in sequentibus referemus. Similem sententiam habet Didymus, lib. 1, de Spiritu sancto, parum ab initio, dicens : *Spiritus sanctus non solum, sejunctis a se hominibus, sed et singulis quibusque Angelis, Principatibus, Thronis, Dominationibus inhabitator assistit : et ut homines sanctificans, alterius, quam sint homines, est naturæ : sic et alias creaturas sanctificans, alius ab earum est substantia. Quoniam omnis creatura non ex sua substantia, sed ex communicatione alterius sanctitatis sancta perficitur.* Et simile habet Cyrillus Hierosolymitanus, Catechesi 16, Illumin., circa finem.

9. Itemque hos Patres imitatus Damascenus, libro 2, cap. 3, ait : *Per verbum Angeli omnes creati sunt, ac per sancti Spiritus sanctificationem, omnes perfectionis numeros acceperunt : ita tamen ut pro sua quisque dignitate, et classe luminis gratiæ participes sint.* Et infra, *sanctitatem porro aliunde, quam a sua natura, nimirum Spiritu sancto habent.* Infraque ait,

quod sancti Angeli peccare non possint, *non naturæ, sed gratiæ tribuendum esse.* Sic etiam Ambrosius, in Psalm. 118, Octonario 8, circa verba illa : *Miserere mei secundum verbum tuum,* in fine ait, *Aliter indiget justitia Dei Angelus, aliter homo, aliter eget misericordia Dei Archangelus, aliter homo. Angelica enim natura eget misericordia Dei ne possit errare, et aversa a se Dei gratia, labatur in vitium,* et infra circa alia verba, *Misericordia Domini plena est terra. Illa,* inquit, *quæ cœlestium, vel potestatum, vel ministeriorum sunt, licet auxilio Domini fulciantur, tamen non tanta indigent misericordia, sicut ea quæ inferiora sunt, atque terrena.* Præterea hanc veritatem tradit Augustinus, lib. 12, de Civit., c. 9, ubi etiam gratiam excitantem, et operantem dicit fuisse sanctis Angelis necessariam, ut Deo amore casto inhærerent; ideoque de illis etiam intelligendum esse ait illud Pauli ad Rom. 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis.* Eamdem doctrinam de necessitate gratiæ in Angelis inculcat in libr. de Correptione, et Grat., cap 11 et 12, et aliis in locis, quæ in cap. 2 et 3, afferemus.

10. Fulgentius etiam de Fide ad Petr., c. 3, de sanctis Angelis dicit veram Dei dilectionem, et perseverantiam in illa gratis, et ex divina inspiratione, ac dono non minus, quam hominem accepisse. Et libr. 2, ad Trasimund., c. 2 et 3, ait, eamdem gratiam operari in homine, ut resurgat, quæ in Angelo, ne caderet, operata est. Eamdemque utrique necessariam fuisse confirmat. Idem Isidorus, libr. 1, Sentent., seu de summo Bono, cap. 10. *Natura Angelorum mutabilis, sed facit eos incorruptos charitas sempiterna : gratia dicimus, non natura esse incommutabiles Angelos.* Et Beda in Psal. 32, sic ait, *Cœli firmati sunt verbo Domini, id quod cœlestis exercitus Cherubin, ac Seraphin prævaricante diabolo persisterunt : non ex se, sed ex Domino Patre, et Verbo ejus habuerunt. Et non pars virtutis, sed omnis virtus eorum est ab spiritu oris ejus.* Anselmus, etiam lib. de Casu diaboli, statim a principio, docet, illud Pauli 1, Corint. 4: *Quid habes quod non accepisti,* non de solis hominibus, sed etiam de Angelis accipiendum esse. Unde infert in cap. 2, sanctos Angelos ideo perseverasse, quia perseverantiam acceperunt, et ideo accepisse, quia Deus dedit. Et simili modo Bernardus, serm. 22, in Cant., Angelos dicit suo modo fuisse redemptos, id est, propter Christum salvatos, quatenus per gratiam, perseverantiam acceperunt.

11. *Ratione etiam probatur assertio.* — Est ergo veritas hæc communi consensu Patrum firmata, qui proinde testimonia Scripturarum, quæ necessitatem Gratiæ in hominibus comprobant, de Angelis intelligenda esse dicunt, unde concluditur, dogma hoc orthodoxum, et certum esse. Ratio autem ejus sumenda est, ut D. Thomas, d. art. 2, docuit, ex fine ac beatitudine supernaturali, ad quam Angeli creati sunt, ut jam probavi. Nam media esse debent fini proportionata : media autem ad beatitudinem consequendam sunt actus liberi, et morales, sicut in hominibus, ita et in Angelis, de quibus etiam infra ostendemus, suis meritis beatitudinem meruisse, vel perdidisse, sicut homines. Ergo sicut beatitudo illa supernaturalis est, ita etiam actus per quos Angeli eam consecuturi erant, supernaturales fuerunt. Ergo propter illos gratia propria, id est, supernaturalis ordinis, fuit illis necessaria. Sequebatur autem statim inquirendum, quænam fuerit hæc gratia, et quotuplex. Est enim hæc gratia actualis, et habitualis, et actualis varios actus, et auxilia excitantia, et adjuvantia, sufficientia, et efficacia: habitualis vero sanctificantem, et virtutes, ac dona per se infusa includit, de quibus posset sigillatim inquiri. Sed, quia hæc (ut dixi) communia sunt hominibus, et Angelis, et fere eamdem rationem, vel absolutæ necessitatis, vel utilitatis, aut convenientiæ in utrisque habent : ideo a longiore disputatione abstinentes dicimus, sicut hominibus, ita et Angelis, omnia illa gratiæ dona, et subsidia fuisse Angelis necessaria, inchoata quidem in via, in habitudine autem consummata. Nam supposita generali convenientia Angelorum, et hominum, in supernaturali fine, et mediis, cætera cum proportione sequuntur. Hæc vero de Angelis in particulari magis in sequentibus declarabuntur, et si quid est speciale, aut diversum in ipsismet Angelis, quam sit in hominibus, adnotabitur.

CAPUT II.

UTRUM ANGELI FUERINT CREATI IN STATU GLORIÆ, ITA UT IN PRIMO INSTANTI CREATIONIS BEATI FUERINT, PERFECTA ET CONSUMMATA SUPERNATURALI BEATITUDINE.

1. *Beatitudo duplex : una viæ, altera termini et de qua.*—De beatudine naturali jam diximus, et juxta methodum, quam servamus, ad hunc locum non pertinet. Beatitudo autem supernaturalis duplex distingui solet: una viæ, altera

Patriæ, seu termini, una inchoata, alia consummata. Verumtamen prior beatitudo viæ non transcendit cognitionem Dei, per fidem, juxta verba Christi Domini Joan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum*, etc., quæ juxta unum sensum de hac beatitudine intelliguntur. Necessarium autem est, quod talis cognitio cum dilectione charitatis conjuncta sit, ut nomen beatitudinis mereatur. Et ita hæc beatitudo non transcendit statum gratiæ viatoris, sed ad summum requirit in illo gradu peculiarem aliquam perfectionem, vel in perfecta operatione gratiæ, et charitatis, vel in innocentia, pace, et tranquillitate animi, aut alia simili. Et quia de statu gratiæ Angelorum in via postea dicendum est, ideo etiam de hac imperfecta beatitudine non tractamus in hoc capite, sed solum advertimus verbi ambiguitatem, quia ad intelligendas Patrum sententias, erit interdum necessarium. Agimus ergo de beatitudine ultima, et in termino consummata. Et supponimus ut clarum ex dictis, Angelos a primo instanti fuisse propter illam creatos, et ad illam ordinatos, inquirimusque an etiam possessionem ejus ab initio creationis acceperint. Et quia illa beatitudo in visione Dei consistit, simul dicendum est, an statim in sua creatione Angeli Deum viderint.

2. *Arguitur primo pro parte affirmante ex quibusdam locis Augustini.* — Ratio dubitandi in hoc puncto præcipue sumitur ex nonnullis Augustini locis, in quibus insinuat, Angelos in primo instanti creationis vidisse Deum. Primo enim ubicumque agit de cognitione matutina Angelorum, hoc indicare videtur. Nam per cognitionem matutinam intelligit cognitionem rerum in Deo clare viso : ut patet ex 4, Genes., ad litteram, cap. 24, et in tract. seq., lib. 1, cap. 11, latius id ostendemus. Et tamen alibi docet, Angelos sanctos a principio suæ creationis cognitionem rerum matutinam habuisse. Nam in eodem loco citato dicit prius habuisse cognitionem rerum matutinam, quam vespertinam : vespertinam autem, quæ est scientia rerum in proprio genere, seu naturalem, habuerunt a principio; ergo, et visionem Dei simul duratione, et prius saltem natura habuerunt ex mente Augustini.

3. Secundo sunt alia loca, in quibus docet, Angelos sanctos a principio fuisse beatos, et ne possit exponi de beatitudine imperfecta, aliquando addit fuisse beatos illa beatitudine, quam nos speramus, ut patet ex lib. 4 Genes., ad litteram, cap. 24, ubi loquitur de visione Dei, in qua nos post resurrectionem Angelis coæquabimur : et de eadem loquitur lib. 11, cap. 26. Alibi vero ita illam felicitatem exponit, ut non nisi de perfecta intelligi possit. Et libr. 12 Confessionum, cap. 9, exponit verba illa, *In principio creavit Deus cœlum* : de cœlo intellectuali, id est, angelica natura, quam dicit *esse factam participem æternitatis, et inhærentem Deo, ex quo facta est, et ex dulcedine felicissimæ contemplationis supra omnem mutabilitatem, et volubilem vicissitudinem temporum fuisse*. Quæ non nisi de perfecta beatitudine dici possunt. Et libro de Ecclesiasticis dogmatibus, cap. 59, expresse dicit, Angelos sanctos *in ea, in qua creati sunt, beatitudine perseverare*.

4. *Arguitur ex aliis. — Ultimo additur ratio.* — Tertio videtur interdum expresse docere, Angelos sanctos nunquam fuisse viatores, ac proinde semper fuisse beatos. Ait enim lib. 11, de Civitate, cap. 9, *partem sanctorum Angelorum, eo beatiorem esse, quod nunquam est peregrinata a Domino* : peregrinari autem a Domino, idem est, quod per fidem ambulare, juxta illud 2, Corint. 5. *Dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino, per fidem enim ambulamus* : viatores autem illi sunt, qui per fidem ambulant; ergo si Angeli sancti nunquam fuerunt peregrinati a Domino, semper fuerunt beati ultima beatitudine, et extra viam. Et confirmatur, nam de eisdem sentit Augustinus semper fuisse certos de sua salute, et inamissibili beatitudine, ut patet ex dicto lib. 11, Gen. ad lit., cap. 26, et lib. 11, de Civit., cap. 11, illa autem certitudo, et inamissibilitas propria est perfectæ beatitudinis. Tandem addi potest ratio, quia Angeli non indigent successione, ut beatitudinem mereantur, illamque consequantur : ergo sancti Angeli in primo instanti potuerunt beatitudinem mereri, et illam ut præmium recipere ; ergo verisimilius est ita fuisse a principio perfectos, cum hoc sit magis consentaneum, et eorum naturæ, et perfectioni operum Dei.

5. *Assertio negativa bipartita. — Probatur prima pars.* — Duo nihilominus breviter dicenda sunt : unum est, non omnes Angelos fuisse creatos in statu supernaturalis beatitudinis. Aliud est, nullos Angelos fuisse ab instanti creationis perfecte beatos. Prior pars ponitur propter Angelos malos, de quibus pars illa certissima est. Quia beatus peccare non potest : sed Angeli mali peccaverunt postquam creati sunt, ut est de Fide certum, et infra ostendemus : ergo non fuerunt beati a principio creationis. Majorem supponimus : tum quia

visio Dei clara ita necessario conjungit voluntatem Deo, ut reddat illam impeccabilem: tum etiam, quia de ratione beatitudinis est rectitudo voluntatis, ut in materia de visione beatifica, et de beatitudine ex professo ostenditur. Tum etiam, quia quamdiu est, satiat appetitum, et ideo si Angelus illam haberet, non appeteret aliquid majus, neque peccaret.

6. Responderi potest, argumentum evidenter convincere, istos Angelos aliquando in via non vidisse Deum, in ea, scilicet, mora, in qua peccarunt, nihilominus tamen potuisse creari videntes Deum, ut crearentur in statu summe perfecto ad ostensionem divinæ virtutis, et liberalitatis, et ut ipsi statim experirentur ad quod bonum creabantur, non recepisse autem illam visionem permanentem, sed transeuntem statim post illud primum instans, ut daretur locus merito, et pleno usui libertatis. Sed imprimis hinc etiam concluditur, Angelos istos non fuisse simpliciter beatos in principio suæ creationis, nec in via, ut docet Augustinus 11, de Civitate, cap. 3. Et patet, quia de ratione beatitudinis est inamissibilitas, et tunc non habuissent illam visionem inamissibilem. Sicut de Paulo dicunt, qui eum in via Deum aliquando vidisse putant. Deinde improbabile est malos Angelos interdum vidisse Deum clare, et prout in se est illo modo: tum quia est contra eumdem Augustinum, l. 11, Genes. ad litt., capit. 23, et libr. 11, de Civitat., c. 11, dicentem, dæmonem nunquam gustasse beatæ vitæ gaudium. Tum, quia Deus vel nulli concessit tale privilegium, vel non nisi rarissime, et personis selectissimis, et sanctissimis, atque ad æternam salutem prædestinatis, et propter magnum Ecclesiæ bonum, nihil autem horum in malis Angelis invenitur. Tum etiam, quia ille modus videndi Deum miraculosus est, et præter naturam illius visionis, quæ ex natura sua perpetua est: affirmare autem tale miraculum, vel extraordinarium beneficium, sine fundamento rationis, vel auctoritatis vanum, et profecto temerarium est. Hic autem nulla est ratio, quæ id persuadeat, quæ est enim illius operis necessitas? Nec ullus Patrum dixit, malos Angelos aliquando vidisse Deum.

7. *Explicantur loca Augustini supra adducta quantum interest ad hanc primam partem affert.* — Nec difficultates ex Augustino propositæ de malis Angelis procedunt. Nam licet aliquando dicat, illos in initio aliquam beatitudinem habuisse, ut libr. de Corrept. et Gratia, cap. 10, semper loquitur de beatitudine imperfecta, et viæ, ; ut ibidem satis explicat, dicens, *non habuisse summæ beatitudinis plenitudinem, neque stabilitatem, ut cadere non possent,* sed per meritum illam consequi debuisse; ideoque sicut nec sui casus, ita nec perseverantiæ fuisse præscios. Et similia habet libr. 11, Genes. ad litt., cap. 18 et 26, et l. 11, de Civitat., cap. 13, ubi cap. 11, idem evidenter declarat, et cap. 12, ait primum hominem in statu innocentiæ fuisse beatum: et addit, *Non imprudenter beatos vocamus, quos videmus juste, ac pie cum spe futuræ immortalitatis hanc vitam dicere sine crimine.* Sic etiam in libr. de Eccles. dogmat., cap. 64, dicit: *Angeli creati sunt, ut si vellent, in beatitudinis luce persisterent,* statim vero addit: *si autem vellent, etiam labi potuissent.* Cum ergo utitur verbo *persisterent,* non significat in eadem beatitudine, quam habebant, fuisse permansuros, sed etiam perfectionem, et plenitudinem ejus fuisse adepturos, si vellent. Hic vero objici possent loca Isaiæ 14, et Ezechielis 28. Sed hæc in capite sequenti, et latius in libro septimo, tractanda sunt.

8. *Jam probatur secunda pars assertionis.— Unde probetur primo.* — Secunda pars supra proposita ad bonos Angelos pertinet, quia si illi perfecte beati, aut videntes Deum creati non sunt, profecto nulli Angeli in illo statu gloriæ creati sunt. De illis igitur etiam est inter scholasticos communiter recepta illa sententia. Ita docet D. Thomas, 1 part., quæst. 62, art. 2, et ibi omnes: et alii cum Magistro, in 2, dist. 4, et sequentibus, Alensis, 2 p., q. 25, memb. 1. Potestque probari imprimis hæc pars ex præcedenti, quia non est verisimile, Deum creasse Angelos quosdam cum visione ipsius, et non alios; ergo si non omnes in eo statu creavit, nullos creavit. Probatur antecedens, quia vel fecisset Deus disparitatem illam solo suo arbitrio, ut absolutus Dominus, qui potest gloriam suam dare cui voluerit, et cui libuerit non dare: et hoc licet de potentia absoluta fuerit possibile, de ordinaria lege, ac facto non est credibile. Quia lex illa Dei: *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit,* non solum pro hominibus, sed etiam pro Angelis lata est: tum quia ad perfectionem divinæ providentiæ ita expedit, quia opera ejus sunt, *misericordia et veritas:* tum etiam, quia in majorem sanctorum Angelorum redundat etiam honorem. Tum etiam, quia, teste Paulo, etiam Angeli judicandi sunt: judicium autem tam de præmio bonorum, quam de pœna malorum est futurum: vel illa disparitas facta est, at-

tenta inæqualitate aliqua ex parte ipsorum Angelorum, et hoc etiam dici non potest. Quia illa inæqualitas, vel erat naturæ, vel meriti. Prior nec fuisset sufficiens, quia gloria non datur propter perfectionem naturæ, nec de facto talis inventa est inter Angelos, ut mali omnes fuerint natura imperfectiores, ut infra videbimus. Posterior item inæqualitas in primo instanti non fuit, quia vel omnes, vel nulli Angeli meritum aliquod gloriæ in primo instanti habuerunt. Et præterea illamet ratio diversæ distributionis repugnat assertioni contrariæ, quia si Angelis data est beatitudo ex meritis, non potuit in primo instanti conferri, ut in sequenti ratione probabitur.

9. *Probatur secundo ratione.*—Secundo ergo probatur hæc pars ratione simul, et auctoritate Patrum Nam sancti Angeli aliquando fuerunt in via in statu merendi, et cum potestate, ac libertate peccandi; ergo quamdiu habuerunt hunc statum, non viderunt Deum; ergo neque in primo instanti habuerunt beatitudinem ultimam, nec viderunt Deum. Hæc ultima consequentia nota est ex dictis in priori puncto. Quia si in illo instanti vidissent Deum, semper, ac sine interruptione vidissent, ut ibi probatum est : nam quoad hoc eadem ratio est in omnibus Angelis. Quoniam necessitas permanendi in visione semel habita, ex natura illius visionis nascitur, et illam mutare miraculosum privilegium esset, quod sine fundamento fingere, sive in omnibus Angelis, sive in his potius quam in illis, vanum, et temerarium est. Si autem a primo instanti inclusive visionem habuissent, semper essent extra statum merendi, quia non habuissent fidem, neque aliquod principium meriti ex parte intellectus, et similiter essent extra statum, et possibilitatem peccandi : quia visio Dei intrinsece facit videntem impeccabilem; ut ex materia de Beatitudine suppono. Atque hæc ratio probat etiam primam consequentiam, quia p otesta srendi visionem, eamdemque merendi, formaliter ipsi visioni repugnat, quæ et fidem excludit, et ipsa intrinsece inamissibilis est.

10. *Suadetur ex Patribus.* — Superest ergo, ut primum antecedens probemus. Et primo ostenditur ex Patribus dicentibus Angelos prius habuisse libertatem adhærendi Deo, vel avertendi se ab illo : Sanctos vero libere adhærendo Deo, necessitatem in eo permanendi obtinuisse. Ita sumitur ex Gelasio papa, in disput. contra Pelagium, dicente : *Angelos ad profectum conditos promerendæ salutis æternæ, illa res indicat, quoniam si sic facti essent, ut ulterius nihil egerent, nulla pars eorum ullum posuisset defectum. Non enim in eis diversam naturam fuisse dicendum est.* Quod testimonium nostram primam rationem confirmat, supponitque, sicut Angeli non fuerunt diversæ naturæ, utique quoad gradum essendi : ita nec in diverso gratiæ statu fuisse creatos. Ideoque subjungit : *Unde ergo beati Angeli de perceptis grati piæ devotionis officio, et non seipsos, sed potius ipsum præferendo convenienter auctorem, ad ejus perpetuitatem proficere, provehique merentur* : *inde isti, qui reprobi sunt de perceptis ingrati, debitumque negantes retracti sunt.* Eamdem sententiam tradit Gregorius papa, hom. 7, in Ezech. *Natura angelica quando creata est liberum accepit, utrum vellet in humilitate persistere, et in Omnipotentis Dei conspectu permanere, an ad superbiam laberetur, et a beatitudine caderet : sed quia cadentibus aliis, sancti Angeli in sua beatitudine perstiterunt, hoc acceperunt in munere, ut jam cadere omnino non possent.* Ubi non est cur difficultatem ingerat verbum *perstiterunt in beatitudine* : quia non indicat illam prius habuisse consummatam, sed inchoatam, seu non in re, sed in spe, dicunturque in illa perstitisse, quia in illa consummati, et perfecti sunt, vel quia in illa beatitudine viæ, et amore Dei pro tota viæ duratione perseverarunt, sicut e contrario mali dicuntur a beatitudine cecidisse, quia illa, quam habere potuissent, perpetuo privati sunt. Similia habet lib. 5, Moral., cap. 27, alias 28, et lib. 25, cap. 4, et lib. 27, cap. 23, alias 25.

11. *Accedunt alii Patres.* — Secundo probatur ex aliis Patribus, præter Augustinum : Damascenus enim, lib. 2, cap. 3, sic de Angelis scribit : *Sunt quidem illi natura ita comparati, ut ad malum ægre moveri, non tamen omnino non moveri possint, nunc vero ea jam conditione, ut ne vix quidem moveri, atque inflecti queant. Quod tamen non eorum naturæ, sed gratiæ, eaque qua Deo unice bono adhærent, constantiæ tribuendum est.* Ubi ponderanda est illa particula, *nunc vero ea jam conditione*, etc. Significat enim, prius aliam habuisse conditionem naturæ suæ consentaneam, postea vero adhærendo Deo, ad feliciorem et stabiliorem statum pervenisse. Idemque indicarunt Gregorius Nazianzenus, orat. 38, de Christi nativ., et Gregorius Nyssenus, orat. 4, in orat. Dominic. Clarius vero Prosper, lib. 1, de Vita Contempl., cap. 3. *Voluntatis* (inquit) *sanctorum Angelorum fuit, quod malis sponte cadentibus, ipsi in sua dignitate manserunt : et divino justoque judicio actum est, ut quæ fuit cum Deo suo manendi vo-*

luntas, fieret permanendi voluntaria, felixque necessitas. Et ideo quia nec peccaverunt unquam, nec peccare jam possunt, illius contemplativæ vitæ semel facti participes, inexplebiliter auctorem beatitudinis suæ conspiciunt, ac merito suæ stabilitatis in æternum felices effecti, de sua permansione securi sunt. Nihil sane clarius, aut eloquentius dici poterat. Idem satis expresse habetur in lib. de Eccles. dogmat., c. 59 et 61. Et similia fere habet Fulgentius, lib. de Fide ad Petrum, cap. 3, et Isidorus, lib. 1, de summo Bono, cap. 10, et Anselmus, de Casu diaboli, cap. 6, 13, 14, 15 et 24. *Sicut malus Angelus,* ait, *redire non potest, quia sola mala voluntas abest, ita bonus abire non potest, quia sola bona voluntas permansit.* Idem sentit Rupertus, lib. de Timore Domini, cap. 7, ubi ait, omnes Angelos ita fuisse constitutos, ut in melius proficere haberent, et profecisse, qui bonam voluntatem habuerunt, et infra; *factum esse,* ait, *inter eos judicium, et quia cum peccare possent, peccare noluerunt,* in remunerationem accepisse ut jam peccare non possent.

12. *Probatur tertio ratione.* — Tertio probatur ex Augustino, libr. de Corrept. et Grat., cap. 10, dicente, *Deum sic ordinasse Angelorum, et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet, quid posset liberum arbitrium, deinde quid posset suæ gratiæ beneficium.* In quibus verbis non expendimus modo, quo sensu accipiendum sit illud experimentum liberi arbitrii, id enim inferius suo loco exponemus: sed ponderamus tantum, Augustinum in hoc facere æquales omnes Angelos, non solum inter se, sed etiam cum primo homine. Ac proinde sicut, ex sententia Augustini, homo et Angeli, qui ceciderunt, fuerunt sine visione Dei creati et suæ libertati ad utrumlibet relicti, ita et cæteros Angelos sanctos. Unde de illis subdit paulo post : *Per liberum arbitrium* (utique gratia adjutum) *in veritate steterunt, eamque de suo casu nunquam futuro, certissimam scire meruerunt.* Hanc ergo certitudinem prius non habuerunt, ac proinde beati plene non fuerunt, utique per speciem, seu visionem Dei: nam sancti Angeli hanc certitudinem suæ permansionis per speciem habent, ut statim adjungit. Unde addit de malis Angelis, fuisse quidem, prius quam caderent, aliquo modo beatos, sed non plene, quia de sua perseverantia certi non erant, quamvis neque casum præscirent. Et cap. 11, ait : Sicut mali Angeli per liberum arbitrium ceciderunt, et beatitudinem amiserunt, *ita sanctos Angelos per liberum arbitrium stetisse, et hujus mansionis debitam mercedem meruisse. Tantam scilicet plenitudinem beatitudinis, qua illis certissimum sit semper se in illa esse mansuros,* et similia fere habet l. 22, de Civit., cap. 1. Ubi de sanctis Angelis ait in summo bono perseverantibus, *de sua permansionem certitudine, tanquam suæ perseverantiæ præmium acceperunt.* Ratio a priori ex parte Dei, ob quam Angeli non fuerunt a principio beati, quæ ex sola Dei providentia, et fine ab ipsa intento sumenda est. Nam ex parte Angelorum, quod a principio hanc beatitudinem non habuerint, sufficiens ratio est, quod nec connaturalis illis est, nec eorum naturæ debita. Igitur non habuerunt illam, quia illis data non est. Non est autem data, tum ut eorum liberum arbitrium prius probaretur: tum ut illam promereri possent.

13. *Augustini testimoniis in n. 2, satisfit.* —Ad priora ergo Augustini testimonia in contrarium inducta, Scotus, et nonnulli alii theologi, varias scientias matutinas in Angelis distinxerunt, ut defendant, omnes Angelos tam malos, quam bonos, habuisse in sua creatione aliquam scientiam matutinam, quæ visio Dei clara non sit. Sed non credo habere hoc fundamentum in Augustino, neque ad mentem ejus esse. Et ideo dico, Augustinum nullibi docuisse Angelos habuisse matutinam cognitionem in primo instanti suæ creationis, seu simul ac creati sunt: sed tantum quod illam in primo die habuerint, post primam vespertinam cognitionem, imo etiam post relationem ejus in Deum, ut accipitur ex Augustino, lib. 11, de Civit., cap. 7 et 9. Et in sequenti tractatu, lib. 1, circa finem ejus fuse declarabimus.

14. *Alia testimonia in n. 3 explicantur.* — Ad testimonia secundo loco inducta, respondetur, Augustinum loqui generali modo de beatitudine supernaturali, quæ in cognitione, et amore charitatis Dei consistit, præsertim si adjungatur innocentia, et potestas, ac facilitas carendi omni malo, si quis velit. Et hanc beatitudinem ponit in primo homine, et in malis Angelis ante peccatum, et satis Angelis in sua creatione majorem non tribuit. Ut evidenter explicuit in dicto loco de Correptione, et Gratia, qui est posterior cæteris, magisque elaboratus, et ideo per illum cætera explicanda sunt. Quamvis in aliis nullus etiam sit locus, qui huic sensui repugnet. Nam ubi docet, Angelos habuisse a principio beatitudinem, quam nos speramus, non loquitur de primo instanti creationis, sed absolute de principio rerum, satisque de primo die creationis verificari potest. Cum vero dicit, fuisse Angelos

creatos adhærentes Deo, et participes æternitatis, et factos esse immutabiles, ex dulcissima Dei contemplatione : verum quidem est, sed cum debito ordine, et modo intelligendum. Nam creati sunt Angeli sancti, adhærentes Deo per amorem, ut aliis locis capitibus sequentibus citandis docet. Et ex tunc participes æternitatis, vel fuerunt, vel esse perfectius potuerunt, quia in illa dilectione potuerunt, et perpetuo manere, et in ea proficere : et ita profecerunt usque ad contemplationem visionis Dei, per quam æternitatis participes complete facti sunt. Non est autem necesse, quod in uno instanti hoc totum factum sit: neque id docet Augustinus, sed quia brevissima mora, et quasi continenter factum est, ideo per modum unius commemoratur. Et ita est etiam accipienda illa sententia Gennadii dicentis; Angelos perseverare in beatitudine, in qua creati sunt, quia fuit quasi una beatitudo per modum viæ, et termini, ad quem brevissime, et sine interruptione (ut sic dicam) perventum est : et ideo dicitur eadem, differens tanquam perfectum et imperfectum, sicut gratia, et charitas viæ est eadem.

15. *Ad alia Augustini loca in num. 4.*—Ad tertium ex lib. 11, de Civit., cap. 9, ubi ait Augustinus, sanctos Angelos nunquam esse peregrinatos a Domino, Ludovicus Vives ibi concedit sanctos Angelos semper vidisse Deum, sed longe verius est, ut optime respondent Vasquez, sensum Augustini esse, nunquam fuisse peregrinatos, id est, elongatos a Deo, seu extra ejus amicitiam, et familiaritatem extitisse. Neque necesse est, ut verbum *peregrinandi* eodem modo ab Augustino acceptum sit, quo illo usus est Paulus, quia uterque usus metaphoricus est, et potest variis modis accipi. Nam et filius Prodigus peregre profectus a patre dicitur Matth. et Luc. 15, quando ab illo peccando recessit. Et ipse Augustinus, c. 11, videtur exponere, dùm ait, sanctos Angelos nunquam fuisse tenebras, sed simul, ut facti sunt, *lucem fuisse factos. Illuminati,* inquit, *ut sapienter beateque viverent.* Sed qualis illuminatio fuerit, statim declarat, dicens : *Ab hac illuminatione aversi quidam Angeli.* Fuit ergo illa illuminatio communis omnibus Angelis, et talis, ut multi ab illa averti potuerint: non erat ergo visio beata. Et de aversis addit : *Non obtinuerunt excellentiam sapientis, beatæque vitæ*; ergo hanc etiam alii nondum acceperant. Et ita in fine capitis, et in 12, explicat beatitudinem, in qua omnes Angeli creati sunt modo supra declarato. Ad confirmationem respondeo, nunquam Augustinum definite affirmasse, sanctos Angelos a principio de sua perseverantia fuisse præscios, et securos, sed ad summum in libris de Civitate, et super Genesim, quæstionem illam sæpius ventilasse, et dubium se ostendisse. Tamen in lib. de Correp. et Grat., plane docuisse, non habuisse sanctos Angelos certitudinem præscientiæ de sua perseverantia, nisi tantum spei : et in aliis locis in hoc etiam magis inclinat, docens, omnes Angelos tam bonos, quam malos fuisse æquales in principio in modo beatitudinis imperfectæ, et in hac certitudine lapsus, vel perseverantiæ suæ, ut videri potest in eisdem locis, et lib. 12, de Civit., cap. 9.

16. *Dissolvitur ultima ratio ibidem addita.* — Tandem ad ultimam rationem negandum est antecedens, nam etiam in Angelis necessaria est aliqua successio inter meritum, et præmium beatitudinis, ut in sequentibus ostendemus. Præterquam quod etiam incertum est, an in primo instanti Angeli potuerunt mereri, vel an sufficienter illam meruerint, quæ omnia in sequentibus tractanda sunt.

CAPUT III.

UTRUM OMNES ANGELI FUERINT ALIQUANDO IN VIA, IN STATU GRATIÆ, ET SANCTITATIS.

1. *Angeli omnes aliquando sine peccato fuerunt. — Imo omnes prædestinati fuerunt in via sancti.* —In hoc puncto supponimus imprimis, omnes Angelos in via fuisse aliquando innocentes, et sine peccato, nam de sanctis Angelis id certum est, et de malis in lib. 7, id ostendemus, et ex dicendis in hoc capite constabit. Et a fortiori potest conjectura ostendi: nam si Deus creavit naturam humanam innocentem, prius quam peccaret, multo certe magis totam angelicam. Deinde suppono, omnes cœlestes Angelos, qui in termino vitam æternam consecuti sunt, fuisse in via aliquando sanctos, et consequenter habuisse illam Spiritus sancti gratiam, per quam formaliter sanctificatio fit. Hoc necessaria illatione concluditur ex duobus principiis in duobus præcedentibus capitibus positis. Unum est, Angelos sanctos per merita sua ad illum gloriæ statum pervenisse. Hoc enim aperte docent Patres superiori capite allegati, idemque sonant Scripturæ, et inferius ex professo tractandum est. Aliud principium est, neminem posse gloriam simpliciter mereri, id est, de condigno, nisi sit per gratiam sanctificatus. Nam hoc principium de hominibus

certum est, diximus autem, eamdem necessitatem gratiæ esse in Angelis ad ea præcipue, quæ per se ad supernaturalem ordinem pertinent, et quasi ex natura rei in tali ordine postulantur : hujusmodi enim est necessitas gratiæ ad gloriam promerendam.

2. *Pars affirmans quæstionis non liquet ex Scriptura.* — Tota ergo difficultas superest de Angelis malis, quia quod illi fuerint aliquando in gratia, nec possumus ex Scriptura sufficienter colligere, nec ratione convincere efficaci. Prior pars ostenditur, quia quatuor præcipue testimoniis id probari solet. Primum est illud Isaiæ 14 : *Quomodo cecidisti de cœlo Lucifer, qui mane oriebaris?* usque ad illud, *similis ero Altissimo.* At hic locus non cogit : tum quia probabilius forte est, in illo non esse ad litteram sermonem de Angelo, sed de Rege Babylonico Nabuchodonosor. Tum etiam, quia de Angelo etiam intellecta verba illa, non indicant statum gratiæ, sed creationem Angeli in cœlo, qui Lucifer dici potuit, propter naturæ excellentiam, et mane ortus, vel propter eamdem rationem, vel quia in initio, et quodammodo ante omnia fortasse in dignitate naturæ creatus est. Secundum testimonium est Ezechiel. 28 : *Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia, et decore, in deliciis paradisi fuisti,* etc. Et infra : *Tu Cherub extentus, et protegens, et posui te in monte sancto meo, in medio lapidum ignitorum ambulasti. Perfectus in viis tuis a die conditionis tuæ.* Hæc autem verba etiam de Angelo intellecta, metaphorica sunt, et de naturali excellentia explicari possunt : ut ea exponit Altissiodorensis, lib. 2, sum. tract. 1, c. 1, et præterea non cogunt, quia in illo capite de quodam Rege Tyri ad litteram loquitur propheta, ut constat ex initio capitis, et discursu ejus, et communi expositione.

3. *Alia loca expenduntur.* — Tertium testimonium est illud, Joannis 8, ubi Dominus de diabolo dicit, *ille in veritate non stetit.* Nam verbum *stetit,* indicat in veritate fuisse, non tamen in ea permansisse : esse autem in veritate, idem est, quod esse in justitia, et sanctitate. Hoc vero testimonium, licet volenti illud acceptare probabile sit, non tamen cogit ; tum quia verbum, *in veritate,* de virtute speciali veracitatis, cui mendacium obstat, sufficienter exponitur : imo videtur hic sensus maxime litteralis. Nam statim Christus adjungit : *Quia non est veritas in eo, cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia mendax est,* etc. At mendacium veracitati opponitur ; ergo de hac veritate Christus fuerat locutus. Veracitas autem virtus est moralis, et naturalis ; ergo ut aliquando diabolus fuerit in veritate, satis est quod naturalem rectitudinem, et veritatem habuerit aliquando, etiamsi gratiam sanctificantem nunquam habuerit. Tum etiam, quia nec verbum, *stetit,* cogit, ut dicamus aliquando fuisse veracem, rectum, aut innocentem : quia verbum, *stetit,* non semper dicit relationem ad præteritum statum, sicut verbum perseverandi : sed interdum significat idem quod *fuit,* ut Psalm. 1. *In via peccatorum non stetit,* vel opponitur casui, ita ut idem sit stare, quod non cadere juxta illud ad Rom. 14. *Domino suo stat, aut cadit.* Quartum testimonium est Judæ Apostoli in sua Epistola : *Angelos, qui non servaverant suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium.* Sed hoc minus quam cætera urget, quia nec nomen, *principatus,* nec nomen, *domicilii,* statum gratiæ proprie significat, nec ratio ulla nos obligat, ut ita metaphoram interpretemur. Quia dici potest Angelus malus non servasse suum principatum, quia majorem excellentiam appetiit, quam suæ dignitati naturali, quæ nomine *principatus,* significatur, deberetur, aut esset proportionata, et hoc modo deseruit suum domicilium, quia dixit : *In cœlum conscendam, supra astra Dei exaltabo solium meum,* quæ omnia sine statu gratiæ facere, et dicere potuit.

4. *Nec item efficaciter ratione probatur.* — Altera pars de ratione probatur : quia imprimis nulla est ratio convincens, Luciferum fuisse sine peccato aliquando, quia cum semper fuerit liber, semper potuit peccare, unde per rationem sciri non potest, non semper peccasse : præsertim cum 1, Joann. 3, dicatur, *diabolus ab initio peccat.* Secundo quia licet supponamus aliquando, id est, in primo instanti suæ creationis fuisse innocentem, et sine peccato, non sequitur tunc fuisse in gratia, quia potuit esse in sola rectitudine naturali, ut multi volunt. In secundo autem instanti peccare potuit, imo peccavit, ut videbimus ; ergo tunc etiam non habuit gratiam. At via ejus non amplius duravit, ut etiam videbimus, in libro septimo, ergo non potest ratione constare, quod aliquando in via gratiam habuerit. Nec ex sanctis Angelis sumitur efficax argumentum : tum quia Angeli mali non indiguerunt gratia, ut mali fierent, et demererentur, sicut boni indiguerunt illa ad merendum. Tum præcipue, quia potuit gratia offerri omnibus in secundo instanti, ut eam sua libera dispositione, et acceptatione inciperent, et quidam illam libere acceptare, alii repudiare potuerunt, et ita servata æqua-

litate ex parte Dei, potuerunt Angeli mali ex parte sua obicem gratiæ ponere, et ideo nunquam illam habere : unde ergo constare potest, illam aliquando habuisse. Et huic conjecturæ consonat, quod Augustinus ait, de Correp. et Grat., c. 1 : *Sic ordinasse Deum Angelorum, et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet, quid posset eorum arbitrium : deinde quid posset suæ gratiæ beneficium.* Nam ibi loquitur de statu viæ, et de illo tempore, in quo tam Angelus, quam homo plenam potestatem eligendi habuit. Ergo in illo recte intelliguntur Angeli suo arbitrio relicti, ut Dei gratiam acciperent, vel respuerent : et ideo in sanctis apparuisse gratiæ beneficium ; in malis vero perpetuam ejus carentiam, et creati arbitrii mutabilitatem.

5. *Confirmatur idem auctoritatibus.* — Et confirmari potest ex Joanne papa, in epist., ad Isaac Syracusa, ubi de dæmone ait : *Dolet satis, et erubescit, charitatem, quam in cœlo nequivit habere, homines constantes ex lutea materia tenere in terra,* et habetur 16, quæst. 2, cap. 1. Ergo sentit non fuisse justum, quamdiu in cœlo fuit. Item Gregorius, lib. 32, Moral., cap, 18, alias 25, tractans locum Ezechielis 28, *Tu signaculum*, etc. Illudque de Lucifero intelligens, quem putat esse in natura cæteris omnibus perfectiorem, omnia illa priora verba de perfectione naturali interpretatur. Postea vero addens illa capit. 23 : *Aurum decoris tui, et foramina tua in die, qua creatus es, præparata sunt ;* per aurum, sapientiam intelligit : per foramina, vero capacitatem charitatis. *Quia si repleri voluisset stantibus Angelis, tanquam positis in regis ornamento lapidibus potuisset inhærere.* Unde concludit : *Habuit ergo foramina, sed per superbiæ vitium, charitatis auro non sunt repleta.* Et ita intellexit, et sequitur Gregorium Rupertus, libr. 1, in Gen. cap. 16, et Magister id tenet, in 2, dist. 5, Altissiodorensis, lib. 2, Sum. tract. 1, et tract. 2, in principio, et alii citandi, in capite sequenti.

6. *Conclusio tamen affirmans astruit qua omnes Angeli etiam mali in via gratiam habuerunt.*—Nihilominus dicendum est, omnes Angelos, etiam malos, aliquando in via sanctos in gratia, ac amicitia Dei fuisse. Ita docet divus Thomas, d. q. 62, art. 3, ubi aliquid amplius affirmat, nimirum etiam in primo instanti creationis sanctos fuisse. Unde omnes, qui hoc sequuntur, hanc assertionem supponunt : illos autem in capite sequenti, in quo punctum illud tractabimus, referemus, et specialiter hoc docuit Gersonius, 4 p., in principio, in sermone de Angelis. Probatur autem primo ex citatis locis Scripturæ, quæ licet non sint ita efficacia, ut certam hujus veritatis fidem faciant : aliqua eorum sunt valde probabilia, præsertim adjunctis testimoniis Patrum. Omisso ergo primo, quia licet revera sensus ille de Lucifero quoad casum ejus intelligatur, ut infra suo loco dicemus, nihilominus cætera verba ad statum gratiæ probandum parum energiæ habent. Quanquam ponderari potest, interrogationem illam : *Quomodo cecidisti de cœlo Lucifer ?* emphasim habere, et significare casum, a quadam eminenti dignitate, et excellentia, et non tantum a corporeo cœlo.

7. *Locus Ezech. 28, magis urget.*—Verumtamen verba Ezechielis multo efficaciora sunt. Nam esto sit ibi sermo ad litteram de Rege Tyri, nihil obstat, quin vel in alio sensu litterali, vel in sensu mystico a Spiritu sancto intento, etiam de Angelo intelligantur, ut multi Patres exponunt, quos in lib. 7, tractando de peccato Angelorum referemus. Quo supposito, verba sincere spectata partim sub metaphorica significatione, partim propria statum gratiæ in gradu excellenti virtutum omnium valde indicant. Nam imprimis in illo verbo, *Tu signaculum similitudinis*, sancti interpretantur, creatum fuisse Luciferum ad imaginem Dei cum magna excellentia, ut videri potest in Gregorio, hom. 34, in Evang., et Damasceno, in lib. 2, cap. 3, Isidoro, l. 1, de summo Bono, cap. 10, Tertulliano 2, contra Marc., cap. 10. Quia interpretatione supposita cætera verba propria, sapientiæ, decoris, et perfectionis in viis suis, non solent in Scriptura propter solam naturalem perfectionem, sed maxime propter supernaturalem commendari : et videntur ibi a Hieronymo exponi. Ac denique nomine *lapidum ignitorum* sancti Angeli significantur, qui non nisi per charitatem igniti dicuntur ; ergo cum Lucifer, seu Cherub dicitur in medio illorum positus, satis significatur, eodem igne accensum fuisse. Et ita hoc loco, ac præcedenti utitur Augustinus, lib. 11, de Civ., cap. 15.

8. Tertium item testimonium, ex verbis Christi Domini sumptum valde probabile mihi videtur, ut a verbo, *Stetit*, incipiamus, propria ejus significatio, et in sacra Scriptura maxime usitata est, ut stabilitatem, et permanentiam in aliqua re inchoata, vel in aliquo bono incepto significet, sicut Paulus ad Gal. 5, dicit : *State, et nolite iterum jugo servitutis contineri,* et Matt. 15 : *Quomodo stabit regnum ejus.* Optimeque confirmatur hic sensus ex verbis Job 4 : *Ecce qui serviunt ei non sunt stabiles, sed*

in Angelis suis reperit pravitatem. Dicit enim *non fuisse stabiles,* quia in gratia quam acceperant non perseverarunt, ut ibi D. Thomas, et alii Patres præsertim Græci exponunt. Et ita hæc duo loca docte ibi contulit inter se P. Pineda. Quocirca sicut ibi mali Angeli dicuntur instabiles, quia in gratia non perseverarunt, ita in verbis Christi, per veritatem, *in qua Diabolus non stetit,* optime innocentia, et sanctitas vitæ intelligitur. Sicut 4, Reg., cap. 20, dicit Ezechias : *Memento, quomodo ambulaverim coram te in veritate.* Et ita exponunt Patres communiter. Origenes, tract. 24, in Joannem, qui refert, Heracleontem dixisse de diabolo dicere Christum, non stetisse in veritate, quia nunquam in illa fuit, quasi natura sua malus, quod reprobat tanquam pertinens ad errorem Manichæi, et Priscilliani, eumque errorem putat illis verbis posse refelli. Imo Augustinus, l. 11, de Civit., cap. 13, 14 et 15, contra eos qui dicunt, diabolum a principio conditionis suæ fuisse malum, non natura, sed suo libero arbitrio, ait, licet non sentiant cum Manichæis : *Non satis attendere, non dixisse Dominum, a veritate alienus fuit, sed in veritate non stetit.* Et idem sentiunt ibi Chrysostomus, homil. 53, et Leo papa, Epist. 63, cap. 2 et 3, et serm. 10 Quadragesimæ, et in idem redit quod Augustinus, lib. 1, contra Adimantum Manichæum, cap. 5, indicat, nomine *veritatis,* veritatem legis significari, ait enim, Judæos imitatos esse diabolum, *quia in veritate legis non steterunt :* et quamvis graves doctores moderni *veritatem* illam, de propria veracitatis virtute interpretentur, cum Irenæo, lib. 15, cont. Hæreses., cap. 25, et negari non possit, quin expositio sit satis litteræ consentanea: nihilominus non excludit, sed virtute includit priorem, ut docte Maldonatus adnotavit, quia diabolus non dicitur, non stetisse in veritate, quia prius veritatem dixerit, a qua postea recessit, nihil enim tale de illo legitur, sed quia prius in virtute veritatis stetit, quando innocens fuit, et cum veritate alias etiam virtutes incorruptas habuit. Quod maxime de virtutibus infusis, et gratia intelligendum est, quia sine gratia nulla est apud Deum vera virtus.

9. *Locus etiam Judæ.* — Quartum denique testimonium ex Epistola Judæ, satis etiam probabile est : nam significat, prius dæmonem fuisse in domicilio cœlesti, ibique suum principatum habuisse, quem non servavit, ita etiam quem amisit : non amisit autem dignitatem naturæ, sed gratiæ : recte ergo principatus nomine excellentiam gratiæ, quo prius acceperat, et postea perdidit, intelligimus. Et ita etiam exposuit Theodoretus, l. 5, hæret. Fabul., c. de Diabol., ubi etiam statum, et lapsum Angelorum, cum statu et lapsu primi hominis comparat, et l. 3, de Provid., quæ est de Diis, et Angelis, dicit dæmones excidisse a dignitate, qua fuerant prius honestati. Quæ refert, et sequitur Anastasius Nicenus, in quæstionibus Scripturæ, q. 61, tom. 1, Biblioth. Et ita obiter est assertio a Patribus comprobata.

10. *Hieronymus accedit.* — Quibus adde Hieronymum Oseæ 3, circa illa verba : *Et diligunt vinacia uvarum,* addit, *quæ vina non habent, et pristinam gratiam perdiderunt, sicut dæmones, quia lapsi de propria dignitate aridi sunt.* Et Job 4, id : *In Angelis suis reperit pravitatem,* de Diabolo, exponit, *qui* ait, *quodammodo sanctus Angelus fuit, et in veritate non stetit, etc.* Gregorius etiam in dicto l. 32, Moral., cap. 18, satis hoc significavit, dicens : *Quid boni non habuit si signaculum Dei similitudinis fuit.* Idem fere expendit Isidorus supra, cap. 40, et inter alia dicit : *Prævaricatores Angelos, etiam sanctitate amissa, vivaces naturæ angelicæ sensus retinuisse.* Et Cyprianus, libr. de Zelo et Livor., in principio, ait, dæmonem aliquando fuisse Deo acceptum, et charum, et Petrus Cellensis, in Mystica expositione tabernac., lib. 1, in fine, ait diabolum peccando, *rupto fœdere societatis angelicæ, in altum se tendens, venas gratiæ in se rupisse.*

11. *Probatur secundo conclusio a simili.* — Et potest hoc confirmari a simili, nam homo priusquam peccaret, in statu gratiæ constitutus est, ut satis expresse tradit Concilium Tridentinum, sess. 5, in princip., de Peccato originali, et in seq. tract., l. 3, c. 17, late ostendemus ; ergo idem dicendum est de Angelis etiam malis, priusquam peccassent. Probatur consequentia, tum quia ex parte finis eadem est utrorumque ratio, cum omnes ad supernaturalem finem procrearentur ; tum etiam, quia ex parte Dei non minus perfecta debuerunt esse ejus opera in Angelis, quam in hominibus ; tum denique, quia ex parte Angelorum erat major congruitas propter naturæ excellentiam. Nam si Angelis inter se comparatis, data est gratia secundum proportionem naturalium, majore ratione comparando totum naturam angelicam ad humanam, debuit illa in sua conditione non tardius justificari, qua humana. Dices, licet in humana natura esset minor excellentia, erat tamen major necessitas gratiæ, propter corporis repugnantiam. Respondeo, huic repugnantiæ

subventum est dono integritatis naturæ, in quo beneficium peculiare datum est humanæ naturæ, propter ejus necessitatem, quo angelica non indiguit. Illud autem donum aliquo modo distinctum est a gratia sanctificante, ut in dicto tractatu tertio, libro tertio, ostendemus. Et ideo si præter naturæ integritatem data est gratia primo homini viatori; multo magis dari debuit Angelis, etiamsi peccaturi essent.

12. *Satisfit argumentis oppositum suadentibus in num. 4.*—Neque contra hoc obstat ratio in principio posita. Nam imprimis ut omnino verum supponimus, Angelos aliquando innocentes, et sine peccato fuisse, ut ex verbis Christi, et expositione Patrum probatum est, et in libro septimo latius dicitur; unde inferimus, non fuisse sine gratia, quia Deus de se paratus est illam dare omnibus non ponentibus obicem. Et ad objectionem ibi factam, quia potuerunt ponere obicem gratiæ per liberum arbitrium : respondemus etiam Deum potuisse providere, ut illam non ponerent pro aliquo instanti viæ, quia hoc ad perfectiorem providentiam spectabat, ut in sequenti capite, et latius in libro septimo dicemus. Testimonium autem Augustini ibi citatum nihil obesse potest; nam quod ait, voluisse Deum experiti libertatis vires in Angelis et hominibus, non est intelligendum de puro arbitrio gratia carente : quia solum arbitrium in ordine ad vitam æternam sine gratia, nihil poterat. Loquitur ergo Augustinus de arbitrio gratia instructo; nam Deus Angelos a se jam sanctificatos, et libertate, ac integritate naturæ donatos, probare voluit, quinam per libertatem essent rebelles, qui vero gratiæ obedientes. Inde igitur potius suadetur, omnes debuisse aliquando in gratia constitui.

13. *Expenduntur loca Patrum in n. 5.*—Ad Joannem papam respondet ibi Glossa, vers. *Constantes*, intelligendum esse de perseverentia charitatis. Nam quod dicitur, *habere non potuit*, recte intelligitur, non quia non potuerit illam recipere, sed quia jam receptam retinere, et habere non potuit. Vel certe sermo est de charitate consummata, et perfecta. Hanc enim habere non potuit diabolus, quia noluit, et de illa maxime dolet, quod homines eam obtineant. Verba Gregorii difficiliora sunt, sed illa etiam exponit Glossa in capite *Principium*, seu ultimo de Pœnitentia, distinct. 2, verbo *Charitatis*, eodem modo, scilicet, quod non acceperit charitatem perseverantem, aut plenam. Et quia Gregorius de capacitate charitatis loquitur, exponi potest de capacitate charitatis consummatæ, ac subinde de capacitate proxima, quæ non est per solam naturam, sed per charitatem viatoris. Rupertus vero aliter rem intellexit, et contrariam sententiam plane secutus est, quam non probamus.

CAPUT IV.

UTRUM ANGELI OMNES IN PRIMO INSTANTI SUÆ CREATIONIS GRATIAM SANCTIFICANTEM ACCEPERINT.

1. *Sententia negans.* — Supponimus viam Angelorum, ultra instans creationis, per aliquam moram durasse, quod infra ostendendum est, et ideo licet diffinitum sit, habuisse gratiam in via, adhuc superest inquirendum, an simul cum natura, vel postea illam acceperint. Loquimurque nunc de sola gratia habituali, nam de actibus gratiæ, et consequenter etiam de auxiliis, postea dicemus. Multi ergo theologi docuerunt, Angelos non accepisse gratiam in instanti creationis, sed prius fuisse creatos in pura natura, postea vero fuisse justificatos per gratiam. Hanc sententiam indicat Rupertus, lib. 1, in Gen., cap. 14 et 15. Posset tamen facile de plena, et consummata gratia intelligi, nisi in cap. 16, de malis Angelis addidisset, quod in præcedenti capite retuli. Et similiter Magister 2, distinct. 3 et 4, ita sententiam hanc indicat, ut possit exponi, tamen ex his quæ dicit de malis Angelis, pro primo instanti sensisse. Clarius id tradit Hugo de Sancto Victore, in Summ. sentent., tract. 2, cap. 2, et l. 1, de Sacram., p. 5, c. 19. Consentiunt ex scholasticis Altissidiorensis, capite præcedenti citatus, Alensis, 2 p., quæst. 29, m. 2, Bonaventura, in 2, dist. 4, a. 1, c. 2, Ægidius, q. 1, art. 4, Richardus, art. 2, q. 2, Argentina, q. 1, a. 2, Bassolis, q. 1, a. 3. Gabriel, a. 2, problematice utramque partem defendit. Et eodem fere modo procedit Scotus, distinct. 5, q. 1, licet tandem in hanc partem magis inclinare videatur. Et eodem modo sensit Henricus, quodl. 8, q. 10, dicit enim rem esse incertam, hanc tamen esse rationabiliorem, eamdemque defendit Marsilius, 2, q. 4, art. 1.

2. *Ut probetur ex Scriptura et Patribus.* — Hæc sententia ex Scriptura solum potest suaderi auctoritate negativa, quia nullibi legimus Angelos fuisse in gratia creatos: ergo cum sit res omnino supernaturalis, eam sine majori fundamento affirmare non possumus. Ex Patribus vero probari solet hæc opinio ex Joanne papa et Gregorio, locis citatis capite præcedenti,

qui non de omnibus, sed de solis magis Angelis loquuntur, et illos jam explicavimus. Præcipue vero objicitur Augustinus, qui in hoc puncto lubricus, et varius fuisse videtur, præsertim in explicatione principii Genesis. Nam imprimis docet, in verbis illis, *In principio creavit Deus cœlum et terram,* nomine cœli intelligi Angelos, quoad eorum substantiam informem, in illis vero *fiat lux,* intelligi eosdem Angelos, ut per gratiam formatos: ergo sentit non fuisse a principio in gratia productos. Ita sumitur ex Augustino, l. 1, Gen. ad litteram, c. 3 et 17, et l. 2, cap. 8, et lib. 4, c. 21 et 22, et l. 12, Confess., per totum.

3. *Rationes pro eadem sententia.* — Rationes pro hac parte, seu congruentiæ afferuntur variæ. Prima, quia si omnes fuissent in gratia creati, nullus postea caderet, quod falsum esse constat. Sequela probatur, quia si in gratia creati fuissent, etiam fuissent supernaturaliter in Deum conversi; ergo non possent amplius averti. Antecedens probatur, quia et Deus, non solet gratiam conferre personis, quæ propria voluntate uti possunt, nisi ipsis volentibus, et consentientibus: et gratia ipsa nescit tarda molimina, sed statim convertit in Deum eum, in quo est, si ipse sit propriæ rationis, et voluntatis capax, ut Angeli a principio fuerunt. Prima vero consequentia probatur. Tum quia Angelorum voluntas, vel omnino mutari non potest, ab eo quod semel elegit, vel difficillime mutatur, et ideo postulat statim confirmari: tum etiam, quia si in primo instanti conversi essent in Deum per gratiam, meruerunt beatitudinem; ergo in secundo instanti illam accepissent, et sic cadere non potuissent. Secunda conjectura sit, quia non fuit expediens, gratiam dari cum natura, ne videretur esse connaturalis, aut naturæ debita. Tertio argumentatur Henricus, quia frustra data fuisset gratia Angelis in primo instanti, cum in illo nondum possent deliberare; ergo rationabilius creditur servatam esse usque ad illud instans, in quo primo deliberare potuerunt. Quarta, quia cum gratia sit media inter naturam, et gloriam, videtur congruum, ut prius fuerint in pura natura creati, postea gratiam, et tandem gloriam obtinuerint.

4. *Sententia probabilior, omnes Angelos fuisse in gratia conditos.—Primo efficaciter ostenditur ex dictis Augustini.*—Nihilominus probabilior sententia fert Angelos omnes in gratia fuisse conditos. Hæc est opinio D. Thomæ, d. q. 62, art. 3, et 2, 2, q. 5, art. 1, et quodl. 9, art. 8, et sequuntur omnes Thomistæ cum Cajetano, dicta q. 62, art. 3, Ferrariensi 3, contra Gent., cap. 110, Soto, lib. 1, de Nat. et Grat., c. 5, Capreolo 2, dist. 4, q. 1, a. 3, ad argum. contra 5 conclus. Ubi idem tenet Durandus, q. 1, Gregorius, q. 1, art. 3, Maironius, quæst. 1, Albertus Magnus, art. 1, et sequentibus, et in Sum, 2 p., tract. 4, q. 18, et de 4 coæquævis, 1 p., q. 6, art. 1, Holcotus in 2, q. 3, Joannes Arboreus, l. 1, Theosophiæ, c. 1, Joannes a Bononia, lib. de Prædest., Gersonius, 4 p., in sermone de Angelis, Alpha 56, littera L. Potestque hæc sententia ex dictis in capite præcedenti in hunc modum colligi, quia mali Angeli creati fuere in gratia; ergo multo magis boni; ergo omnes. Hæc secunda illatio nota est, quia non sunt alii Angeli præter bonos, et malos. Priorem vero nemo, ut credo, negabit: tum etiam, quia non docuit sanctos Angelos, quos Deus perseveraturos sciebat, aliquando esse minus sanctos, vel minus beatos Angelis malis. Imo Augustinus, lib. 11, Genes. ad litt., cap. 16, et sequentibus, et sæpe in aliis, vix persuaderi potest, malos Angelos aliquando fuisse æquales bonis in modo beatitudinis viæ. Et in loco Ezech. 28, de Angelo, qui corruit, intellecto, pro magna excellentia ei tribuitur, quod aliquando in medio lapidum ignitorum fuerit, et ponderavit Gregorius, lib. 32, Moral., cap. 17, alias 25. *Quia inter Angelorum corda,* inquit, *charitatis igne succensa, clarus gloria conditionis extitit.* Probatur ergo antecedens, quia via malorum Angelorum duobus tantum instantibus, seu morulis duravit, nam in tertia ceperunt esse intrinsece in termino damnationis, ut in libro octavo videbimus. Sed in secunda mora malus Angelus non fuit in statu gratiæ, quia in illo peccavit, et illam amisit: ergo necessarium est ut in primo instanti illam habuerit, quia ostensum est in via gratiam habuisse. Hæc quidem collectio evidens est: præter principium autem positum in capite præcedenti, supponit aliud de moris Angelorum, quod in discursu sexti libri, et octavi probabitur. Nunc satis sit esse communem theologorum sententiam.

5. *Suadetur secundo, ex Latinis Patribus.*— Secundo vero, ac præcipue ex Patribus conclusio probatur. Inter quos numeramus imprimis Augustinum, quia inter omnes hoc fusius, ac sæpius disputavit: et interdum anceps fuit. Tamen in lib. 12, de Civit., c. 9, agens de bona voluntate, quæ Deo per motum charitatis adhæret, post aliquam inquisitionem concludit. *Et istam* (scilicet bonam voluntatem) *quis fecerat, nisi ille, qui eos in bona voluntate, id est,*

cum amore casto, quo illi adhærent, creavit, simul in eis condens naturam, et largiens gratiam. Unde sine bona voluntate, hoc est, Dei amore, nunquam sanctos Angelos fuisse credendum est. De malis vero adjungit: *Isti autem, qui cum boni creati essent, mali sunt, etc., aut minorem acceperunt divini amoris gratiam, quam illi, qui in eadem persisterunt, aut si utrique boni æqualiter creati sunt, istis mala voluntate cadentibus: illi amplius adjuti ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se nunquam casuros certissimi fierent, pervenerunt.* Unde frustra Altissiodorensis per *gratiam,* interpretari videtur naturam ipsam, cum exponit illa verba, *Simul in eis condens naturam, et largiens gratiam : quia ipsam naturam gratis dabat.* Est enim hoc, et contra phrasim, et intentionem Augustini ubicumque de gratia simpliciter loquitur, et specialiter in illo capite, ubi expresse loquitur de gratia, quæ ad Deo adhærendum ex charitate necessaria est. Nec magis probabile est, quod multi alii scholastici, non de gratia gratum faciente, id intelligendum putant. Cum Augustinus loquatur de gratia, quæ hominem simpliciter bonum, et Deo adhærentem facit. Quod si per gratiam gratis datam intelligunt auxilium supernaturale ad diligendum, necessario fateri debent, Augustinum loqui de auxilio efficaci, quod Angelos Deo adhærentes efficit : ergo secundum Augustinum habuerunt actus dilectionis Dei super omnia; ergo et habitualem gratiam. Nam Deus diligentes se diligit. Unde concludit, *quod charitas Dei diffusa est in eos, per Spiritum sanctum, qui datus est eis.*

6. *Loci alii ejusdem Augustini.* — Deinde in l. 11, Genes., ad litteram, cap. 3, et sequentibus; semper supponit sanctos Angelos fuisse creatos in quadam beatitudine, et felicitate, saltem qualis in via inveniri potest : et licet ibi de angelis malis anceps fuerit, quia etiam dubitat an in primo instanti mali angeli peccaverint, tamen, ut jam dixi, et libro septimo etiam dicetur, postea docuit angelos malos non semper fuisse malos : ac proinde in eodem genere beatitudinis fuisse creatos, juxta dicta in cap. 2, ex lib. de Corrept. et Gratia, cap. 10, ubi de malis angelis ait, refugas esse factos per liberum arbitrium, *refugientes ejus bonitatem, qua beati fuerint.* De bonis autem ait, *In veritatem stetisse, et certitudinem de sua perseverentia meruisse.* Et infra dicit illam certitudinem habuisse per spem, non per fidem. Similia ex doctrina Augustini habentur, l. Eccl. dogmat., c. 59, 62 et 63.

7. *Alii quoque Latini accedunt.*—Præterea pro hac sententia allegari potest Gregorius, nam libr. 5, Moral., cap. 28, alias 27, sic ait : *Si Angelorum substantia a mutabilitate fuisset aliena, bene ab auctore suo condita, nequaquam in reprobis spiritibus, a beatitudinis suæ arce cecidisset.* Et lib. 27, c. 23, alias 25. *Virtutes angelicæ,* ait, *quæ in divino amore fixe persliterunt, hoc in munere retributionis acceperunt, ut in contemplatione conditoris, sine felicitatis fine permaneant : et in hoc quod sunt conditæ, æterna stabilitate subsistant.* Ubi aperte dicit fuisse *conditas in divino amore.* Et idem clarissime docuit in lib. 32, in verbis paulo antea citatis. Accedit Isodorus, lib. 1, de sum. Bono, cap. 10, dicens Angelos quanto subtiliores sunt in natura, tanto fuisse ad similitudinem divinæ veritatis magis expressos. Solent autem Patres per similitudinem Dei, perfectionem gratiæ imagini Dei additam, intelligere, ut in sequenti tratatu, libro tertio, videbimus. Et ibidem subdit, *Luciferum in veritate esse conditum.* Et idem sentit de aliis : nomine autem *veritatis,* statum justitiæ et gratiæ intelligunt Patres, ut supra videmus. Idem significat Prosper, lib. 1, de Vita contempl., cap. 3, dum ait Angelos sine peccato fuisse creatos, *et ad serviendum Deo feliciter institutos,* quod certe sine statu gratiæ habere non poterant. Anselmus etiam, de casu Diaboli, cap. 1, 2, 6, 17 et 27, aperte supponit omnes Angelos fuisse in justitia creatos, quam quidam amiserunt, alii conservarunt. Loquiturque aperte de justitia vera, et supernaturali. Denique Petrus Cellensis abbas, in tom 9, Biblioth., lib. 1, de Tabernaculo, circa finem, dicit, Angelos accepisse in sua creatione gratiam operantem : sic enim multi vocare solent habitualem gratiam.

7. *Suadetur ex Patribus Græcis.* — Ex Patribus Græcis satis expresse hoc tradit Basilius in id Psal. 32. *Verdo Domini cœli firmati sunt, et spiritu oris ejus omnis virtus eorum,* ubi inter alia dicit: *Nihil sanctum est sine Spiritus sancti præsentia, Angelos namque initio, ut essent, Verbum opifex omnium condidit, sanctificationem vero simul illis impendit Spiritus sanctus. Non enim in infantili statura sunt creati, deinde paulatim excitati, atque perfecti, sic spiritus susceptione digni sunt habiti : sed in ipsa constitutione, et quasi quadam conspersione suæ substantiæ simul infusam habuere sanctitatem.* Et statim addit sanctitatem illam, etiam malos angelos adeptos fuisse : potuisseque facillime in illa perseverare. Idem sentit Damascenus, lib. 2, c. 3,

nam eadem fere verba usurpat, dicens : *Per Verbum Angeli creati sunt, ac per Spiritus sancti sanctificationem, omnes perfectionis numeros acceperunt : ita tamen, ut pro sua quisque dignitate, et classe luminis, gratiæque participes sint.* Et c. 4, indicat, in eadem gratiæ sanctitate, ac dignitate conditos fuisse malos angelos, eamque peccando amisisse. Idem significat Nazianzenus, Orat. 12, quæ est prima de Pace, cum ait, Luciferum superbiendo, a dignitate, in qua fuerat, excidisse, et lumen amisisse, in quo alii persitterunt. Allegatur denique Gregorius Nyssenus, l. 1, Philosophiæ, seu de homine, cap. 3.

8. *Sententia posita ratione nequit demonstrari. —Ostenditur satis probabilibus congruentiis.* — Ratione non potest demonstrari hæc veritas, cum sit res de solo facto, et ex Dei voluntate libera pendeat. Congruentiæ vero sunt, prima, quia Deus potuit facile simul cum natura gratiam infundere : et opera ejus perfecta sunt. Secunda, quia Deus a principio condidit Angelos omnes ad finem supernaturalem, et sub convenientissima providentia ad consequendum illum : sed optima providentia postulabat, ut eos conderet in eo statu, cui supernaturalis gloria deberetur, qui est status gratiæ, ac filiorum Dei. Nec fuit ulla ratio differendi gratiam, cum Angeli (ut ait Basilius) non fuerint creati infantes, id est, non indigeant temporis decursu, ad sanctificationem, et illuminationem recipiendam; ergo credibilius est, Deum non distulisse Angelorum sanctificationem. Tertia, homo primus creditur in gratia conditus, ut in sequenti tractatu dicemus ; ergo majori ratione Angelus, ut capite præcedenti argumentari sumus. Denique hinc videtur, a Deo quasi ordinaria lege statutum, ut nulla creatura intellectualis, vel rationalis possit esse in statu neutro, id est, sine gratia, vel peccato, quod in hominibus nunc servatur, et in statu etiam innocentiæ servaretur, ut in dicto tractatu dicemus. Ergo eadem lex servatur in Angelis : at vero Angeli in principio conditionis suæ omnes fuerunt innocentes, et sine peccato ; ergo omnes etiam in gratia creati sunt. Supererat vero inquirendum, an omnes in æquali gratia creati fuerint, et an illam receperint per propriam dispositionem, et qualis illa fuerit ; sed hæc in discursu sequentium capitum tractanda sunt.

9. *Respondetur argumentis contrariæ sententiæ in n.* 1. — Ad motiva alterius sententiæ, facilis ex dictis est responsio. Nam de Augustini sententia, satis jam nobis constitit. In prioribus autem locis licet dubius fuerit de malis Angelis, de bonis semper censuit, aliquo modo beatos semper fuisse : imo dubitat interdum, an a principio fuerint perfecte, ac plene beati. Unde quando indicat prius fuisse informes, quam formatos, intelligit, vel de sola prioritate naturæ, ut de tota formatione universi interdum indicat : vel certe loquitur de informitate per carentiam visionis beatæ, ac luminis gloriæ, quæ duratione præcessit. Prima vero ratio illius sententiæ postulat multa tractanda in sequentibus. Nunc ergo pro constanti solum ponimus, creatos fuisse Angelos cum habituali gratia, an vero tunc etiam se ad illam disposuerint, vel ad Deum se converterint per supernaturalem dilectionem, postea est ex professo tractandum. Si enim id negetur, cessat difficultas. Tamen illo etiam dato negatur sequela, quia potuit Angelus ab illa conversione recedere, quia liber erat, et quia nova occasio peccandi potuit illi occurrere, ut postea videbimus. Cur autem post illam conversionem, locus novæ deliberationis illis concessus sit, et non post secundam deliberationem, postea etiam explicabitur. Ad secundam respondetur, nullum fuisse periculum confundendi gratiam cum natura, etiamsi simul fierint, quia satis erat per se nota, et ab Angelis non ignorabatur, saltem per fidem, quod etiam ad eorum constantiam, et humilitatem probandam pertinere potuit. Ad tertiam negatur, frustra datam esse Angelis gratiam in instanti creationis : tum quia ipsamet gratia est per se magna perfectio, tum quia in illo instanti operationem gratiæ habere potuerunt, ut mox dicemus. Denique congruitas, quæ in ultima ratione consideratur, nulla profecto, vel parvi momenti est, multo enim melius est recipienti semper esse in gratia Dei, quamvis non sit statim accepturus gloriam, quam esse prius in pura natura : hoc enim quid ad perfectionem, aut ad bonum ordinem pertinet ? Deinde potentia Dei, et perfectio operum ejus, magis ostenditur simul donando gratiam cum natura, quam cum successione, et mora. Tandem non est necesse, ut inter viam, et terminum detur medium. Angelus autem, ex quo creatus est, cœpit esse viator ad patriam, propter quam creabatur : et ideo ex tunc etiam gratiam viatoris habere debuit.

10. *Angeli habuerunt omnes virtutes infusas in primo instanti.* — Atque hinc concluditur cum gratia habuisse simul omnes virtutes infusas, saltem quoad habitum. De gratia enim

habituali hic loquimur, ut in principio animadvertimus. De qua quæstio est inter theologos, an gratia sanctificans sit habitus specialis ab habitu charitatis distinctus : quæ in Angelis eamdem quam in nobis, dubitationem habet. Quia, ut supponimus, gratia sanctificans ejusdem rationis est in Angelis, et in nobis, quia etiam gloria, et visio Dei ejusdem rationis est in utrisque, ut superiori tomo ostensum est, et constat ex eo quod nobis æqualitas in beatitudine cum Angelis promittitur Matth. 22. Cum ergo gratia sit semen gloriæ, sine dubio ejusdem rationis est in Angelis, et hominibus, si ergo in nobis gratia est ipsa charitas, etiam in Angelis erit, ideoque sicut in gratia, ita et in charitate creati fuerunt. Et eadem ratione etiamsi charitas a gratia distinguatur, sicut in nobis nunquam separatur a gratia, sed ad illam comparatur tanquam proprietas necessario consequens essentiam, ita etiam fuit in Angelis. Unde etiam concluditur habuisse simul habitus fidei, et spei per se infusos, quia in via ab habitu gratiæ, et charitatis non separantur, imo quasi illius fundamenta supponuntur. Quod in nostra est definitum in Concilio Tridentino, sess. 6. Et in hoc est eadem ratio de Angelis viatoribus, quorum actus supernaturales sunt, et ideo ut illos connaturaliter faciant, indigent habitibus infusis, ut docet D. Thomas 1, 2, q. 50, art. 6, et ibi Cajetanus et Vasquez, 1 p., disp. 219, cap. 1, ubi refert opinionem dicentem, Angelos non indigere habitu infuso fidei : præter species intelligibiles, quam merito improbat. Tum quia Angelus in via, non intelligit res supernaturales prout in se sunt, et ideo non concipit eas per species supernaturales, sed per naturales, ideoque indiget alio supernaturali principio : tum maxime quia species concurrunt ex parte objecti, et præter eas, est necessarium lumen, seu habitus ex parte potentiæ. Quis autem ille sit, ex dicendis constabit.

11. *Utrum in Angelis viatoribus aliæ virtutes per se infusæ, et Spiritus sancti dona fuerint.*—Posset autem hoc loco dubitari, utrum etiam aliæ virtutes morales per se infusæ, et dona Spiritus sancti data fuerint Angelis viatoribus, supponendo has virtutes per se infusas donari nobis, et dona etiam esse in nobis, habitus a virtutibus distinctos. In quo non est peculiare dubium de primo instanti, imo nec de tota via Angelorum, sed simpliciter dubitari hoc potest de Angelis etiam pro statu patriæ. Nam si Angelus est capax istorum habituum, et donorum in statu patriæ, sine dubio etiam in via, et in primo instanti fuit capax illorum. Unde etiam sequitur habuisse illos a primo instanti, quia illi habitus per se consequuntur gratiam, si ex parte subjecti non desit capacitas, et non sunt proprii statu beatifici, cum hominibus viatoribus conferantur; ergo per se consequuntur gratiam habitualem in omni statu, et in omni tempore, et in omni subjecto eorum capaci; ergo si Angeli sunt capaces eorum, a principio simul cum habituali gratia illos acceperunt. De capacitate autem ex parte Angelorum dubitari potest, et quamvis auctores nihil de hoc puncto in particulari dicant, quod ego legerim, posset res in utramque partem argumentis ventilari, et discuti, tamen quia necessarium esset multa de his habitibus præmittere, quæ ad materiam de Gratia pertinent, omissa longa disputatione, quod sentio, dicam.

12. *De Spiritus sancti donis affirmative respondetur cum Malone.*— Primum ergo quoad dona Spiritus sancti, id attigit, et affirmat Malonius 2, dist. 10, disput. 13, in 5, ratione, nec video cur hæc dona Angelis deneganda sint, vel cur sint eorum incapaces. Nam hæc dona talia sunt, ut etiam in beatis hominibus maneant, et in Christo Domino fuerint, ut Isaias testatur, cur ergo erunt Angeli eorum incapaces. Nam si aliqua ratio talis incapacitatis cogitari posset, maxime esset naturalis perfectio Angeli : at hæc non obstat ; ergo. Probatur minor, quia major est excellentia gloriæ, quam perfectio naturæ angelicæ ; ergo si cum illa esse possunt isti habitus, multo magis cum ista. Deinde qui non distinguunt hæc dona a virtutibus nisi ratione, facile invenient in virtutibus Angelorum eas rationes, sub quibus easdem virtutes appellant dona. Juxta sententiam autem D. Thomæ, et veram , sicut homo est mobilis ab Spiritu sancto altiori modo, quam possit ipse se movere, etiam per virtutes infusas, ita etiam mens, et voluntas angelica, erit mobilis ab Spiritu sancto per altiores regulas, quam ipse Angelus possit se movere, quia motio Spiritus sancti specialis, non minus est altioris rationis respectu Angelorum, quam hominum. Unde intelligimus creaturam intellectualem eo ipso, quo subjicitur speciali motioni Spiritus sancti, per altiores, et extraordinarias regulas, quam sint leges communes naturæ, vel gratiæ, esse capacem donorum Spiritus sancti, ac proinde Angelos, cum eodem modo Spiritus sancti motioni subjiciantur, capaces esse natura sua horum donorum, ac subinde illa cum gratia recepisse.

13. *Idem respondendum quoad virtutes morales ad Deum pertinentes.* — De virtutibus etiam moralibus pertinentibus ad Deum, ut sunt Religio, et Obedientia, non dubito, quin æque debuerint infundi Angelis, ac hominibus; nullam enim rationem differentiæ invenio: et consequenter habere potuerunt prudentiam infusam, quia et est regula propria virtutum infusarum, et in principiis supernaturalibus nititur, per quæ Angeli, ut justi, et sancti gubernari tenebantur. De pœnitentia vero potest esse speciale dubium, quia Angeli non sunt pœnitentiæ capaces, vel saltem non erant pœnitentiam acturi. Sed nihilominus censeo non caruisse illa virtute, quia per se consequitur gratiam ; et in Angelis non est incapacitas. Tum, quia ex parte sua, non sunt simpliciter incapaces pœnitentiæ, ut infra dicemus: quod autem non esset illis concedendus locus, aut tempus ad pœnitentiam agendam, est per accidens ad rationem virtutis, quæ non dicit actum, sed aptitudinem, neque respuit actum futurum, sed possibilem. Tum etiam, quia proprius actus, qui pœnitentia vocatur, scilicet, retractatio prioris facti, vel satisfactio pro injuria, non est adæquatus actus virtutis, qui pœnitentia nominatur, sed ad illam spectat nolle injuriam Deo facere, et omnem offensam ejus cavere, reddendo illi (ut sic dicam) jus suum, et hic actus potuit esse in Angelis. Atque eadem ratione censeo fuisse capaces justitiæ infusæ, eamque habuisse, quia (ut supra dixi) acquisitam justitiam habere possunt : supposita autem gratia, possunt in illa materia operari per supernaturales regulas, sicut et nos, unde etiam erunt capaces justitiæ per se infusæ. At vero de Temperantia, et Fortitudine potest esse majus dubium, quia materia talium virtutum in Angelis locum non habet, nec fortasse habitus acquisitus. Nihilominus tamen, supponendo has virtutes infundi voluntati in nobis, probabilius mihi videtur, etiam infundi Angelis, quia esto non possint exercere in se, et per se actus externos talium virtutum, et consequenter neque elicere internos actus, a quibus externi imperantur, nihilominus possunt habere actus aliquos supernaturales, habentes proprias species, et honestates illarum virtutum; sive per simplicem amorem, seu affectum ad talem honestatem supernaturalem objective propositam : sive per actus ex objecto conditionatos, qui ad simplices affectus reducuntur, sive per voluntatem provocandi homines ad exercitium talium actuum, non ex charitate solum, sed ex affectu ad honestatem talium actuum ex proprio motivo. Nam licet in ordine naturali forte non sit necessarius habitus propter solos tales actus, ob facilitatem in supernaturalibus erit necessarius propter supernaturalitatem, quæ intrinsece secum affert difficultatem et necessitatem. At vero si aliqui habitus infunduntur nobis in appetitu simul cum gratia, illi non dantur Angelis, quia non sunt illorum capaces : unde non consequuntur gratiam secundum se spectatam, sed solum ob indigentiam talis subjecti conferuntur.

CAPUT V.

UTRUM ANGELI IN VIA HABUERINT COGNITIONEM DEI SUPERNATURALEM, ET PER SE INFUSAM.

1. *Duplex ponitur justificatio.* — Diximus, Angelos fuisse justificatos in primo instanti suæ creationis : superest, ut explicemus modum, quo justificati sunt, et gradum justitiæ, quem consecuti sunt, et causas justificationis eorum : postea vero, de augmento justificationis eorum, ac perseverantia et merito dicemus, vestigia Concilii Tridentini, nostram justificationem explicantis, sequentes. Supponimus autem ex dictis justificationem Angelorum fuisse viatorum, et non comprehensorum, quia non fuerunt a principio beati, ut postea dicemus. Duplex autem est justificatio, una est, a contrario in contrarium, (ut sic dicam) id est, per translationem ab statu peccati ad statum justitiæ, qualis est nostra justificatio ; alia est, a privatione ad habitum, id est, a sola carentia gratiæ, ad infusionem ejus, quæ potest esse, vel a carentia, quæ tempore præcesserit, vel quæ tantum ordine naturæ antecedat, seu a carentia, quæ in eodem instanti, et ex natura rei esset, si Deus suam gratiam in illo non infudisset. Et talis fuit prima justificatio Angelorum, ut capite præcedenti visum est. Rursus duplex est modus justificandi viatores, unus sine propria illorum dispositione, per solam habitualis gratiæ infusionem : quo modo justificantur parvuli in Baptismo, et possunt justificari adulti, si Deus velit, præsertim quando justificatio non fit ex statu peccati, sed ex simplici negatione gratiæ : et maxime quando illa negatio non tempore, sed natura præcedit. Alius modus justificationis est per propriam dispositionem, ut nunc fit in peccatore adulto, et esse potest in omni creatura intellectuali utente ratione, etiamsi non ex peccato, sed ex sola naturali carentia gratiæ justifice-

tur. Et hoc est, quod præcipue declarare de justificatione Angelorum intendimus.

2. *Aliæ suppositiones. — De dispositione ex parte intellectus tria quæruntur.* — Supponimus deinde, idem esse justificari per propriam dispositionem, quod justificari per proprios actus, quia gratia habitualis non requirit aliam dispositionem, quæ sit per modum actus primi, alias illa esset alius habitus, et sic procederetur in infinitum. Propter quod etiam habitus operativus non requirit dispositionem, quæ sit per modum actus primi, sed solum actus secundi, ut in acquisitis videre licet, et in infusis, si per se soli ratione suorum actuum infundantur : nam ordinarie infunduntur per modum proprietatum consequentium gratiam, quam supponunt ordine naturæ, non ut dispositionem, sed ut formam, et radicem, et tunc aliam dispositionem non requirunt, nisi quam gratia ipsa postulat, et hoc modo Angelis infusi sunt. De sola igitur dispositione ad gratiam videndum superest. De qua tandem supponimus illam solum consistere in actibus intellectus, et voluntatis, ut Concilium Tridentinum in nostra docuit, eademque est ratio de justificatione Angelorum, quia etiam justificantur, ut personæ ratione seu intellectu utentes, ac liberæ, et capaces divinæ amicitiæ, et conversionis in Deum tanquam in finem ultimum supernaturalem. Solum est differentia, quod in nobis, quia ex peccato justificamur, dispositio necessaria est recognitio, et accusatio peccati, ejusque pœnitentia, et dolor : qui actus non fuerunt necessarii, imo neque possibiles in prima Angelorum justificatione, quia non ex peccato justificati sunt. Dicendum ergo superest de aliis actibus, et prius de intellectu, quia voluntatem præcedit. Tria vero possunt de actu intellectus inquiri, unum est an fuerit necessaria Angelo ad salutem aliqua supernaturalis cognitio in statu viæ : aliud est, an illam habuerit in primo instanti, tertium erit an in eodem instanti ordine naturæ præcesserit tanquam dispositio ad gratiam.

3. *Primum est, an Angeli habuerint in via cognitionem Dei supernaturalem. — Pars negativa probatur.* — Circa primum, de quo specialiter in hoc capite tractamus, ratio dubitandi esse potest, quia Angelus naturaliter cognoscit Deum perfecte, et sine periculo erroris; ergo non est cur illi sit alia cognitio ad salutem necessaria. Maxime vero augetur difficultas, quia vel illa cognitio est fidei, aut visionis Dei : non visionis, quia ostensum est in primo instanti non vidisse Deum, idemque de toto tempore viæ infra ostendemus : præterquam quod visio non posset esse dispositio ad gratiam, sed potius ejus complementum. Nec etiam videtur, potuisse esse fidem, tum quia fides est cognitio infallibilis, et obscura, omnem evidentiam excludens : Angelus autem non videtur capax cognitionis ita infallibilis, et obscuræ, quia fides necessario fundatur in locutione, Angelus autem evidenter videt, quis sibi loquatur, et consequenter si videt esse Deum, jam non obscure procedet : si autem videt non esse Deum, non infallibiliter, neque cum certitudine assentit. Tum etiam, quia fides in revelatione fundatur, per quam res revelata in se non videatur : Angelus autem non videtur capax hujus revelationis. Quia revelatio ita obscura quoad rem revelatam, non fit per species ipsarum rerum : ergo fit per signa ad placitum significantia, ut sunt verba, vel litteræ : Angeli autem non sunt capaces talium signorum, neque per illa loquuntur (ut supra vidimus) ; ergo nec sunt capaces talis revelationis. Tum denique, quia de ratione fidei est, ut sit actus liber : in Angelis autem non potuit esse cognitio supernaturalis libera, aliter potuissent etiam tali revelationi non assentire, et in hæresim labi, etiam in primo instanti, si in illo facta est illis talis revelatio. Ergo nulla supernaturalis cognitio potuit esse in Angelis viatoribus necessaria. Probatur hæc consequentia, quia præter fidem, non est aliud genus cognitionis supernaturalis, quod secundum legem ordinariam creaturis communicetur, et ad eorum sanctificationem ordinetur, ut in sequentibus ostendam.

4. *Prima conclusio affirmans de revelatione et cognitione supernaturalis.* — Nihilominus communis, et certa doctrina theologorum est, Angelos in via habuisse revelationem supernaturalium mysteriorum Dei, et per illam cognitionem naturalem eorum mysteriorum habuisse. Ita docet D. Thomas, 1 part., q. 57, art. 5, quæst. 94, art. 1, ad 4, et alii theologi statim allegandi. Et ratio est, quia Angeli non potuerunt cognoscere supernaturalia mysteria sine revelatione divina : sed cognitio talium mysteriorum erat illis ad salutem necessaria ; ergo etiam revelatio erat illis necesseria ; ergo habuerunt illam in statu viæ. Major late tractata, et probata est in libro decimo. Minor est certa ex illis Scripturæ testimoniis, et Conciliorum definitionibus, quibus ostenditur, esse hominibus hanc cognitionem necessariam ad salutem, quia quoad hoc eadem est ratio de Angelis : nam omnes ad eamdem beatitudinem

supernaturalem ordinantur, et ad eam per suos actus tendunt: non possunt autem in illam tendere, nisi illam cognoscant, et auctorem ejus; ergo necesse est, ut istorum mysteriorum supernaturalem cognitionem habeant, ac subinde revelationem, quia cognitio supernaturalis, sine supernaturali manifestatione haberi non potest, ut per se notum est. Unde facile probatur ultima consequentia, quin Deus, qui ex se volebat Angelos salvare, non potuit illis media necessaria ad salutem denegare, sed revelatio hæc erat necessaria; ergo dedit illam. Atque de hac cognitione optime intelligi potest illud Ezech. 28: *Tu Cherub plenus sapientia a principio*. Magisque ex dicendis comprobabitur.

5. *Secunda conclusio de auxilio supernaturale ad cognitionem.*—Secundo, dicendum est non solam generationem, sed etiam auxilium gratiæ fuisse Angelis necessarium ad illam supernaturalem cognitionem, quæ illis fuit in via necessaria ad salutem. Censeo esse conclusionem certum ex illo principio posito in capite primo, quod auxilium gratiæ fuit Angelis necessarium ad salutem. Et declaratur, nam duobus modis potest cognitio esse supernaturalis. Primo, ex parte materialis objecti: secundo ex parte ipsiusmet actus cognoscendi, seu ex formali objecto, seu ex parte principii, hæc enim tria, vel in idem recidunt, vel sese comitantur, ut ex materia de Gratia suppono. Cognitio ergo supernaturalis primo modo Angelis necessaria est ad salutem, ut in priori assertione probatum est, sola tamen illa supernaturalitas cognitionis non sufficit. Quia etiam dæmones habent cognitionem supernaturalium mysteriorum, quæ non sufficit ad salutem, etiam ex parte intellectus, seu cognitionis. Oportet ergo, ut illa cognitio fuerit supernaturalis, etiam posteriori modo. Probatur primo, quia sola revelatio solum habet rationem doctrinæ, ac sola doctrina non sufficit ad salutem, seu ad cognitionem salutarem; ergo nec sola revelatio sufficit, sed ultra illam est necessaria gratia auxilians, ac subinde est necessarius actus in se supernaturalis, et ex motivo supernaturali. Totus discursus fundatus est in doctrina Augustini toto libro de Gratia Christi, et sæpissime in aliis locis: habetque eamdem vim in Angelis, quam in hominibus, quia ex hac parte non minus est illis necessaria. Secundo, quia alias, si posita revelatione, cognitio, et assensio esset ex solo naturali lumine, vel ex solo libero arbitrio Angeli, initium propriæ salutis esset ab ipso Angelo, et ita gratia in illo non esset gratia, neque gratis daretur, sed retribueretur ei, ut in nobis Augustinus argumentatur. Tertio, quia cognitio naturalis de objecto supernaturali, non potest esse nisi valde imperfecta, et improportionata, qualis est fides acquisita, sive in homine, sive in Angelo. Denique, quia amor charitatis in Angelis viatoribus fuit in te supernaturalis, et per se infusus, nam de Angelis etiam illud verum est, *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris,* ut ex Augustino supra retulimus: sed cognitio debet esse proportionata amori; ergo etiam cognitio debuit esse in se, et ex parte principii naturalis. Eademque ratio fieri potest de spe, ut statim dicam.

6. *Tertia conclusio de cognitione per fidem.*—Tertio, ut hoc distinctius probetur, dicendum est, Angelos per fidem divinam et supernaturalem in via ambulasse: eamque fuisse illis ad salutem necessariam. Ita docet D. Thomas 2, 2, quæst. 5, art. 1, et ibi omnes scribentes, et quæst. 18, de Veritate, art. 2, Paludanus, in 3, dist. 23, quæst. 4, cum quadam limitatione infra tractanda. Generalius ibi Palacino, d. 9, et Carthusianus 2, dist. 5, quæst. 1, Albertus, 2 part. Summ., q. 20, memb. 2, Viguerius, in Instit., cap. 20, § 1, vers. 4, Turrecremata, lib. 1, de Eccles., cap. 25, num. 4, et alii moderni, inter quos hoc optime docuit Ruardus, art. 2, non longe a principio, § *Est tamen,* dicens, *Non solum hominibus, sed etiam Angelis necessarium fuit, ut ex spiritu fidei nascerentur filii Dei. Nam immobiles et indispensabiles sunt, sequunturque naturam gratiæ filiorum Dei, etiam in Angelis hæ ordinationes. Qui non credit, jam judicatus est, quia non credit in nomine unigeniti Filii Dei. Qui non crediderit, condemnabitur. Qui incredulus est Filio, non videbit vitam.* Idem repetit in art. 8, § *Ut igitur a peccatis,* post medium, ubi etiam inducit illud: *Sine fide impossibile est placere Deo*: *nam hoc,* ait, *quamcumque creaturam, etiam angelicam, non videntem Deum comprehendit.* Item illud: *Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis, donum enim Dei est, ut ne quis glorietur,* Angelis commune esse dicit, quia nullus etiam sanctorum Angelorum gloriari potest. Idemque dicit inferius § *Ex quibus,* de illa sententia Pauli 1, Cor. 4: *Quid habes, quod non accepisti? quod si accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* Eademque ratio est de aliis similibus, ut est illud ad Hebr. 10, Habac. 2: *Justus ex fide vivit.*

7. *Probatur conclusio primo ex Scriptura.* — Optimus vero locus est ad Rom. 10, ubi

Paulus fidei necessitatem ita probat: *Omnis qui invocaverit nomen Domini, salvus erit: sed quomodo invocabunt, in quem non crediderunt? quomodo credent ei, quem non audierunt?* Quæ ratio attente spectata, etiam in Angelis procedit, nam etiam est illis necessaria ad salutem et meritum, invocatio Dei supernaturalis; ergo etiam fides. Præterea valde ad eamdem rem faciunt verba Pauli 2, Cor. 5: *Dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino, per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Nam licet loquatur de hominibus in corpore mortali degentibus, tamen illud materiale est (ut sic rem explicem) formaliter autem considerandum est loqui de viatoribus, quos dicit per fidem ambulare, et hanc fidem opponere visioni: tacite docens omnes viatores, dum ad speciem non perveniunt, per fidem ambulare. Unde solvitur objectio, quia in his regulis non comprehenditur Christus; ergo nec Angeli. Negatur etenim consequentia, tum quia Christus erat comprehensor, et ideo non erat capax fidei: tum etiam quia Christus erat per se gratus, sanctus et placens Deo: Angeli vero sunt puræ creaturæ, fueruntque aliquando puri viatores, et ideo necessarium eis fuit per fidem ambulare et placere Deo. Neque est dubium, quin dicta testimonia de propria fide loquantur, ut patet evidenter ex Paulo, sic verba illa exponente, definiendo fidem ad Hebr. 11, et alibi dicente, per hanc fidem intellectum captivari in obsequium Dei.

8. *Ratione morali suadetur secundo assertio.* — Ratione morali hoc ipsum probari potest, quia non minus oportebat Angelos per fidem justificari et ad visionem pervenire, quam homines: tum quia etiam decebat, Angelos captivare intellectus suos in obsequium Dei. Tum etiam, quia visio quadam peculiari ratione fidei respondet, tanquam præmium illi specialiter proportionatum. Tum præterea, quia fides est dispositio maxime accommodata, per quam paulatim ad scientiam pervenitur, quia oportet addiscentem credere, Angeli vero respectu scientiæ claræ Dei, prout in se est, quasi addiscentes in via erant. Tum denique, quia Angelis, qui non videbant, necessarium erat per firmam spem tendere in beatitudinem: fides autem est fundamentum spei, nam est *substantia rerum sperandarum*, teste Paulo; ergo etiam necessarium eis fuit per fidem ambulare.

9. *Ratione speculativa confirmatur tertio eadem conclusio.* — Propria vero ratione speculativa idem probari potest, quia illa cognitio Angelorum, per quam in via justificati sunt et meruerunt, supernaturalis erat, ut ostendimus; ergo erat infallibilis, ac omnino certa, et non erat clara et evidens; ergo erat obscura et certa; ergo erat fides. Prima consequentia probatur, tum quia supernaturalis cognitio, cum sit ex peculiari infusione divina, non potest esse falsitati exposita, cum verbum Dei certissimum esse oporteat. Tum etiam, quia cognitio incerta non potest fundare firmam spem, nec charitatem, omnem naturalem amorem superantem. Antecedens vero probatur, primo quia si talis cognitio esset evidens, vel esset evidentia rei cognitionis in se, vel evidentia solius justificantis. Primum dici non potest, tum quia talis cognitio esset quædam scientia talium rerum supernaturalis, ac per se infusa: hæc autem non est Angelis viatoribus debita, nec etiam est statui viatorum conveniens, Christo enim data est, tum propter excellentiam personæ suæ, tum etiam, quia semper fuit comprehensor. Et fortasse comprehensoribus datur ad abundantiam perfectionis, ut per modum proprietatis consequentis essentialem beatitudinem. Viatoribus autem non est accommodata, tum quia in ea non est meritum, sicut est in fide, et ita non habet rationem principii (ut sic dicam) sed potius termini. Tum præterea, quia multa oportuit Angelos credere, quæ sub talem scientiam abstractivam, vel cadere non possunt, ut sunt divinæ promissiones, et fortasse aliqua supernaturalia mysteria, vel licet cadere possint, non expedit, ut cognitio propriæ justitiæ, seu gratiæ, ut in libro secundo tactum est, et in libro septimo iterum attingetur. Secundum autem membrum de evidentia justificantis, respondendo ad difficultatem in principio positam excludetur, quoniam Angeli vel talem evidentiam non habuerunt, vel non tali modo, ut fidem excluderet.

10. Restat ergo, ut illa cognitio supernaturalis, quam Angeli in via habuerunt, non nisi fides esse potuerit. Dices, esse potuisse lumen propheticum. Respondeo imprimis, lumen propheticum per se loquendo, non dari propter sanctificationem recipientis, sed propter bonum aliorum, et ideo inter gratias gratis datas computatur, et per illud revelari solent multa, quæ ad salutem ejus, cui revelantur, non pertinent, sed ad alios fines divinæ providentiæ. Ideoque non datur per modum habitus permanentis, sed revelationis transeuntis. Cognitio autem supernaturalis Angelis in statu viæ necessaria pertinebat ad gratiam gratum facientem tanquam fundamentum ejus, et ideo dari debuit per modum habitus de se permanentis, ideo-

que dici non potest, ad lumen propheticum pertinuisse. Et deinde lumen propheticum, vel est evidens, vel obscurum: si evidens, non est fides, sed pertinet ad scientiam transeunter, seu per modum actus collatam: si vero est obscurum, non distinguitur essentialiter a fide, sed tantum in modo, quo per modum specialis illuminationis, seu revelationis confertur, et ordinarie de objecto materiali per se non pertinente ad salutem, nec ad communem fidem. Cognitio autem Angelorum non erat evidens in via, ut ostensum est; ergo essentialiter erat fides, et alioqui non est collata, nisi de rebus per se pertinentibus ad propriam salutem, et per modum generalis revelationis omnibus propositæ; ergo nec accidentaliter dici potest prophetia, sed propria fides.

11. *Quarta conclusio.* — *Prædicta cognitio fuit etiam actualis in instanti creationis.* — Ultimo dicendum est, probabilius videri Angelos recepisse hanc fidem in primo instanti creationis suæ, non in habitu tantum, sed etiam in actu. De habitu jam dictum est, quia gratia non infunditur sine virtutibus, præsertim theologalibus, quarum prima via generationis est fides. Cum autem dicimus recepisse Angelos actum hujus fidei in primo instanti, non id intelligimus de actu adæquato (ut sic dicam) toti materiæ illius fidei, ita ut Angeli in primo instanti cognoverint, quidquid per illam fidem cognoscere debuerunt aut potuerunt, de hoc enim in capite sequenti videbimus. Solum ergo intelligimus, aliquid super naturale in primo instanti suæ creationis cognovisse et credidisse. In hoc ergo sensu assertio sumitur ex D. Thoma, dicta quæst. 62 et 63, dicente, Angelos se convertisse in Deum in primo instanti, conversione utique gratuita supernaturali, quæ cognitionem ejusdem ordinis supponit. Et idem sentiunt omnes, qui dicunt, omnes Angelos fuisse sanctificatos per propriam dispositionem (quod esse verissimum infra dicemus): et in illa dispositione necessario includitur actus fidei, quia et est dispositio ex parte intellectus, et est fundamentum omnis bonæ dispositionis voluntatis. Unde est, etiam optima congruentia, quia fides voluntaria est: unde non expedit alicui utenti ratione, et voluntate libera infundi fidem voluntario consensu ejus; ergo nec Angelis debuit infundi habitus fidei, nisi voluntario illorum consensu interveniente, seu ordine naturæ antecedente, qui consensus non præstatur, nisi per actualem fidem. Probatur consequentia, quia Angelus in primo instanti perfectius ratione uti poterat, quam homo in discursu vitæ uti possit; ergo si DEUS legem illam cum hominibus ratione utentibus servat, multo magis credendum est cum Angelis servasse.

12. *Objectio.* — *Solutio.* — Dices, quomodo poterat præcedere voluntas libera ad infusionem fidei, cum fides sit primus actus supernaturalis intellectus : et voluntas necessario supponat cognitionem in qua fundetur? Respondeo difficultatem hanc non in solo primo instanti, sed absolute in primo actu fidei procedere, sive in primo, sive in secundo instanti habeatur, nec solum in Angelis, sed etiam in hominibus posse proponi. Dicendum ergo est, commune esse Angelis, et hominibus, servata proportione, ut fidem ex auditu concipiant, juxta illud Pauli ad Rom. 10, *Fides ex auditu.* Præcedit ergo auditus fidei, vel tempore, vel natura, ipsum credendi assensum: auditus autem fidei non fit sine cognitione aliqua, per quam et apprehendantur, seu concipiantur res credendæ, et præterea credibiles judicentur : quia non potest quis credere, nisi prius judicet esse credibile, quod credit. Et hæc cognitio, quæ ordine naturæ judicium fidei præcedit, sufficit ut voluntas credendi fundetur, et fidem ipsam præcedat. Et hic ordo in nobis servatur, mediante sensibili auditu, per quem nobis res credendæ proponuntur, et signis, vel aliis modis evidenter credibiles fiunt. Idem ergo servari potest in Angelis per auditum intellectualem, et per vocem Dei loquentis in ipsis spirituali locutione, faciendo efficaciter, ut concipiant tale objectum, tanquam sibi propositum sub testimonio divino, et credibile, ac credendum ex divina auctoritate. Nec enim est difficile Deo, ita immutare intellectum Angeli, vel per species inditas ordinis naturalis, ita illis utendo, easque componendo, ut ad talem apprehensionem sufficiant, vel si necesse sit, novas species infundendo : simulque ita intellectum immutando, ut credibile fiat Deum esse, qui loquitur, et testificatur.

13. *Confirmatur.* — Unde quod Augustinus dixit, lib. de Prædest. sanct., cap. 2 : *Quod non videat, prius esse cogitare, quam credere nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum,* etiam in Angelis locum habet. Est tamen differentia inter nos, et Angelos, quod nos ordinarie, et ex natura rei indigemus tempore, et discursu, ut fidei propositionem, et credibilitatem apprehendamus sufficienter, et prudenter judicemus : Angelus autem simul, et in momento hoc totum facere potest, et fidem voluntarie præstare. Quod op-

time declarant verba, quæ ibi Augustinus subjungit, cum proportione applicata : *Quamvis* ait, *raptim, quamvis celerrime voluntatem quædam cogitationes antevolent, moxque illa ita sequatur, ut conjunctissima comitetur, necesse est tamen, ut omnia, quæ creduntur, præveniente cogitatione credantur.* Totum ergo hoc in Angelo, summa celeritate fieri potest, id est, in instanti : et ideo hoc nihil obstat, quo minus Angeli in primo instanti actualem fidem habere potuerint. Et confirmatur, quia docuit Angelum in primo instanti simul naturam et actualem ejus operationem accipere, et non solum incipere aptum ad intelligendum, sed etiam actu intelligentem. Ergo in ordine gratiæ non debuit in minori perfectione produci : accepit ergo gratiam, et operationem ejus, et non tantum habilitatem credendi, sed etiam actualem fidem. Denique potest hoc confirmari, quia verisimile est, malos Angelos in via habuisse aliquem actum fidei, estque valde verisimile, non habuisse illum in secundo instanti (ut postea videbimus) ; ergo habuerunt in primo ; ergo idem de omnibus censendum est. Quarum autem rerum fuerit illa fides, capite sequenti explicabimus.

14. *Respondetur argumentis oppositæ sententiæ in n.* 3.—Circa rationes ergo dubitandi in principio positas, imprimis advertimus, illas non tantum de primo instanti, sed etiam de toto tempore viæ procedere, et ideo minoris efficaciæ esse posse. Deinde ad principalem rationem dicitur, ad summum probare, non fuisse ita necessariam Angelis fidem, de his, quod de Deo, vel de seipsis, vel de rebus aliis naturaliter cognoscere possunt, sicut est nobis, quia illi facilius, et evidentius possunt illa cognoscere. Nihilominus per se, ac principaliter, fuit illis necessaria fides de mysteriis supernaturalibus : consequenter vero etiam factum est, ut ipsa naturalia firmius, et altiori modo cognoscerent. Quia hoc ad perfectionem pertinet, et consequenter necessarium est ad ipsam fidem supernaturalem, ut ex propria materia suppono, et in capite sequenti attingam.

15. *Circa primam impugnationem quæritur, an revelatio angelica fuerit evidens in testificante. — Prima sententia affirmativa, quæ ex hoc capite negat in Angelis fidem.* — Ad alteram vero rationem respondetur, hanc supernaturalem cognitionem Angelorum, non fuisse visionem, nec fuisse evidentem de rebus ipsis revelatis, sed fuisse fidem divino testimonio innixam, ac proinde fuisse certam, et obscuram, sicut dictum est. In prima vero impugnatione contra hoc facta, petitur vulgata quæstio, an fides angelica fuerit evidens in testificante, et consequenter an hæc evidentia fidei repugnet. Multi enim theologi supponentes, revelationem factam Angelis viatoribus, fuisse evidentem quoad Deum revelantem, et hanc evidentiam repugnare fidei : consequenter negant, illam cognitionem fuisse fidem, sed altiorem intelligentiam, seu scientiam, non intuitivam, seu per intrinseca media, sed per extrinsecum testimonium primæ veritatis. Quomodo dicitur Christus habuisse scientiam infusam aliquorum mysteriorum, quæ non nisi per testimonium evidens Dei revelantis agnoscebat. Ita de Angelis opinatus est Durandus 3, dist. 23, q. 9, num. 12 et 13, ubi etiam Gabriel in ultimis verbis quæstionis 2 negat, Angelos in via fidem habuisse. Addit vero, *ut quidam volunt*, in quo judicat non omnino ex propria sententia id asserere. Bonaventura etiam, eadem dist., artic. 2, q. 3, dicit, *Quod licet Angeli in sua conditione habuerint cognitionem Trinitatis, nihilominus illa non merebatur tunc dici fides, imo potius cognitio contemplationis propter absentiam ænigmatis.* Et addit in dæmonibus post lapsum mansisse illam cognitionem sub ratione fidei, propter superveniens *ænigma.* Quam doctrinam sumpsit Bonaventura ex Alense, 3 p., q. 64, membr. 8, qui alias refertur in Summa de virtutibus, collat. 35, art. 2, et collat. 38, art. 7 et 8. Et pro eadem sententia citatur Henricus, quodl. 7, q. 14, apud quem nihil invenire potui. Etiam citatur Tartaretius, in 2, d. 7, dub. 2, Pelbarus, in Rosario, 3 par., Palacios infra citandus. Scotus autem in 1, dist. 10, q. 8, ad 2 et 3, sentire videtur, Angelis non esse necessariam fidem, quia de mysteriis gratiæ nobiliorem habent cognitionem, scilicet intuitivam naturalem, si non impediantur. Paludanus vero in 3, dist. 23, q. 4, in fine, in primo Angelo ait non fuisse fidem, propter argumentum Durandi : in inferioribus autem illam admittit, quia non habuerunt revelationem a Deo immediate, sed mediante superiori Angelo.

16. *Hæc sententia rejicitur.* — Hanc vero sententiam totam, quatenus veram, ac propriam fidem in Angelis viatoribus fuisse negat, falsam esse, et omnino improbandam censeo, propter ea, quæ in probatione ultimæ assertionis adducta sunt, quia justitia, et sanctitas in Angelis viatoribus, ejusdem rationis fuit cum nostra justitia, et sanctitate, sicut gloria consummata est ejusdem rationis in utriusque;

ergo non minus in intellectu, quam in voluntate fuit ejusdem rationis. Specialiter autem probatur contra singulas ex dictis sententiis. Et primo contra Durandum dicimus, evidentiam testificantis, quando solum est naturalis, et ex conjecturis, non excludere supernaturalem fidem, quia assensus fidei supernaturalis, et certitudo ejus, non innititur per se naturali certitudini ex conjecturis quantumvis evidentibus desumptæ. Et ratio est, quia major est certitudo assensus fidei, quam illius judicii naturalis, quo Deus ut revelans per signa naturalia cognoscitur ; ergo non potest supernaturalis assensus in illo naturali per se ac directe fundari. Ergo talis naturalis evidentia Dei revelantis non repugnat fidei.

17. Quin potius tunc fides magis est spontanea, et quodammodo major est, quia firmiori assensu credit per fidem tam res revelatas, quam Deum esse revelantem, quam per naturalia signa id judicet. Et ita potuerunt Angeli, et debuerunt credere res a Deo revelatas, simulque, ac eodem actu credebant, et veras esse, et a Deo esse revelatas. Sicut et nos credimus, vel eodem actu, vel saltem eodem habitu, quia hoc est de ratione fidei infusæ, ut in propria materia explicandum est. Illud autem judicium naturaliter evidens, quod Deus ipsis loqueretur, poterat conferre ad efficaciorem propositionem fidei, et ad majorem quamdam evidentiam credibilitatis , non tamen per se ad formalem assensum fidei infusæ. Et hoc modo non est inconveniens admittere illam evidentiam in omnibus Angelis, quia fortasse probabilius est, Deum in prima fidei promulgatione, immediate omnes Angelos illuminasse. Imo etiam modus ille proponendi fidem de rebus supernaturalibus, infundendo species, vel specialiter movendo intellectum ad usum earum, est tam proprius Dei, ut nullus Angelus possit naturaliter ita in alium operari. Et ita ex modo locutionis omnes potuerunt evidenter conjectare Deum esse, qui loquebatur, et nihilominus omnes credere potuerunt altiori modo et majori certitudine propter solam Dei auctoritatem, quam per signa judicarent Deum esse, qui loquebatur. Christus autem Dominus non credidit hoc modo, sed fortasse per idem lumen supernaturale evidens potuit cognoscere aliqua ex testimonio divino, videndo per idem lumen Deum esse, qui revelabat; et ideo illa cognitio non erat fidei, sed scientiæ infusæ, quam Angeli non habuerunt, ut dixi.

18. *Secundo refutatur Bonaventura et Alensis.* — Unde ad Bonaventuram et Alensem respondemus negando cognitionem Angelorum in via ænigmate caruisse. Nam revera intrinsece, et essentialiter erat obscura, quia nec videbant Angeli res, quas credebant, nec etiam videbant revelationem, per illud fidei lumen, per quod dicta ejus credebant. Neque obstat, quod Bonaventura dicit, illam fuisse cognitionem contemplationis in Angelis viatoribus : nam cognitio contemplationis non opponitur generatim cognitioni fidei, quia etiam per fidem esse potest altissima contemplatio, et talis esse in Angelis potuit : quod vero Alensis ait, illam cognitionem Angelorum in via, fuisse *lucem claram, non admixtam tenebris, licet diminutam respectu luminis, gloriæ,* et quod iterum subdit, *fuisse cogitationem in divina causa seu in lumine causæ divinæ, quæ est summa sapientia,* posset admitti, et intelligi, si de cognitione naturali sermo esset, de supernaturali autem cognitione viæ, et abstractiva, et est gratis dictum, quia sine fundamento, et non potest intelligi qualis sit illa lux evidens, quia respectu aliquorum mysteriorum supernaturalium, vel nulla esse potest abstractiva, et per causam, aut in causa, aut in lumine ejus, vel eo modo quo esse potest, non est nisi per scientiam supernaturaliter infusam, quæ Angelis viatoribus tribuenda non est.

19. Et præterea, quod isti auctores addunt, cognitionem illam, ut fuit gratuita, et infusa mansisse in Angelis damnatis, et in eis mansisse ænigmaticam, esseque fidem, licet prius non esset. Hoc, inquam, omnino improbandum est, ut notavit Palacios, in 3, dist. 23, disp. 9, tum quia Angeli mali, et omnes damnati privantur omnibus gratuitis, licet naturalia in eis integra maneant : teste Dionysio 4, c. de div. Nominibus, p. 4, et Beda Lucæ 16. Tum etiam, quia dæmones, licet cogantur credere naturali fide, vel ex memoria præteritæ revelationis, vel ex his, quæ postea audierunt, et viderunt : nihilominus non adhibent fidem voluntariam, et sola Dei auctoritate innixam ; ergo non habent actus fidei supernaturalis, ideoque fides, quam nunc habent, censeri non potest ejusdem substantiæ, cum supernaturali cognitione, quam habuerunt in via, sive in actu, sive in habitu. Tum etiam quia intelligi non potest, cognitionem prius non ænigmaticam, transire in ænigmaticam, aut e contrario, per alterationem ejusdem habitus, sine mutatione ab uno in alium, ut dicti auctores dicunt. Nam illud

ænigma, quod est de ratione fidei, est etiam de ratione illius habitus, vel actus, qui est fides : et e contrario cognitio, quæ aliquando est clara, non potest eadem fieri obscura, licet possit amitti, et alia loco illius imperfectior induci, ut in Metaphysica latius ostenditur, et patet breviter, quia si Angeli ante lapsum, non cognoverunt mysteria gratiæ per fidem, non assentiebantur propter Dei auctoritatem : post lapsum vero, vel inviti credunt, ut Jacobus ait, et ita assentiuntur testimonio Dei, quod naturaliter negare non possunt : item prior cognitio supernaturalis fuit, posterior est acquisita ex evidentia signorum : non sunt ergo ejusdem rationis.

20. *Ad secundam impugnationem in num.* 3. — Ad secundam impugnationem contra hanc fidem Angelorum, sumptam ex modo eis proponendi res credendas per signa abstractiva, et obscura, jam responsum est, non oportere, ut hæc propositio fiat per signa ad placitum, sed per species, vel conceptus rerum creatarum, vel rationum communium Deo, et creaturis, ut sunt ratio entis, unius, etc., et per aliquem imperfectum, et connotativum conceptum Dei, nam in hoc fere æquiparantur Angeli nobis, quoad concipiendum imperfecto modo Deum, non clare visum, et quæ ad eum pertinent, licet intra illum modum Angeli perfectius, et altius res divinas naturaliter concipiant, et in hoc perficientur; si per illuminationem supernaturalem, ad hujusmodi apprehensionem faciendam adjuventur, et ita possunt concipere res fidei, priusquam illis assentiantur et deinde illis libere assentire.

21. *Ad tertiam impugnationem ibidem.* — Ad ultimam vero impugnationem, quod sequatur, potuisse Angelos in principio peccare per infidelitatem, non reputo illud esse inconveniens, quantum ex parte illorum, si per speciale Dei auxilium efficax, non præserventur : quomodo autem hoc intelligendum sit in libro septimo explicabitur.

CAPUT VI.

QUÆ MYSTERIA FIDEI COGNOVERINT ANGELI IN VIA, SEU QUOS FIDEI ARTICULOS EXPLICITE CREDIDERINT.

1. *Prima conclusio.* — Angelorum via, ut nunc supponimus, non solum primum instans creationis, sed etiam aliquam aliam moram includit, in qua necesse fuit eorum fidem durare, quia quamdiu peregrinati sunt a Domino, per fidem ambularunt, sicut et nos. Prius ergo explicabimus totam fidem, quam in via sunt assecuti, postea vero videbimus, an totam illam habuerint in primo instanti, vel in ea successu temporis creverint.

2. *Ostenditur primo ex Scriptura.* — Primo igitur certum est, cognovisse Angelos viatores per fidem omnia illa mysteria supernaturalia fidei, quæ ad Deum, ut unus est, pertinent : nimirum, esse Salvatorem, Justificatorem, et habere supernaturalem providentiam ad remuneranda opera diligentium se. Hoc dogma commune est, et videtur indubitatum ex illo Pauli ad Hebr. 11 : *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est,* et *quod credentium in se remunerator est.* Hoc enim non minus Angelis, quam hominibus convenit, ut de similibus regulis generalibus gratiæ, et justificationis ostensum est. Et de illa sententia in particulari tradit D. Thomas 2, 2, q. 5, a. 1, in arg. *sed contra.* Estque verissima, et communis intelligentia, quidquid Durandus dicat. Certum idem est, illa verba intelligenda esse de remuneratione supernaturali, et de fide, quæ possit esse substantia rerum sperandarum, de fide utique infusa et supernaturali, de qua ibi Paulus loquebatur. Unde cum dicit, *oportet credere, quia Deus est :* non loquitur de solo esse Dei, prout ex creaturis naturaliter cognosci potest, sed etiam, ut est auctor gratiæ, et ultimus finis, et objectum supernaturalis beatitudinis; ac denique quod remunerator supernaturalis sit, nam hoc etiam credere necesse est.

3. *Ostenditur secundo ratione.* — Ratio vero est, quia hæc fides ad minimum fuit necessaria Angelis, ad diligendum Deum super omnia ex charitate infusa, et ut objectum beatitudinis supernaturalis, et ad sperandum ab illo æternam vitam, altiorem illa, quam jam habebant, et consequenter ad petendum, et sperandum auxilium, quo vel se ad gratiam disponere, vel opera sua in supernaturalem finem dirigere, vel certe tentationes vincere, et omnia peccata illi fini contraria, vitare possent; ergo primum omnium revelata illis fuere hæc mysteria fidei. Unde colligitur, quod supra dicebam, etiam ipsas veritates, quas de Deo naturaliter cognoscebant, per eamdem revelationem, et fidem suscepisse, et in via credidisse, nimirum, Deum esse suum creatorem, supremum Dominum, primam veritatem, quæ nec falli, nec fallere potest, et similes. Tum quia hæc virtute includuntur in prioribus : non foret enim Deus auctor gratiæ, nisi esset

etiam auctor naturæ, et in eam supremam potestatem haberet, et sic de cæteris. Tum etiam quia illæ veritates sunt quasi fundamenta ipsius fidei infusæ, non possunt autem illam fundare, ut cognitæ inferiori modo, et ideo necesse est, ut eadem revelatio, ac fides omnia illa complectatur. Atque ita constat Angelos in via Deum per fidem cognovisse, ut creatorem, omnipotentem, justificatorem, seu Salvatorem, et glorificatorem. Dico autem cognovisse Deum esse justificatorem, quoad gratiæ infusionem, non vero quoad culpæ remissionem, quia illam sperare non poterant, vel certe non oportebat, et ideo neque id credere cogebantur.

4. *Secunda conclusio.* — Secundo dicendum est, cognovisse Angelos in via Trinitatis mysterium explicite, magisque distincte quam nos illud cognoscamus. Ita docent communiter theologi, præsertim Cajetanus, et Thomistæ 2, 2, quæst. 2, art. 7 et 8, quæst. 5, art. 1. Et sumitur ex D. Thoma, quatenus ex fide explicita Incarnationis, infert cognitionem explicitam Trinitatis; ut in sequenti puncto videbimus. Item sumitur ex eodem D. Thoma 1. par., quæst. 57, art. 5, ad 3, quatenus ait, *quod quidquid Prophetæ cognoverunt de mysteriis gratiæ, per revelationem divinam, multo excellentius est Angelis revelatum.* Certum est autem, Prophetis fuisse revelatum explicite mysterium Trinitatis, ut nunc supponimus; ergo et Angelis. Et quamvis D. Thomas expresse non dicat, Angelis fuisse revelatum in via, quidquid Prophetis revelatum est, neque id sit necessarium ad scopum argumenti, scilicet, quod Prophetæ per Angelos instruuntur : nam hoc est verum de Angelis sanctis, et ita posset ad hoc sufficere revelatio, quam in Patria habent : nihilominus etiam de Angelis viatoribus propositio D. Thomæ verissima est, quia Prophetæ cognitionem illam in via receperunt, Angeli autem, etiam in statu viæ, perfectiores Prophetis esse debuerunt generatim loquendo.

5. *Probatur ratione.* — Et ratione probatur, quia data est Angelis in via cognitio supernaturalium mysteriorum, ut supra ostensum est; ergo maxime debuit eis mysterium Trinitatis revelari. Probatur consequentia primo, quia illud est supremum supernaturale mysterium, in quo fides, et obedientia angelica maxime probari debuit. Secundo quia in visione illius mysterii essentialis beatitudo Angelorum consistit. Nam licet per se primo consistat in visione essentiæ infinitæ, et summe bonæ : tamen consequenter etiam relationes, saltem in obliquo (ut sic dicam) ad beatitudinis essentialis objectum pertinent, quatenus non potest essentia prout in se est, videri sine personis, ut recte in simili puncto dixit D. Thomas 2, 2, q. 2, a 8, ad 3; ergo etiam fides explicita illius mysterii debuit ab Angelis exigi tanquam medium necessarium ad salutem. Tertio, hac ratione fides illa fuit necessaria hominibus in statu innocentiæ, ut tractatu sequenti videbimus, et nunc est necessaria singulis hominibus per se loquendo (ut in tractatu de Fide dicemus) semperque fuit necessaria generi humano, etiam lapso, licet in antiquis temporibus a singulis non exigeretur propter status imperfectionem, quod Angelis attribuenda non est; ergo eadem necessitas erit in Angelis. Atque ita concluditur, Angelos explicite credidisse omnes articulos divinitatis. Hic enim modus tendendi in Deum longe perfectior est, quam est ille, qui in sola fide implicita fundatur. Cum igitur hominibus concessus fuerit, non est verisimile negatum esse Angelis. Imo intra latitudinem fidei credendum est perfectius, et distinctius hæc omnia fuisse ab Angelis viatoribus cognita. Unde Thalasius, tom. 5, Bibliothecæ, hecatontade prima, sententia 99, ait : *Tam Angelorum, quam hominum sanctificatio, et Deificatio, est sanctæ consubstantialis Trinitatis cognitio.*

6. *Quid de mysterio incarnationis.—Prima sententia negativa.* — Major difficultas est de mysterio Incarnationis : nam hoc non videtur ita ad Angelos, sicut ad homines pertinere. Quia hoc mysterium non est necessarium ad salutem per modum finis, sicut Trinitas, et ideo ex hac parte non fuit necessaria Angelis illius fides : sed nobis fuit necessarium tanquam medium, seu tanquam medicina, seu causa extrinseca : sub hac vero ratione non fuit necessarium Angelis, quia perseverando, non indigebant redemptore, et cadendo non poterant esse capaces fructus redemptionis ejus, neque propter ipsos Christus venturus erat : ergo nullo titulo fuit Angelis viatoribus necessaria fides Incarnationis, ac proinde neque illis fuit in via revelata : quia solum illa, quæ necessaria illis erant, revelari eis oportuit. Atque hanc partem aliqui moderni sequuntur, et ex antiquis hoc tenet Alensis, 2 part., quæst, 26, memb. 1, ubi negat, Angelos in via cognovisse hoc mysterium, sed tantum in Verbo, et in hoc etiam dubitat, an omnes, vel aliqui tantum illud in Verbo a principio beatitudinis viderint, et idem sequitur Gabriel 2, dist. 9, q. 2, art. 3, dub. 4.

7. *Fundari videtur hæc sententia in sancta Scriptura et Patribus.*—Fundari præterea hoc potest in sacra Scriptura, et Patribus illam exponentibus. Primo ex Paulo ad Eph. 3, ubi Christi mysterium vocat : *Sacramentum absconditum a sæculis in Deo.* Quem locum de mysterio Incarnationis exponit Cyrillus, l. 2, in Joan., c. 3, et l. 1 de rect. fid. ad Reg., sub titulo, *quod in Christum fides, ut in Deum.* Et Gregorius Nissenus, homil. 8, in Cant., et Hieronymus ibi, et addunt vocari *absconditum*, quia etiam spiritualibus creaturis non innotuit, sed per Ecclesiam illud didicerunt. Et sic exponunt quod Apostolus subjungit, *ut innotescat Principatibus, et Potestatibus in cœlestibus, per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.* Per *Principes* enim, et *Potestates* intelligunt Angelos sanctos, quos sentiunt ex prædicatione Apostolorum mysterium Incarnationis agnovisse, et hanc sententiam videntur sequi Theodoretus, Theophylactus et Œcumenius in locum, ad Eph. 3, et maxime Chrysostomus, hom. 7, et Præf. in Evang. Joan. Tractans enim eadem verba ait, Joannem in principio sui Evangelii scripsisse, *quæ nec Angelis prius, quam hic diceret, noverunt.* Et inducit ad hoc verba Pauli, quod de Cherubinis, et Seraphinis intelligit, et addit, *Non parum honoris consequimur, quod nobiscum Angeli didicerunt, quæ nesciebant.* Secundo confirmatur hic locus ex aliis verbis Pauli 1, ad Tim. 3 : *Magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne, justificatum est in spiritu, apparuit Angelis, prædicatum est gentibus, creditum est in mundo, assumptum est in gloria.* Circa quem locum Theodoreti in immutabili ait, *per illam,* scilicet carnem, *apparuit natura, quæ videri non potest. Per illam ipsam quoque viderunt aliqui. Visus est enim,* inquit, *Angelus : nobiscum ergo incorporeæ naturæ, ut hoc dono fruerentur, evenit.* Et idem habet super locum Pauli, ubi etiam Chrysostomus, hom. 11, sic inquit : *Ergo et Angeli nobiscum viderunt filium Dei, quem antea non videbant.* Et sequuntur ibi Theophylactus et Euthymius, et alii. Item Chrysostomus, hom. 14, in Joan., eadem verba tractans ait, *ex quo carnem induit, tunc visus est ab Angelis, prius autem non ita videbatur.* Et Glossa ordinaria ibidem dicit : *Qui prius visus est humilis, devicta morte, in majestate apparuit, ut agnoscentes Angeli mysterium, quod prius eos lavit, declaratum in carne, genu illi flectentes, quasi Deo gratias agunt, quia didicerunt veritatem.*

8. Tertio principaliter induci solent interrogationes illæ Ps. 23. *Attolite portas Principes vestras, et introibit Rex gloriæ, quis est iste Rex gloriæ?* Et Is. 63. *Quis est iste, qui venit de Edon,* etc. Illas enim fuisse interrogationes Angelorum ignorantium Christi mysterium, auctor est Dionysius, cap. 7, de cœlesti Hierarch., et sequitur Basilius, in dicto Psal. 23, Cyrillus, lib. 12, in Joan., cap. 58, et super Isaiam, et Hieronymus, supra, et in eadem loca Isaiæ, et Psalmi., et Justinus, Dialog. cum Triphon., Cyrillus Hierosolymitanus, Catechés. 141, Ambrosius, lib. 1, de Inst. Virg., cap. 5, et lib. 4, de Fide, cap. 1, et lib. 6, de Iis qui initiantur myst., cap. 7. Est autem inter doctores in hac expositione discrimen, quia aliqui dicunt, non omnes Angelos ignorasse, et interrogasse, sed inferiores tantum, qui superiores interrogant, quod sensit Ambrosius, lib. 4, de Fide ad Gratian. in princ., et indicant Magister, et Alensis; alii vero putant omnes ignorasse, et a Christo interrogasse, quod magis dicti Patres significant. Denique Bernardus, hom. 1, in *Missus est,* ait : *Nulli beatorum spirituum Deum antequam Virgini, suum revelasse consilium, excepto dumtaxat Archangelo Gabriele,* Ambrosius, lib. 1, in Luc., c. 1, circa illa Virginis verba : *quomodo fiet istud?* ait, Mariam merito interrogasse. *Quia non erat facile scire mysterium absconditum a sæculis in Deo, quod nec superiores Potestates scire potuerunt.*

9. *Secunda et vera sententia affirmativa.*—Nihilominus longe probabilius judico, Angelos omnes in via mysterium Incarnationis Verbi Dei per divinam revelationem, ac fidem cognovisse. Ita docet D. Thomas, 1 part., quæst. 64, art. 1, ad 4 : *Dicendum* (inquit) *quod mysterium regni Dei, quod est impletum per Christum, omnes quidem Angeli a principio aliquo modo cognoverunt, maxime ex quo beatificati sunt visione Verbi, quam dæmones nunquam habuerunt.* Ubi cum dicit, *maxime, etc.,* satis declarat in prioribus verbis de omnibus Angelis viatoribus loqui. Et ita ibi extendit, quod q. 57, art. 5, ad primum, et quæst. 117, art. 2, ad 1, dixerat, mysterium Incarnationis in generali omnibus Angelis a principio suæ beatitudinis revelatum fuisse. Unde in 2, 2, quæst. 2, art. 7, ad 1, videtur in eodem sensu, quo in priori loco, verba facere. Et in 2, dist. 11, quæst. 1, art. 4, indefinite de Angelis loquitur. Et idem habet opusculo 1, contra errores Græcorum, cap. 26, ad Ephes. 3, lect. 3. Favet etiam quod idem D. Thomas, alias docet, Adamum in statu Innocentiæ hoc mysterium cognovisse, ut in 2,

2, q. 2, art. 7, et 3 p., q. 1, art. 3, ad 5. Nam est eadem ratio de Angelis, ideoque quoad hujusmodi dona, solent ab Augustino, et ab aliis theologis æquiparari. Idque de homine ex Patribus ostendi super dictum locum 3 partis, D. Thomæ, in Comment. articuli, et in tract. sequenti, l. 3, iterum dicam. Et hanc sententiam cum D. Thoma sequuntur Malonius, in 2, distinct. 11, disp. 13, præsertim ratione 8, Nicolaus de Lyra Isaiæ 63, et ibidem, Carthusianus, Jacobus de Valentia, in Ps. 81 et 102, Naclantus in cap. 1, Epist. ad Ephes., Claudius Guilliandus, ad cap. 8 Joannis, Ruardus, art. 2 et 8, locis supra citatis, Viguerius, in Instit., cap. 3, § 2, vers. 15, et cap. 20, § 1, vers. 4, Catharinus, Opusc. de eximia Christi Prædest. et Opusc. de lapsu malorum Angelorum et præmio bonorum. Denique pro hac sententia allegari possunt omnes, qui existimant malos Angelos peccasse sibi appetendo, et humanæ naturæ invidendo hypostaticam unionem, de quo in libro septimo, dicendum est.

10. *Probatur.* — Ex Scriptura nihil habemus, quo partem hanc positive confirmemus, ostendemus autem nihil esse in sacra Scriptura, quod huic assertioni repugnet, quod ad ejus probabilitatem sufficit : et ex dicendis de ministeriis bonorum Angelorum, et de peccato malorum, et ex aliis conjecturis ostendemus esse Scripturis satis consentaneam. Ex Patribus vero D. Thomas supra tribuit hanc opinionem Augustino, lib. 5, Gen. ad litt., c. 19, si tamen attente legatur, solum de sanctis Angelis loquitur. Unde in rigore solum videtur docere ipsos a principio beatitudinis hoc mysterium cognovisse. Idemque supponit, lib. 7, de Civit., cap. 32, dum ait : *Ab exordio generis humani, Incarnationis mysterium fuisse Angelorum ministerio prænuntiatum, et præfiguratum,* in quo supponit, ab Angelis beatis fuisse præcognitum. De Angelis autem viatoribus non invenio expressam D. Augustini sententiam. De omnibus tamen id sentit Rupertus, lib. 8, in Joan., in fin., tractans verba illa cap. 8 : *Ille homicida erat ab initio.* Et idem sentit Bernardus, serm. 17 et 22, in Cant., qui de Lucifero, et peccato Angelorum tractant, et ideo in septimum librum hæc et similia testimonia remittimus.

11. *Prima conjectura.—Impugnatur solutio.* — Conjecturæ ad hanc assertionem confirmandam esse possunt: prima, quæ de primo homine adducta est, quia non videtur credibile minus perfectam, et expressam circa divina mysteria fuisse fidem Angelorum viatorum, quam hominum in statu innocentiæ, nec satis faciunt, qui respondent, magis pertinuisse hoc mysterium ad cognitionem hominum, quam Angelorum, quia humana natura, et non angelica assumenda erat, nam licet hoc ostendat aliquam peculiarem congruitatem ex parte hominis, non excludit sufficientem ex parte Angelorum, quatenus membra Christi futuri erant. Alias dici etiam posset, non fuisse mysterium illud revelandum homini in statu immortali, quia Christus venturus erat in carne passibili.

12. *Secunda.* — Secunda, quia talis revelatio et cognitio, non solum ad perfectionem ipsorum Angelorum, sed maxime ad gloriam, et honorem Filii Dei non solum in propria natura, sed etiam in carne venturi erat valde conveniens, ut ita de Christo, etiam de homine vera sint illa Pauli verba ad Heb. 2 : *Et cum iterum introducit primogenitum in orbem terræ, dicit : et adorent omnes Angeli ejus.* Docuit enim hoc præceptum datum esse Angelis etiam viatoribus, non solum erga Filium ut Deum, sed etiam erga Christum. Tertia, quia Christus non solum est caput hominum, sed etiam Angelorum ; ergo decuit ut a principio omnes Angeli suum caput agnoscerent, ac recognoscerent. Quam rationem indicavit D. Thomas, in 2, dicens, omnes Angelos Christi ministros futuros fuisse, et ideo oportuisse, ut notitiam ejus a principio haberent. Erit autem urgentior ratio, si teneamus quod magis pium, et probabilius est, Christum esse caput Angelorum, non solum quoad ministeria, nec tantum secundum accidentalem influentiam revelationum, aut gaudiorum accidentalium, sed etiam secundum influentiam sanctificantis gratiæ et gloriæ. Nam si hoc verum est (ut credimus) sine dubio convenientissimum fuit, ut per fidem Christi explicitam salvarentur, illum tanquam suum justificatorem, et salvatorem venerando, et in eum suam fiduciam collocando.

13. *Pro quarta conjectura ostenditur imprimis Angelos novisse incarnationem antequam fieret.* — Quarto possumus ex cognitione sanctorum Angelorum in patria ad cognitionem eorumdem in via, et inde ad revelationem omnibus factam, gradum facere ; nam imprimis certissimum apparet, habuisse sanctos Angelos notitiam mysterii Incarnationis multo antequam fieret. Id enim expresse testatur Augustinus supra, idemque supponit Dionysius, c. 4, de cœlest. Hierar., dum ait, Angelos illos illuminasse, et instruxisse prophetas de divinis mysteriis, quæ per eos revelantur. Unde etiam

hoc continetur sub generali regula tradita a D. Thoma, dicta quæst. 57, art. 5, quod Angeli perfectius cognoverunt omnia mysteria prædicta a prophetis, quam ab eisdem prophetis agnita fuerint. Denique est valde consentaneum providentiæ Dei, qui inferiora per superiora gubernat, instruit, ac illuminat. Et ideo etiam legem veterem per Angelos dedit, ut habetur ad Galat. 3, et ad Hebræos, 2, in Prophetis, et Apocalypsi passim legimus, futura mysteria per Angelos revelari hominibus. Ac denique hoc ipsum Incarnationis opus per Angelos prius revelavit, et tandem sanctissimæ Virgini annuntiavit.

14. *Deinde illam in Verbo vidisse initio suæ beatitudinis.* — Deinde hinc conjectare debemus, Angelos sanctos a principio suæ beatitudinis, imo per ipsam visionem beatam hoc mysterium in Verbo agnovisse. Utrumque sumitur ex Augustino. Nam imprimis exordium generis humani non multum a principio beatitudinis Angelorum distavit: si ergo Angeli ab exordio annuntiarunt hominibus hoc mysterium, jam fuerat illis in sua beatitudine revelatum. Deinde, quod illud in Verbo viderint, testatur satis clare Augustinus, dict. lib. 5, Gen. ad litt., cap. 19, et in aliis locis, ubi Angelis sanctis a principio beatitudinis tribuit cognitionem matutinam, quæ est creaturarum, et divinorum operum in Verbo, nam eadem est ratio de hoc opere, quod de aliis, imo tanto major de hoc, quanto ipsum est cæteris perfectius. Adde, cætera opera potuisse per vespertinam cognitionem perfecte cognosci ex parte ipsorum operum, id est, prout in se sunt: opus autem Incarnationis, quia Verbum ipsum includit, propter substantialem unionem ad ipsum, non potest perfecte cognosci, et prout in se est, nisi per eamdem visionem, per quam Verbum videtur, prout in se est. Non est autem credibile, si Angelis sanctis hoc mysterium revelatum est, non fuisse perfecte, et prout in se est demonstratum; ergo per ipsammet Verbi visionem manifestatum est. Vel aliter argumentor in hunc modum, quia Angeli sancti nunc vident in Verbo mysterium; ergo a principio beatitudinis illud viderunt. Consequentia probatur, quia illa visio est immutabilis, et non augetur, nec minuitur, ut ex superiori tomo suppono, et infra libro sexto attingetur, et latius in materia de beatitudine. Antecedens vero probatur primo ratione facta, quia si Angeli sancti nunc non vident in Verbo illud mysterium, ob eamdem rationem nunquam videbunt; ergo carebunt perpetuo perfecta notitia illius mysterii prout in se est, quia illam nisi per visionem Verbi habere non possunt, ut dictum est, illud autem profecto est per se incredibile, et angelicæ perfectioni, et beatitudini valde contrarium. Nam homines beati in Verbo vident illud mysterium, ut in dicto superiori tomo diximus; ergo et Angeli beati. Probatur consequentia, tum quia Christi sententia: *Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti, Jesum Christum,* ad Angelos etiam pertinet, cum hoc in majorem Christi gloriam cedat. Tum etiam quia per Christum sanctificati sunt, sicut homines, licet non fuerint redempti. Tum præterea, quia post visionem divinæ essentiæ, et Trinitatis personarum, inter cætera objecta secundaria beatitudinis, Incarnatio Verbi Dei supremum locum tenet, magisque ad excellentiam divinæ cognitionis pertinet; ergo non est verisimile, omnes homines excedere Angelos in hac perfectione beatitudinis.

15. *Probatur jam per quartam conjecturam assertio.* — Ex hoc ergo ulterius colligimus, omnes Angelos sanctos in via habuisse revelationem hujus mysterii, illudque per fidem credidisse. Probatur primo eisdem fere congruentiis, et rationibus, quia cum Christus Dominus Deus homo, prior Angelis omnibus fuerit prædestinatus, ut esset illorum caput, etiam secundum influentiam gratiæ, et gloriæ, decuit ut illum per fidem sibi proponerent tanquam suæ salutis auctorem, in quo fiderent, et tanquam caput, et Dominum, quem recognoscerent, et adorarent. Item, quia etiam in fide supernaturalium mysteriorum debuerunt habere omnem perfectionem, quæ in hominibus perfectis postulatur. Item, quia Adam in statu innocentiæ hanc revelationem, et explicitam Christi fidem habuit, (ut infra videbimus). Item, quia hoc contulit Angelis ad augmentum meriti, et ad obedientiæ, ac submissionis ad Deum probationem, et exercitium. Denique ex proxime dictis nova ratio sumitur, quia visio beata respondet fidei, et est quasi proportionatum ejus præmium, et ideo sicut omnes beati vident clare in Verbo, quam in via crediderunt, ut in materia de visione Dei dictum est, etiam e contrario conveniens est, ut mysteria fidei, præsertim majora, et principalia, quæ in Verbo videnda sunt, prius in via per fidem credantur; et ita, juxta doctrinam D. Thomæ 2, 2, q. 2, art. 3, 5, et sequentibus, in hominibus hæc est ordinaria regula, quamvis interdum in aliquibus ex accidenti, et ob imperfectionem contingat, ut aliquando

illa fides non præcedat explicita in re ipsa, sed implicita sufficiat, vel voto ac desiderio suppleatur explicita : ergo eadem regula in Angelis servari debuit, quia est eadem ratio, neque est in illis necessaria exceptio, quia omnes fuerunt aptissimi ad explicitam revelationem illius mysterii accipiendam.

16. *Prædicta revelatio etiam non prædestinatis Angelis facta.* — Et hinc tandem concludimus, hanc revelationem abstractivam, seu fidei, factam esse in via omnibus Angelis etiam illis, qui perseveraturi non erant. Probatur, quia ante lapsum, nulla est facta inter Angelos inæqualitas, ut ita dicam, improportionalis, sed omnibus oblata est gratia, cum quadam proportione uniformiter difformi juxta capacitatem uniuscujusque, ut paulo post dicemus. Hoc enim est magis consentaneum ordinatissimæ providentiæ Dei : et nulla est ratio cur dicamus, tunc fecisse Deum quamdam veluti acceptionem personarum. Nam licet in rigore non esset personarum acceptio, quæ proprie in liberalibus donationibus non invenitur, nihilominus quamdam speciem illius haberet, et ideo secundum ordinarium providentiæ modum admittenda non est, ubi est revelata, neque ex parte recipientium specialis ratio illius inæqualitatis invenitur. Hincque Augustinus cum in libris de Civ. et de Gen. ad litt., sæpe quæstionem moveat, an boni Angeli fuerint præscii suæ perseverantiæ, et mali sui casus, in eam sententiam magis inclinat, quod neutris revelatus est futurus ipsorum eventus : quia nec expediebat utrisque illum revelare, nec inæqualitatem inter eos facere oportebat. Denique hanc partem confirmant optime verba prophetarum Isa. 14, et Ezech. 28, de primo malo Angelo intellecta. *Quomodo cecidisti de cœlo Lucifer, qui mane oriebaris ? Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia, omnis lapis pretiosus operimentum tuum, in medio lapidum ignotorum ambulasti, perfectus in viis tuis a die tuæ.* In quibus omnibus significatur, omnes perfectiones gratiæ, ac fidei, seu sapientiæ inventas fuisse tam in Angelis viatoribus, qui postea ceciderunt, quam in reliquis; ergo idem de revelatione Incarnationis dicendum est.

17. *An sit facta in primo instanti creationis dubitatur.—Arguitur pro parte affirmante.* — Addo vero ultimo, ex his omnibus non concludi Angelos habuisse actualem fidem, et notitiam hujus mysterii in primo instanti creationis suæ, sed solum aliquando in via illam habuisse. Quod longe diversum est, supponimus enim viam Angelorum post primum instans creationis per aliquam moram durasse ; ergo licet in primo instanti, prædictam revelationem expressam hujus mysterii non habuerint, potuerunt illam in secundo recipere : et hoc satis est, ut vera sint omnia, quæ diximus. Nec ex Patribus, aut auctoribus allegatis amplius colligi potest : neque principium satis certum video, unde alterutrum possit necessario concludi, quod enim in primo instanti hanc notitiam habuerint, suaderi posse videtur. Tum quia si Angeli receperunt in via Christi revelationem, illa ordinata fuit, ut per fidem Christi justificarentur ; ergo sicut in primo instanti justificati sunt, ita in eodem fidem illam recipere debuerunt, quia perfectus modus justificationis per Christum est, quæ fidem explicitam ejus supponit. Tum etiam, quia Angeli erant capaces hujus notitiæ in primo instanti, et ad minorem perfectionem pertinet, nec sine causa dilatio aliqua, vel mora cogitanda est.

18. *Arguitur pro negante.* — *Pars negativa probabilior judicatur.*—Contrarium autem suaderi potest : quia in primo instanti necessarium fuit revelare mysteria ad divinitatem pertinentia, imprimis quidem illa, quæ ad Deum, ut unum in essentia, et ad justificationem, ac salvationem pertinent, quia hæc cognitio est per se primo necessaria ad spem, et dilectionem infusam, erga Deum concipiendam. Deinde vero revelari docuit Trinitatis mysterium tanquam divinitati conjunctissimum, et ad completam (ut sic dicam) ipsius Dei constitutionem pertinens. Valde autem verisimile est, non fuisse Angelum in primo instanti capacem actualis revelationis tot mysteriorum supernaturalium, quia simul etiam habebant actualem cognitionem sui, et Dei naturalem, et fortasse etiam res alias naturales actu contemplati sunt. Ergo satis fuisse videtur, quod simul ad supernaturalem revelationem Dei Unius, et Trini explicitam, et perfectam in illo genere elevarentur, ut illum ex charitate diligere, et in eum perfecte sperare possent, etiamsi pro tunc Christum explicite non agnoverint. Est ergo satis verisimile hoc veluti argumentum extensivum revelationis, et fidei reservatum fuisse Angelis pro secundo instanti, et in eo novum genus obedientiæ, et reverentiæ ab eis postulatum esse, ut in libro septimo explicabimus. Neutra vero pars certa est, aut necessaria, sed unicuique liberum esse poterit alterutro modo opinari, dummodo Angelis in tempore viæ hujusmodi fides in Christum non negetur. Mihi vero hæc posterior pars verisi-

milior videtur, tum propter rationem factam, tum quia est magis accommodata ad bellum inter Angelos, et eorum instantia, seu morulas explicandas : tum denique quia id probabilius creditur de primo homine in statu Innocentiæ, ut infra dicemus. Nam in hoc credimus de illo, et Angelis eamdem esse rationem, quia non aliter comparatur Christus in ratione auctoris gratiæ, et salutis ad Angelos, quam ad homines ante lapsum, ut omnes consentiunt, eadem enim ratio in utrisque versatur, nam quod Incarnatio in humana natura, et non in angelica perficienda esset, licet non sit sufficiens ratio, ut homini, et non Angelo revelaretur : quia non minus est Christus caput Angelorum, quam hominum, suadet nihilominus, quod sicut primo homini non fuit revelata in primo creationis instanti, ita neque Angelo; quia non minus fuit Christus auctor gratiæ datæ homini in primo instanti creationis, quam datæ Angelo in creatione sua.

19. *Fundamenta a n. 6, adducta imprimis enervantur.*—Superest ut ad testimonia Scripturæ, et Patrum in contrarium adducta respondeamus, et imprimis enervamus illa, quia si in sensu, in quo afferuntur, intelligenda essent, non solum probarent Angelos viatores ignorasse Incarnationis mysterium, sed etiam Angelos beatos illud nescivisse a principio suæ beatitudinis, imo nec antequam fieret, et de illo per hominum Ecclesiam docerentur, quod est evidenter falsum, ut probatum est. Secundo præ oculis habenda est distinctio, qua divus Thomas in citatis locis utitur, et sumpsit ex Bernardo, dicta ep. 77, ad Hugonem. Nam aliud est loqui de mysterio Incarnationis, quoad substantiam ejus, imo quoad unionem hypostaticam inter humanam naturam, et Verbum divinum in unitate personæ cum tali excellentia, et dignitate : aliud vero est loqui de eodem mysterio quoad circumstantias ejus, ut quia tali tempore, aut loco, aut modo, aut ex tali fœmina, vel similibus fiat. Cum ergo dicimus Angelos habuisse fidem Christi, præcipue intelligimus quoad substantiam mysterii, nam circumstantias ignorare potuerunt, vel omnes, vel aliquas, de quo post solutiones argumentorum, pauca adjiciemus. Tertio hinc colligitur generalis responsio ad omnia argumenta, et conciliatio priorum Patrum cum posterioribus. Nam qui dicunt cognovisse Angelos hoc mysterium priusquam fieret, sive per fidem in via, sive, per speciem in patria, loquuntur præcipue de hoc mysterio quoad substantiam ejus : qui vero ignorantiam hujus mysterii Angelis tribuere videntur, de circumstantiarum ignoratione interpretandi sunt. Quod melius descendendo ad singula testimonia declarabitur.

20. *Deinde expenduntur loca Scripturæ pro prima sententia adducta in num. eodem.* — Primo ergo expendenda sunt verba Pauli ad Eph. 3, dicentis : *Mihi autem omnium sanctorum minimo data est gratia hæc in gentibus, evangelizare investigabiles divitias Christi, et illuminare omnes, quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo, qui omnia creavit, ut innotescat Principibus, et Potestatibus in cœlestibus, per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.* In quibus verbis primum supponendum est, per *Principes*, et *Potestates* Paulum sanctos Angelos intelligere. Commentarium enim Ambrosii, de malis verba illa interpretatur, quod non videtur verisimile : tum quia non est ulla ratio accipendi illa verba in pejorem partem : tum quia Paulus addit particulam, *in cœlestibus,* per quam solet bonos a malis distinguere, sicut in eadem ep., cap. 1, dixerat : *Constituens eum ad dexteram in cœlestibus supra omnem Principatum, et Potestatem,* et e contrario in eadem epistola, cap. 2, malum Angelum cum addito vocat *principem potestatis aeris hujus.* Tum maxime, quia Paulus non prædicabat, ut dæmones illuminaret, in quo videtur in illo Commentario contineri gravis error, quia in eo additur, illam illuminationem fuisse ordinatam, ut *Principes et Potestates ab errore abducerentur*. Quod melius ad terræ principes posset referri. Sed huic etiam expositioni obstat particula, *in cœlestibus.* Alii vero illa verba de utrisque spiritibus superioribus, et inferioribus intelligunt, quia Paulus utrosque solet illis nominibus appellare, ut patet ad Colos. 1 et 2, quod parum refert; melius autem de bonis intelligitur dumtaxat, propter particulam, *in cœlestibus,* quæ non videtur convenienter referri ad hunc aerem, in quo dæmones versantur : præsertim cum multi dæmonum principes sint in inferno. Et ita de propriis Principibus cœlestibus intelligunt locum hunc Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus et fere omnes. Qui sub illis comprehendi credunt reliquos ordines Angelorum; ita ut perinde dictum sit *Principatibus, et Potestatibus,* ac si diceretur *majoribus, ac minoribus* Angelis.

21. Hoc ergo posito, Augustinus, dicto lib. 5, Gen. ad litt., cap. 19, putat particulam, *ut innotescat,* non esse conjungendam cum verbo, *illuminare* sed cum verbis illis, *Sacramenti*

absconditi, ita ut illa limitent, et declarent fuisse ita absconditum, ut innotesceret Principatibus, et Potestatibus cœlestibus *per Ecclesiam*, non terrestrem, sed cœlestem, et ita ex illis verbis colligit Augustinus hoc mysterium semper Angelis innotuisse in cœlesti Ecclesia; nam juxta hanc expositionem particula, *per Ecclesiam*, non dicit quasi effectivam causalitatem, quia cum cœlestis Ecclesia sint ipsi cœlestes spiritus, non possunt per eamdem Ecclesiam omnes doceri, sed explicat velut adæquatum subjectum illius cognitionis, ut exponit D. Thomas, 1 p., q. 117, art. 2, ad 1, dicens : *Ita hoc secretum erat absconditum hominibus, ut tamen Ecclesiæ cœlesti, quæ in Principatibus, et Potestatibus continetur, hoc Sacramentum notum esset a sæculis, non ante sæcula*. Et ita non displicet D. Thomæ expositio, tum ibi, tum etiam in 2, d. 11, q. 1. art. 4. Durum tamen esse videtur, cum verbis illis, *Sacramenti absconditi*, conjungere illa, *ut innotescat*, et nomen *Ecclesiæ* non hominum, sed Angelorum ibi intelligere, etc., quia Paulus non dixit, *ita absconditi, ut innotuerit*, sed absolute vocat *absconditum*, et postea addit, *ut innotescat*, utique in futurum, seu nunc, *per Ecclesiam*, id est, per ministerium Ecclesiæ, et per ipsius Pauli prædicationem, cujus fructum, et finem, per illam particulam *ut innotescat*, magis significare videtur.

22. Simplicior ergo sensus est, Paulo datam esse gratiam illuminandi omnes, et ex illius prædicatione sequi, ut etiam cœlestibus Angelis innotescat multiformis sapientia Dei. Ex hoc autem sensu non sequitur, ante prædicationem Pauli, et fructus ejus, Angelos ignorasse mysterium Incarnationis; sed solum sequitur nescire potuisse, quos fructus, et effectus per illud mysterium futuros divina sapientia præordinasset. Atque ita non latuit Angelos substantia mysterii, latere tamen potuit circumstantia *quid*, seu modus fructificationis ejus : vel certe latere potuit providentia, et prædestinatio Dei erga homines per tale mysterium. Et, si attente verba Pauli considerentur, hunc sensum plane referunt; non enim dicit, *mihi datum est prædicare mysterium Incarnationis*, sed *investigabiles*, id est, impervestigabiles, *divitias Christi*, utique in gentibus, et prædestinatis effundendas, et hæc est (ut subdit) *dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo*, utique quoad hunc fructum, et communicationem thesaurorum ejus, et hæc etiam est, *multiformis sapientia Dei*, quæ Angelis innotuit in suis effectibus, vel cum in reipsa, per Ecclesiam et ministros ejus executioni mandata est.

23. *Explicantur Patres in n. 7, adducti.* — Nec ex sanctis circa hunc locum allegatis, aliquid contra hunc sensum, vel contra nostram assertionem colligi potest. Nam Cyrillus, dicto lib. 2, in Joann., cap 3, prius dicit : *Non propter seipsum homo factus est; sed ut cœlestium bonorum via nobis, et janua fiat*, et postea subdit : *Nemo ergo sapientissimæ dispensationis rationem irrideat, quam divinus ille Paulus admiratus clamabat ut innotescat Principibus*. Et in altero loco ad Reginas, prius expendit illa verba Pauli : *Hujus rei gratia Paulus vinctus sum Christi Jesu pro vobis gentibus, siquidem audistis dispensationem gratiæ Dei, quæ data est mihi in vos, quia secundum revelationem notum mihi fecit mysterium*, et de hoc mysterio, et de hac ejus dispensatione posteriora verba, *ut innotescat*, deinceps exponit.

24. Simili modo Gregorius Nyssenus, dicta orat. 8 in Cant., prius secundum Paulum ait : *Per humanam naturam innotuisse angelicæ multipliciter variam Dei sapientiam, per Christi administrationem inter homines patefactam*. Postea vero hanc Dei variam sapientiam, et mirabilem per Christum administrationem his verbis declarat : *Quo non pacto vita per mortem orta est? per peccatum justitia? per execrationem benedictio? gloria per ignorantiam? per imbecillitatem vis?* In quibus verbis ad superiorem expositionem videtur alludere, et ad locum Pauli explicandum sufficere videbantur. Addit tamen de suo obscuriora verba nimirum : *Etenim superioribus temporibus. Potestates illæ supra mundum hunc positæ, solam illam Dei simplicem, ac uniformem Dei sapientiam norant, convenienti quadam ratione miracula rerum in natura perficientem (neque enim quidquam varium erat in his, quæ sub aspectum cadunt) in eo nimirum, quod vox divina vis efficax esset, omniaque creata potestate sua conderet, solo voluntatis motu naturam universitatis rerum in ortum produceret, quodque cuncta faceret valde bona, quæcumque a boni fonte promanabunt. Ac de specie illa sapientiæ varia quæ ex rerum sibi adversantium nexu constat, nunc per Ecclesiam clarissime sunt edoctæ. Qui nimirum sermo caro fiat, qui vitam cum morte misceat qui per imbecillitatem Crucis, potentiam adversarii flectat* : et alia quæ prosequitur. In quibus plane affirmare videtur, Angelos prius totum mysterium, etiam quoad illius substantiam ignorasse. Ve-

rumtamen hic locus ab omnibus necessario explicandus est, nisi quispiam dicere audeat, gravem errorem in illo contineri.

25. *Vera Nisseni interpretatio.* — Nam si verba illa ut jacent, et ut in cortice præseferunt, accipiantur, ex illis sequitur, totis illis superioribus ante Christi adventum temporibus, Angelos nullam nisi naturalem scientiam de Deo habuisse : nam illa sola est simplex illa sapientia, per quam naturæ miracula, efficacia divini imperii, voluntatis, ac potentiæ, et emanatio rerum adeo cum magna bonitate, et perfectione, cognoscitur, et tamen in illis Nissenus verbis affirmare videtur, hanc solam sapientiam Angelos in illis prioribus temporibus habuisse. Hoc autem ipsum sensisse incredibile perfecto videtur. Qui enim ignorare potuit, aut Angelos habuisse fidem, aut beatos, et sanctos Angelos videre Deum, aut non ignorasse mysteria Christi, quæ Prophetis revelabant? Aliqua ergo congrua intelligentia necessario adhibenda est. Videtur ergo mihi non loqui Nissenum de omni genere cognitionis, sed de illa, quæ veluti per experientiam, et intuitionem operum Dei habetur in hoc mundo visibili : hanc enim restrictionem addit per illa verba : *Nec enim quidquam varium erat in his, quæ sub aspectu cadunt.* Ait ergo in illis primis temporibus, tantum cognovisse per experientiam opera mirabilia, quæ Deus in hoc visibili mundo faciebat; postea vero per Ecclesiam in ejus fundatione, et propagatione per Christum, nova mirabilia vidisse, et cognovisse. Non quod antea hæc omnino ignorarent futura, sed quia non viderent illa completa, neque modum, quo unumquodque fieret: et ita non dicit agnovisse de novo Verbum Dei fuisse incarnandum; sed, *qui* (ita quo modo) *Verbum caro fieret*, et præsertim quod factum esset caro mortalis, et passibilis, et reliqua, quæ ad mysterium crucis, et redemptionis pertinent. Quæ vel magna ex parte Angeli prius ignorare potuerunt, quoad circumstantias, et præsertim quoad illum modum, quo res factæ in seipsis quasi per experientiam cognoscuntur, illa enim omnia tanquam nova illis apparuerunt. Qui sensus est etiam valde conformis Paulo, ut etiam D. Thomas, supra cum Augustino notarunt.

26. *Expenditur D. Hieronymus.* — Venio ad Hieronymum qui maxime in hoc videri potest Dionysio, et Augustino contrarius, ut D. Thomas, in citatis locis, advertit, quia in loco ad Eph. 3, absolute dicit : *Omnes spirituales creaturas, quæ in præteritis sæculis fuerunt, mysterium Christi ignorasse.* Et iterum, *sanctis Principibus et Potestatibus cœlestibus, ignotam fuisse multiplicem sapientiam Dei, quæ per Ecclesiam postea illis revelata est.* Verumtamen quod per hæc verba non excludat ab Angelis omnem fidem, vel notitiam hujus mysterii, manifeste declarat, cum ait, si Angelis ignota fuit hæc multiplex sapientia Dei, *Quanto magis Patriarchis, et Prophetis fuit, quos supra non ignorasse mysterium Christi, sed ita ut Apostolos nescisse monstravimus.* At vero in illa comparatione, *quanto magis*, evidenter supponit Hieronymus majorem notitiam illius mysterii habuisse Angelos, quam Prophetas : ergo cum per se constet, et ipse affirmet, Prophetas non ignorasse mysterium, idem plane supponit de Angelis : et ad summum ait, *non ita sicut apostolos* prius illud cognovisse. Quia nimirum non noverant illud, ut executioni mandatum, cum omnibus modis, et mirabilibus circumstantiis, cum quibus perfectum est, unde ad hoc declarandum subjungit : *Multiplex sapientia Dei nunc Principibus, Potestatibus revelata est, quia, quam olim Deus futuram in sua mente decreverat, et nunc esse perfectam, ex eo quod videmus agnoscimus. Crux itaque Christi non solum nobis, sed et Angelis cunctisque in cœlo virtutibus proposuit, et aperuit sacramentum, quod antea nesciebant,* utique ita distincte, et quantum, et quale in se futurum erat : sicut postquam factum est, et hunc sensum aperte prosequitur, et in discursu illius commentarii declarat.

27. *Explicantur Chrysostomus, Theodoretus et Theophylactus.*—Præterea Chrysostomus in eumdem locum diserte docet, Angelos omnes ignorasse investigabiles divitias Christi, quoad gentium vocationem, quibus prædicandæ, et in quibus multiplicandæ erant; et fieri quidem potuit, ut hoc Angeli, vel omnes, vel plures ignoraverint, nam hoc ad circumstantias et effectus mysterii pertinet. Quod autem non ignoraverint Angeli substantiam mysterii, non minus clare docet ibidem Chrysostomus, dicens: *Mysterium propterea vocat, quoniam neque Angeli noverunt, nec ulli alii fuit manifestum. Et illuminare* (inquit) *omnes, quæ sit dispensatio mysterii absconditi a sæculis in Deo, Angeli hoc tantum norunt, quod factus sit portio Domini populus ejus.* Et ponderat quod Angelus Josepho dixit: *Vocabis nomen ejus JESUM, ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Putat enim dixisse, *populum suum*, id est, Israeliticum, quia de gentibus ignorabat. *Quod non est* (inquit) *mirandum,*

nam Princeps Persarum resistebat Michaeli, quia dispositionem Dei circa reditum populi Israel ignorabat: et deinde illud quod de ignoratione conversionis gentium dixerat, limitat dicens: *Quod vocatæ quidem essent norant, quod autem ad eadem, et quod sessuræ essent in throno Dei, quis hoc expectasset? quis credidisset? absconditi, inquit, in DEO.* In hoc ergo solum ponit Angelorum ignorationem, quod divitias, quas Deus in gentes per Christum effusurus esset, nescirent: estque hoc satis consentaneum contextui Pauli. Nec aliud voluit Theodoretus, vel sensit Theophylactus qui expresse dicit: *Quod gentes quidem vocandæ erant, noverant fortasse per spiritum, tum prophetæ, tum Angeli; quod vero ad tanta bona, et quod Christus eas ad thronum Dei collocaret, quis quæso hoc expectaret? eam ob rem mysterium hoc vocat absconditum,* etc. Et ad hunc etiam sensum trahit verba Nisseni, quæ ibi allegat.

28. *Enucleatur alius locus Chrysostomi.* — Duriora quidem sunt ejusdem Chrysostomi verba in Præfatione ad Joannem: sed illa etiam necessario limitanda sunt. Nam absolute de toto exordio Evangelii Joannis ait: *Nihil nobis humanum, sed a Spiritus sancti abditis thesauris omnia pro loquitur, quæ nec Angeli, priusquam hic diceret, noverunt. Namque et ipsi nobiscum per Joannis vocem, et per nos didicerunt, quæ cognovimus.* Et ad hoc confirmandum verba Pauli inducit, et iterum concludit: *Nobiscum ergo Angeli didicerunt, quæ nesciebant.* Non possunt autem hæc dicta indifferenter et universaliter accipi; alias dicendum esset, antequam Joannes Evangelium scriberet, nescisse Angelos Verbum fuisse Deum, vel fuisse in Patre, vel omnia per ipsum esse facta, et cætera, quæ Angeli saltem videntes DEUM ignorare non potuerunt. Non ergo universe, seu collective accipienda est Chrysostomi sententia: ita ut sensus sit, nihil eorum, quæ Joannes narrat, notum fuisse Angelis, seu omnia illa nescisse: sed potius indefinite non omnia illa prout a Joanne narrantur, antea scivisse, sed aliquid ignorasse, quod discere potuerunt. Et in hoc etiam sensu videntur verba satis per exaggerationem dicta: aliquo modo tamen verificari possunt, non quia Angeli ignoraverint substantiam illius mysterii, *Verbum caro factum est,* sed quod de illo multa ex narratione Joannis agnoscere potuerint, eo modo, quo per Ecclesiam aliqua eis innotescere dicuntur, sicut jam diximus, et in sequenti puncto magis explicabimus.

29. *Expenditur secundum testimonium in eod. n.* 7. — In secundo igitur testimonio Pauli ad Tim. 3, ad causam solum faciunt verba illa, *apparuit Angelis.* Quæ verba singulari modo exponit ibi Anselmus, et alio, et Cajetanus ibidem, quos omitto, quia facile responderi potest, apparuisse Angelis, quia illis cernentibus et videntibus, factum est: et hoc est, quod Augustinus, dicto lib. 5, Genesis ad litt., cap. 19, ait: *Quod autem non in Deo tantum innotescit Angelis, quod absconditum est, Verbum etiam hic eis apparet cum efficitur, atque propalatur, idem Apostolus testis est, cum ait: Apparuit Angelis.* Non ergo dicitur apparere Angelis, quia prius ab eis ignoraretur, sed quia non videbatur, ut in se factum, et ita etiam divus Thomas, dicta quæst. 117, art. 3, ad primum; ait, prædicantibus Apostolis multa innotuisse Angelis, non quia proprie ab apostolis docerentur, aut illuminarentur, sed quia per prædicationem apostolorum aliqua mysteria explicabantur in rebus ipsis: quæ ipsis Angelis videntibus fiebant, et ita quædam illorum tantum novo modo cognoscere, ut præsentia, quamvis antea illa nossent futura: aliqua vero potuerunt antea ignorare, quæ tunc scire inceperint, quando facta sunt, ut erat conversio gentium in particulari, de qua inquit D. Thomas, *Paulus,* ad Ephes. 3, *locutus est, quia per eum maxime expleri possit.*

30. *Conciliatio D. Thomæ pro Dionysio et Hieronymo.* — Et in hunc modum conciliat S. Doctor modum loquendi Hieronymi, quod Angeli aliqua didicerunt per apostolorum prædicationem, cum doctrina Dionysii, c. 4 et 7, de cœlesti Hierar., dicentis, Deum illuminare inferiora, per superiora. Nam hoc est verum de propria illuminatione per modum doctrinæ, illud vero de nova cognitione, quæ fit per verum eventum, seu expletionem, ut latius declarat in 2, d. 11, q. 1, a. 4. Et eodem modo, in opusc. 1, c. 26, exponit similem sententiam Cyrilli, quam ex libro Thesauri refert, unde ita etiam exponendi videntur Chrysostomus, Theodoretus et Theophylactus quos circa dictum testimonium Pauli allegavimus. Caute tamen in hoc puncto legendi sunt: nam significant, Angelos non vidisse prius Verbum secundum divinitatem, imo neque posse illud videre; et ita cœpisse illud videre incarnatum. Pie tamen explicari possunt, ut de eodem genere visionis cum proportione loquantur: nam Verbum secundum divinitatem non videbant naturaliter, incarnatum autem videre illud potuerunt, sicut ab hominibus videri potuit. Non quia naturaliter videre potuerint

unionem ipsam humanitatis cum Verbo, sed quod et illum hominem perfecte viderent, et divinitatem in eo latentem per signa, et evidentia facta conspicerent, et similiter verba Glossæ de novo genere cognitionis intelligenda sunt; nam prius eadem Glossa verba Augustini refert et sequitur. 

31. *Ad tertium testimonium.— Vera expositio, et responsio.*—Ad tertium argumentum ex interrogationibus Angelorum sumptum, respondetur imprimis incertum esse, an illæ sint Angelorum interrogationes, nam in loco Isaiæ verba illa, *Quis est iste, qui venit de Edon?* quidam dixerunt illam interrogationem non ab Angelis, sed ab ipsis Judæis factam esse; ut in Forerio ibi videre licet. Athanasius vero, in libro de salutari Christi adventu, circa medium, a dæmone putat esse factam; et refertur, ac non improbatur in VI Synodo, Action. 8, circa finem. Alii facilius exponunt, esse verba ipsius Prophetæ contemplantis Christi passionem, et præ admiratione exclamantis, *Quis est iste?* Ita indicant ibi Lyra, et Adamus, et sumitur ex Tertulliano, l. 4, contra Marci., c. 40. Ex duabus vero interrogationibus, quæ in Psal. fiunt, de priori ait Augustinus ibi, *Pavet admirans natura mortalis, et quærit, quis est iste Rex gloriæ?* De posteriori vero dicit, *Quid, et tu princeps potestatis aeris hujus miraris, et quæris, quis est iste rex gloriæ?* Verumtamen facilius dici potest omnia illa verba esse ipsius David, qui per figuram, at per modum dialogi artificiosius, et jucundius mysterium explicat. Ita exponit ibi Theodoretus ultimo loco. Et potest etiam sumi ex Gregorio Nisseno, orat. de Ascensione, ubi sic concludit: *Videte quomodo nobis David festum jucundius reddit, dum suam gratiam, et festivitatem alacritati Ecclesiæ admiscet.* Et hoc modo videtur etiam locum Isaiæ interpretari Theodoretum, l. 2, in Cant., circa prima illa verba c. 3: *Quæ est ista quæ ascendit e deserto, sicut virgula fumi.*

32. Deinde esto illæ interrogationes Angelorum fuerint, non est necesse, ut ex ignorantia fuerint profectæ: potuerunt enim esse ex admiratione, et stupore ob rei novitatem, et eximiam alacritatem. Sic exponit dicta verba Ps. 23, Augustinus, ser. 178, de temp. Et verba Isaiæ in eumdem modum videtur ubi exponere Cyrillus, licet super Joannem aliter interpretari videatur. Denique etiamsi admittamus, illas interrogationes factas esse ab Angelis per aliquam ignorationem, et ex desiderio aliquid addiscendi; non opus est, ignorantiam illam intelligi de substantia mysterii Incarnationis; sed de circumstantiis, vel effectibus ejus, vel de variis rationibus Incarnationis, passionis, et aliorum mysteriorum Christi, in quo sensu videntur locuti Dionysius, Justinus, et interdum Cyrillus, et alii. Et potest sine magna difficultate ad verba Isaiæ et Davidis applicari expositio; nam licet ibi tantum exprimatur interrogatio de persona, *Quis est*, etc., et eadem fit responsio, *Dominus fortis, Dominus virtutum. Ego qui loquor justitiam*: nihilominus intelligendum est, in his verbis virtute, et implicite contineri omnia, quæ de tali persona, tantoque mysterio desiderari poterant.

33. *Ad loca Ambrosii et Bernardi in n. 7.*—Et per hæc responsum est ad loca Ambrosii in Luc. et Bernardi, super *Missus est*, quem ipse in dicta epist. 77, explicavit, ut intelligatur, non de mysterii ignorantia, quoad substantiam ejus, sed circumstantiarum, ubi quatuor ipse enumerat, quo tempore, quo loco, ex qua matre, et quomodo executioni mandandum esset tale mysterium, et sub ac ultima varii modi comprehendi possunt, scilicet an humanitas denuo creanda esset, ut assumeretur, vel ex substantia alia formanda, et si hoc posteriori modo, an ex fœmina per veram conceptionem, vel alio modo, sicut formata fuit Eva ex costa Adæ. Item si ex fœmina, an opera Spiritus sancti vel alio modo? Item an corpus assumendum futurum erat passibile, vel alterius perfectionis. Unde huc etiam spectant omnes circumstantiæ hujus mysterii, quæ ad redemptionem pertinent, et ad effectus ejus, qui ex divina prædestinatione pendent. Non est enim dubium, quin ex his circumstantiis quam plures Angelos latuerint, quamvis necessarium non sit, ut omnes ignoraverint; de qua nullam certam regulam constituere possumus: quia revelata non est, et ex Dei voluntate, ac secreta providentia pendet.

34. *Perfectius Angeli in patria, quam in via hoc mysterium cognoverunt.*—Possumus autem in communi dicere, multo perfectius cognovisse Angelos sanctos Incarnationis mysterium in statu beatitudinis, quam in via. Quod imprimis est manifestum de substantia mysterii, nam in via solum cognoverunt obscure illud esse futurum, et in confuso, ac generaliter, quale esset futurum: sicut nos fere illud credimus. In beatitudine autem viderunt illud clare, et quidditative, prout in se est. Quoad circumstantias vero, verisimilius est, in via ignorasse Angelos omnes circumstantias ad propriam redemptionem pertinentes: quia non

oportebat eos esse præscios futurorum peccatorum: quanquam non sit verisimile ignorasse Incarnationem fuisse futuram, in exaltationem, et salutem hominum, imo esset ipsorum Angelorum; ipsisque fuisse propositum Christum, ut ipsorum caput, quod adorare, et recognoscere ut principem oporteret, ut in libro septimo latius dicemus, unde etiam fit credibile, illas circumstantias mysterii fuisse Angelis in via revelatas, quæ et peccata non supponunt, et ad ipsius Christi exaltationem, et perfectionem per se pertinent. At vero post viam, credendum est, sanctos Angelos cognovisse multo plura : nam tunc non ignorarunt sancti Angeli mysteria Redemptionis, cujus ministri futuri erant, propter eos qui hæreditatem capiunt salutis, ut attigit D. Thomas, dicta q. 57, ar. 5, ad 1. An vero hæc mysteria, seu circumstantias principalis mysterii cognoverint in Verbo, vel per alias revelationes extra Verbum : et an hanc cognitionem in principio habuerint totam simul, vel decursu temporis in illa creverint, licet occultum sit, quid tamen probabilius conjectari possit, in libro sequenti dicemus.

CAPUT VII.

UTRUM ANGELI IN PRIMO INSTANTI CREATIONIS, ET VIÆ NON SOLUM GRATIAM HABITUALEM RECEPERINT, SED ETIAM ACTUS GRATIÆ LIBEROS ELICUERINT.

1. *Rationes pro parte negante.* — In capite præcedenti solum diximus habuisse Angelos in via fidei cognitionem, quod non solum de habituali, sed etiam de actuali intelligendum est. Quia tamen via Angelorum plures moras, seu instantia complectitur, ut nunc supponimus : ideo explicandum superest, quando inceperint Angeli hos actus exercere : et quomodo in illis sancti Angeli perseverarint, et quia in hoc eadem ratio est de actu fidei, et de aliis; simul de omnibus dicemus. Hic autem solum de primo instanti loquimur : de secundo vero alia est difficultas, et ratio, et ideo de illo postea dicetur. Ratio autem dubitandi est, quia videtur, non potuisse Angelos in primo instanti habere actum supernaturalem, quia in illo instanti, natura operabatur actus suos naturales, quantum poterat : et ideo non poterat in supernaturalibus occupari : et rectus ordo postulabat, ut fineretur prius naturales operationes exercere, et postea ad supernaturales elevaretur. Secundo, talis actus debet esse perfecte liber; sed in primo instanti, vel non potest esse actus liber simpliciter, ut voluit Hugo de S. Victore, in Sum. sent., tract. 2, cap. 2, et lib. 1, de Sacram. par. 5, cap. 22, vel saltem non potest esse actus perfecte liber; alias replicare quis posset, quod talis actus etiam peccaminosus esse posset. Ergo, etc. Tertio, quia si Angeli in primo instanti supernaturaliter, ac libere cooperari essent ad actus gratiæ, per illos se ad gratiam disposuissent, et meritum gratiæ habuissent; ergo in eodem meritum suum consummassent, quia perfectum meritum non indiget successione, sed in instanti perfici potest ; ergo immediate post recepissent præmium, neque aliud viæ instant esset necessarium, et consequenter nulli Angeli peccare potuissent. Confirmatur, quia si Angelus per proprium actum justificatus fuisset, evidenter cognosceret actum suum : hoc autem dici non potest, quia tunc nec a tanto bono clare cognito recederet, et consequenter nec peccare potuisset.

2. *Prima sententia negat, Angelos fuisse sanctificatos in primo instanti, per proprios actus ejusque defendendæ modi rejiciuntur.* — *Contrariæ ac veræ sententiæ puncta tria.* — In hoc ergo puncto prima sententia negat, Angelum fuisse sanctificatum in primo instanti cum proprio actu, seu per proprium actum. Quæ variis modis tradita est. Primo negando Angelos fuisse creatos in gratia habituali. Qui enim hoc sentiunt, consequenter negant habuissse actus gratiæ, qui ad habitum sufficienter disponant. Sed hoc jam rejectum est, et ideo hæc questio ex contraria suppositione procedit. Secundo etiam posito habitu defenditur illa sententia, negando, posse Angelum simul, ac est, operari, ut opinatus est Alensis, 2 p., quæst. 29, memb. 1, art. 7. Sed hoc rejectum quoque est in superioribus, et per se est satis improbabile. Tertio alii opinati sunt specialiter, non potuisse Angelum habere in primo instanti actum supernaturalem, et ita opinatur Capreolus, in 2, dist. 4, quæst. 1, art. 3, ad 1, contra 4 concl., et citat D. Thomas, eadem quæst. 16, de Mal., art. 4, ad 3. Idem latius tradit Capreolus, ibid. ad 1, contra concl., et allegat D. Thomas, eadem quæst. 16, de Mal., art. 4, ad 14, 15 et 22, et 1 part., quæst. 63, art. 6, ad argumenta. In quibus locis sentit D. Sanctus, Angelos in primo instanti dilexisse Deum naturali dilectione, non supernaturali, et ideo non cœpisse mereri usque ad secundum instans: ac proinde malos Angelos nunquam meruisse: quam sententiam videtur secutus Petrus Cellensis, l. 1, de Tabernac., circa fin.,

in tomo 9, Biblioth. Quarto potest sententia ista defendi, dicendo, non posse Angelum in primo instanti operari cum sufficienti deliberatione ad meritum, et hoc modo opinati sunt Udalricus, Albertus et Bonaventura, ut refert Carthusianus, in 2, d. 3, quæst. 4, et Henricus, quodl. 8, quæst. 10, et alii. Nihilominus contraria sententia magis recepta est, et sine dubio est D. Thomas, eamque veram esse existimo : ut tamen distinctius probetur et intelligatur, duo vel tria distinguenda sunt. Unum est, an Angelus in primo instanti habere potuerit, et habuerit actum supernaturalem : secundum est, an per illum actum se disposuerit ad habitualem gratiam ; unde sequitur tertium, scilicet, an per talem actum meruerit. In hoc capite solum de primo puncto agimus, alia vero in sequenti corollario resolvemus.

3. *Pro primo puncto sit conclusio hujus capitis Angeli in primo instanti habuerunt etiam actus supernaturales.*—Dico ergo, Angelos in primo instanti cum gratia habituali habuisse actus liberos, et supernaturales quibus gratiæ consenserunt, et juxta illius inclinationem operati sunt. Hanc sententiam videtur supponere divus Thomas, 1 part., quæst. 62, art. 2, ad 3, quam solutionem infra explicabimus, et in art. 3, ubi docet, Angelos fuisse creatos in gratia a primo instanti. Et in argum. *Sed contra*, declarat cum Augustino 12, de Civitate, cap. 9, dicente : *Quis in Angelis fecit bonam voluntatem, nisi ille, qui eos cum amore casto creavit, simul in eis condens naturam, et largiens gratiam.* Ubi per amorem castum, et bonam voluntatem, non habitum tantum, sed actum intelligit, ut ex proprietate verborum, et ex discursu Augustini manifestum est. Et in quæst. 63, art. 5, ad 4, expresse concedit, omnes Angelos in primo instanti habuisse operationem rectam, et meruisse. Et statim art. 6, in corp., cum dixisset malos Angelos in secundo instanti peccasse addit : *Et hoc necesse est dicere si ponatur, quod in primo instanti suæ creationis, in actum liberi arbitrii proruperit, et cum gratia fuerit creatus, ut supra diximus.* Ubi ipsemet D. Sanctus fatetur, se prius hanc sententiam docuisse : nec in solutionibus argumentorum aliquid dicit illi repugnans, ut Capreolus falso allegat. Denique de primo homine docet, 1 part., quæst. 95, art. 1, ad 5, in primo instanti creationis habuisse actum, quo gratiæ consensit ; ergo a fortiori de Angelis idem dicere debuit. Et idem tenet Cajetanus 2, 2, q. 24, art. 3, ad 3, et Ferrariensis, contr. Gent., cap. 110, et consentiunt Malonius, Bannez, Valentia et Vasquez , locis infra citandis.

4. *Probatur primo.*—Probatur primo, quia mali Angeli in primo instanti habuerunt aliquem bonum motum in Deum, ut auctorem gratiæ, et salutis ; ergo et boni, ac consequenter omnes habuerunt. Consequentia manifesta videtur, non solum a paritate rationis, sed etiam quia credibilius est bene inchoasse eos, qui perseverarunt, quam eos qui retrocesserunt. Nam ex parte ipsorum erat uniformitas quædam in libertate, et in modo operandi : ex parte vero Dei, vel eadem uniformitas servata est, quia Deus ex se non discernit inter Angelos ut ex Augustino, lib. 11, de Civitate, docet D. Thomas, quæst. 63, art. 5, vel si ex parte Dei majus aliquod auxilium cogitandum est, potius bonis, quam malis datum fuisse credendum est. Probatur ergo antecedens ex illis locis sanctæ Scripturæ, quibus supra probavimus, Angelos malos aliquando fuisse justos : nam illa non tantum de habituali statu, sed etiam de actibus loqui videntur. Ut cum Ezechiele 28, dicitur de Cherub, *Plenus sapientia in deliciis Paradisi Dei fuisti :* non enim diceretur proprie fuisse in deliciis, nisi illas aliquando expertus esset. Et infra, *In medio lapidum ignitorum ambulasti,* quod etiam motum animi per amorem significat, ut notavit D. Thomas, quæst. 63, art. 6, ad 1, et iterum, *Perfectus in viis tuis a die conditionis tuæ, donec,* etc. Hæc enim omnia actum significant. Et idem indicatur in verbis illis Joannis 8 : *In veritate non stetit.* Nam verbum *standi,* seu perseverandi, supponit aliquando ambulasse in veritate, juxta expositionem sanctorum supra traditam. Denique hoc indicat Basilius, hom. in Psal. 32, dum ait : *Angelos non fuisse creatos in infantili statura , deinde paulatim exercitatos, atque perfectos*, etc. Sanctificatio enim sine actu proprio est infantium ; adulti vero, et qui ratione uti possunt, cum actu sanctificantur, ut docuit D. Thomas, 3 p., quæst. 34, art. 3.

5. *Probatur secundo.—Confirmatur.* — Atque hæc est potissima ratio, et congruentia hujus assertionis. Quia dispositio, non tantum habitualis, sed actualis simul perfectior est, quam per solam infusionem habituum : ergo quantum est ex parte Dei, hoc modo debuerunt Angeli sanctificari : At vero ex parte Angelorum non erat incapacitas : imo nec difficultas alicujus momenti, ob quam non isto modo perfecto sanctificarentur. Ergo ita sanctificati sunt. Confirmari hoc potest, quia verisimilius est, Angelos in primo instanti habuis-

se fidem, non tantum in habitu, sed etiam in actu. Tum quia fides ex natura sua debet esse voluntaria : et ideo habenti capacitatem ad utendum sua voluntate, sine illius consensu non debet infundi : tum etiam, quia Angelus statim ac creatur, est capax divinæ illuminationis, et revelationis, ac cognitionis illius finis, propter quem creatur : ergo valde consentaneum rationi est, ut sine ulla mora talem revelationem, et cognitionem acceperit. Ergo eadem ratione in eodem instanti potuit diligere Deum, ut per fidem cognitum, et intendere supernaturalem finem sibi propositum, quia isti actus non sunt incompossibiles cum illa cognitione fidei : imo sunt valde consentanei, et convenientes; tum ad perfectionem fidei, tum etiam ad ineumdam cum Deo amicitiam, de cujus ratione etiam est, ut sit voluntaria : tum denique ad recte vitam moralem inchoandam : nam a perfecta intentione finis inchoari debet.

6. *Ad primam rationem in n. 1, respondetur.* — Atque hæc ratio solutione argumentorum magis roborabitur, nam si in hoc genere sanctificationis Angelorum nulla est difficultas, nulla prudenti ratione negari potest. Quod autem nulla sit difficultas, responsionibus argumentorum ostendetur. Ad primum ergo sumptum ex ordine naturalium, et supernaturalium actionum respondeo, quod naturales actiones dici possunt, vel prout distinguuntur a liberis, vel pro ut distinguuntur a supernaturalibus. Priori modo concedo, Angelum in primo instanti creationis habuisse actus ordinis naturalis sibi connaturales ex impetu naturæ, ut sic dicam, id est, quos ex naturæ necessitate, etiam quoad exercitium habet. Imo etiam addo, si qui actus sunt hujusmodi, habuisse illos prius natura quam actus supernaturales, saltem mediate, quatenus natura supponitur gratiæ, et consequenter quæ manant a natura, censeri possunt ordine naturæ priora, quam quæ extrinsecus adveniunt : sicut etiam sunt priora, quam libera. Illi tamen actus non sunt incompossibiles cum actibus supernaturalibus, quia nec cum aliis actibus liberis ejusdem ordinis incompossibiles sunt. Eo vel maxime, quod secundum probabiliorem sententiam, nullus est actus ita naturalis in Angelo, præter cognitionem sui ipsius, quæ directe ad se, et per relationem quamdam ad Deum terminatur. Hæc autem cognitio non impedit aliam Dei contemplationem absolutam, et perfectiorem, quæ tam esse potest supernaturalis ordinis, quam naturalis : multoque minus impedit actus voluntatis, ut per se notum est.

7. *Respondetur de actibus naturalibus, id est, non supernaturalibus.* — Loquendo autem posteriori modo de actibus naturalibus, id est, ordinis naturæ, licet liberi sint : sic nego capacitatem intellectus, vel voluntatis angelicæ, ita fuisse in primo instanti actibus naturalibus plenam, ut surpernaturalium actuum fidei, spei, et charitatis, pro eodem instanti capax non fuerit. Alioqui eadem ratione in secundo instanti posset eodem modo impediri per actus liberos ordinis naturalis, ne simul supernaturales actus exercere posset. Nam si respondeatur illos actus esse diversi ordinis, et ideo posse simul exerceri ab eisdem potentiis : eadem responsio ad primum instans applicari poterit. Si vero dicatur, in secundo instanti debuisse Angelum vacare ab actibus liberis ordinis naturalis tam intellectus, quam voluntatis, quantum necessarium esset; ut supernaturalia contemplari, et circa illa per voluntatem operari posset : idem ad primum instans applicari potest. Imo quia in illo primo instanti Deus per gratiam operantem Angelos principaliter excitabat; potuit facile ita illos prævenire, et ad supernaturalia sublevare, ut ab actibus naturalibus abstraherent potentias, quantum necessarium esset; ut intellectus Angeli a divina illuminatione, et revelatione concipienda non impediretur, nec distraheretur : et similiter voluntas etiam efficaciter moveretur ad fidem suscipiendam; et ad Deum supernaturaliter propositum diligendun, et hic ordo erat magis consentaneus divinæ providentiæ supernaturali, et ad ipsorum Angelorum perfectionum magis spectabat.

8. *ecundam rationem in n. 1.* — Ad secundum respondetur, Angelum non indigere tempore ad deliberandum, ut in superioribus ostensum est, et ideo in primo instanti potuisse habere actum sufficienter liberum. Quia per intellectum potuit sufficienter liberum advertere ad varias rationes boni, vel mali in objecto repræsentato inventas, vel ad varia media ad finem aliquem ordinabilia. Quia (ut supra dictum est) multa simul considerare potest, et sine discursu ea inter se conferre. Ergo ex parte intellectus potest in primo instanti esse cognitio ad libertatem actus voluntatis etiam est sufficiens. Ex parte autem voluntatis etiam est sufficiens potestas, quia de se est indifferens in actu primo, neque opus est, ut hæc potestas duratione temporis antecedat actum liberum, ut putavit Hugo : sed sufficit, ut ordine naturæ præcedat, ut est notum, et ab omnibus receptum ; ergo. Ad repli-

cam vero, quod inde sequeretur, Angelum in primo instanti potuisse peccare, dicetur in libro septimo, ubi punctum illud ex professo tractandum est. Nunc breviter respondeo primo, illo argumento ad summum probari Angelum in illo primo instanti non habuisse libertatem, quoad specificationem in actu dilectionis Dei, quæ necessaria est ad potestatem peccandi. Non tamen sequitur, dilectionem illam fuisse necessariam quoad exercitium : neque ulla causa talis necessitatis assignari potest. Quia nec esse poterat ab intrinseco, quando cognitio supernaturalis Dei, quam tunc habebat Angelus, abstractiva erat, et obscura quæ illam necessitatem inducere non valet, ut per se constat, et in secundo instanti in malis Angelis ostensum est, quandoquidem eamdem, vel majorem cognitionem habentes ab amore Dei defecerunt : neque alia ratio talis necessitatis ab intrinseco in primo instanti cogitari potest. Nec etiam fingi potest ab extrinseco, quia solus Deus illam efficere potest, sed talis modus providentiæ violentus est, et præternaturalis, valdeque miraculosus, ideoque sine majori fundamento affirmari non potest. Fuit ergo illa dilectio libera, saltem quoad exercitium, et hæc libertas ad omnia, quæ ad perfectam sanctificationem necessaria sunt, et ad rationem dispositionis, et ad meritum sufficere posset, ut ex materia de Gratia, et de Incarnatione notum est.

9. *Objectio. — Confirmatio. — Solutio. — Data solutio removetur.*— Dices, si dilectio illa fuit quoad exercitium libera, ergo potuerunt Angeli in primo instanti illam non habere : ergo fortasse vel omnes, vel multi non habuerunt illam, nam possibili posito in esse, nullum sequitur impossibile. Unde ergo affirmare possumus, omnes Angelos habuisse in primo instanti hanc dilectionem, cum res sit contingens? Accedit, quod hæc libertas sufficit, ut in illo instanti potuerint peccare omittendo, si tunc habebant præceptum diligendo. Respondemus, esto potuerint Angeli in eo instanti non exercere illum dilectionis actum : nihilominus etiam est certum potuisse illum habere, et talem actum esse magnam perfectionem voluntatis, et ipsam voluntatem præsertim divinitus excitatam ad illum esse valde propensam. Propter quod D. Thomas, quæst. 63, art. 6, ad 3, illum motum vocat naturalem : non quia supernaturalis non sit, neque quia sit simpliciter necessarius : sed quia est valde consentaneus naturæ. Aliunde vero voluntas Angeli in eo instanti non habebat impedimentum, nec cogitationem, quæ ipsam ab exercitio talis actus averteret; ergo hoc satis est, ut credamus, et asseramus, omnes Angelos habuisse talem actum, dum aliud non constat. Addo vero ulterius sine excitatione Dei, et vocatione non potuisse Angelos habere talem actum; potuit autem Deus omnes Angelos in eo instanti efficaciter movere ad talem actum, omnibus dando vocationem congruam : et verisimile est Deum dedisse omnibus talem vocationem : quia est consentanea providentiæ, et gratiæ suæ, et libertati non repugnat, et illa posita infallibiliter omnes Angeli habituri fuerunt talem actum. Quia ergo credimus pertinuisse ad divinam providentiam, sic omnes Angelos vocare, ideo asserimus omnes Angelos in illo instanti motus illos habuisse.

10. *Ad confirmationem respondetur. — Ad rationem, et ejus confirmationem, in d. n.* 1.— Ad confirmationem autem de potentia peccandi per omissionem respondetur, imprimis negando sequelam, quia præceptum dilectionis non statim obligabat pro illo instanti : et ideo licet habuerint Angeli potestatem suspendendi illum actum, non sequitur potuisse peccare : quia illa suspensio, si fieret, peccaminosa non fuisset. Et præterea distingui potest de potentia peccandi, scilicet, divisa, id est, nulla facta suppositione : vel composita, id est, supposita tali Dei vocatione, et priori modo, admittimus illam potentiam, nullum enim est inconveniens, ut in libro septimo ostendemus : posteriori autem modo negamus sequelam, quia non est possibile cum efficaci vocatione poni simul carentiam consensus, quia libertati non repugnat ut ex materia de Gratia suppono. Unde ulterius sequitur, talem actum non solum fuisse Angelis liberum, quoad exercitium, ut in priori responsione dicebamus : sed etiam quoad specificationem, quia vocatio efficax neutram libertatem excludit : quamvis illa posita infallibile sit voluntatem habituram esse talem actum, et non alium, nec carentiam ejus. Et per hæc sufficienter responsum est ad Capreolum, Henricum, et alios in n. 2, citatos. Loca vero divi Thomæ, sumpta ex quæst. 16, de Malo, art. 4, fatemur esse contraria, quia in illis solutionibus divi Thomæ sententiam Capreoli aperte docuit : sed in prima parte, manifeste illam retractat, ut visum est. De tertio argumento in sequenti capite dicemus. Ad confirmationem autem ejus, negatur sequela, quia Angelus non potest naturaliter cognoscere gratiam, nec supernaturales actus in seipsis, ut in libro secundo dictum est.

CAPUT VIII.

UTRUM ANGELI FUERINT SANCTIFICATI PER PROPRIAM DISPOSITIONEM.

1. Tertium argumentum in præcedenti capite relictum petebat, an illi actus, quos Angelus in primo instanti habuit, fuerint dispositiones ad gratiam, ac meritorii. Et circa priorem partem notandum est ex Philosophia, et ex docctrina de Gratia propriam dispositionem ad gratiam, seu formam dici, quæ præparat subjectum ad talem formam, et est vera causa illius in genere causæ materialis, ad quam dispositiva reducitur : latius autem loquendo, actus qui ab aliquo fit, simul ac ei habitus infunditur, dici potest bona dispositio personæ operantis, etiamsi talis actus non præparet potentiam ad habitum, sed potius sit fructus ejus. Dico autem esse bonam dispositionem operantis, quia illum perficit, et melius disponit simul cum habitu, quam solus habitus: quamvis proprie non sit dispositio ad habitum; quia nec propter illum datur, nec subjectum ad illum præparat, nec etiam dici potest dispositio ipsius habitus, quia nec habitus est subjectum actus, nec actus afficit illum : solum ergo erit fructus, vel effectus habitus. Quamvis ergo Angelus in primo instanti actum supernaturalem voluntatis fuerit assecutus : dubium superest, quo illorum modorum illum habuerit : id est, an ut dispositionem, ac habitualem gratiam, et virtutes illam comitantes, vel ut fructum, et effectum habitualis gratiæ jam receptæ.

2. *Aliquorum sententia.—Hæc sententia rejicitur.*—In quo puncto multi theologi respondebunt, utroque modo habuisse Angelum in primo instanti hujusmodi actum, vel actus, scilicet, et ut disponentes, ac præparantes potentiam ad infusionem habituum, et ut elicitos ab ipsis habitibus. Ita sentire possunt, et debent, qui putant in justificatione peccatoris contritionem, quæ est dispositio ad gratiam, et charitatem, esse etiam elicitam ab ipso habitu charitatis, ad quem disponit. Nam eadem erit ratio in Angelo, supponendo, quia in primo instanti hujusmodi actus habuerit. Illam tamen opinionem semper falsam existimavi. Arbitror, in repugnantia dicere. Quia fieri non potest, ut eadem qualitas effective fiat a forma, ad quam ipsa disponit subjectum : cum forma debeat in subjecto supponi, ut possit talem qualitatem efficere : et e contrario qualitas disponens debeat supponi realiter existens, et facta, ut possit subjectum ad aliam formam præparare. Ac denique repugnat, formam in subjecto introducendam illud ad suimet introductionem effective disponere. Id enim non minus repugnat, quam seipsum efficere. Et tamen illud plane non sequeretur, si forma efficeret in subjecto dispositionem, illud ad sui receptionem præparans. Quod latius ex principiis theologicis in materia de Grat. disputo in l. 8, a capite 11. Et ideo nunc suppono, non posse actum illas duas habitudines simul habere ad habitum cum illo infusum. Dubium ergo superest, quoniam ex dictis modis Angeli in primo instanti dictos actus habuerint.

3. *Opinio negans Angelos fuisse justificatos per propriam dispositionem. — Probatur.* — Est ergo opinio negans Angelos fuisse sanctificatos per propriam dispositionem. Ita sentit Soto, l. 1, de Natura et Grat., cap. 5, et citatur Victoria, et sequitur Molina, 1 p., q. 62, art. 3, ad 1, dicens, actus primos Angelorum non fuisse dispositiones ad habitus, sed effectus potius, et fructus habituum infusorum. Primo, quia perfectius est operari ex habitu, quam sine concursu habitus: Angelis autem tribuendum est, quod perfectius est, quia et divinæ operationi, angelicæ excellentiæ est consentaneum. Maxime quando alias nulla repugnantia, nec aliquid præter ordinem naturis rerum convenientem involvitur: ut in præsenti contingit. Nam potius operari ex habitu, et in actibus supernaturalibus, et habitibus per se infusis, et connaturalis modus operandi : operari autem sine habitu, est modus imperfectus et quodammodo præternaturalis. Secundo quia Christus Dominus ita fuit in primo instanti suæ conceptionis sanctificatus secundum proprium actum: non qui ad gratiam disponeret, sed qui ex gratia habituali effective prodiret (ut ex propria materia suppono) : ergo signum est, illum modum sanctificationis esse ex genere suo perfectiorem ; ergo cum Angelis non repugnet, illis tribuendus est. Tertio, quia in hoc modo salvatur tota ratio, ob quam diximus, Angelum habuisse actus secundos in primo instanti, scilicet quia melius est esse in actu secundo, quam in solo primo: item quia hoc modo creavit Deus res alias perfectas, et cum fructibus, quos sibi concreatos habere possunt: item quia etiam hoc modo fit sanctificatio secundum proprium actum, et aliunde additur perfectio operandi connaturali modo : ergo ita credendum est, Angelos in primo instanti fuisse operatos.

4. *Contraria sententia probabilior.* — His vero non obstantibus, probabilius credimus, Angelum se disposuisse per proprium actum liberum ad infusionem gratiæ habitualis. Hanc sententiam frequentius sequuntur expositores D. Thomæ 1. p., q. 62, a. 2 et 3, Cajetanus 2, 2, q. 24, a. 3, Ferrara 3, cont. Gent., c. 110. Malonius 2, d. 4, disp. 3, et ut existimo, est sententia D. Thomæ, q. 62, a. 2, ubi inquirit, utrum Angelus indiguerit gratia ad hoc, quia converteretur in Deum, in quo titulo licet non loquatur speciatim de prima conversione, sine dubio illam includit, in quocumque tempore, vel instanti fiat. Unde et ratio articuli non minus de illa, quam de qualibet alia concludit : et ita universaliter concludit, Angelum, ut convertatur in Deum, ut objectum supernaturalis beatitudinis, indigere ipsiusmet Dei speciali motione, quæ auxilium gratiæ nuncupatur. Contra hoc ergo objicit in tertio argumento, quia saltem ad eam conversionem, qua Angelus præparatur ad gratiam, non indigebit gratia, quia alias procedetur in infinitum. Quæ objectio de primo actu conversionis in Deum procedit, eumque supponit esse dispositionem præparantem Angelum ad gratiam recipiendam. Respondet autem distinguendo triplicem conversionem in Deum. Unam perfectam in gloria, quæ est gratia consummata, aliam, quæ procedit a gratia, tanquam meritum beatitudinis, *et tertiam, per quam aliquis præparat se ad gratiam habendam.* Et ad hanc dicit, *non esse necessariam aliquam habitualem gratiam, sed operationem Dei ad se animam convertentis.* Et talem supponit esse primam Angeli conversionem, et ita evitari processum in infinitum, nimirum, quia ad illam Dei motionem, seu operationem non requiritur alia præparatio, seu dispositio, sed tantum liberi arbitrii cooperatio. Docet ergo D. Thomas Angelum per primam conversionem in Deum, quam dicit esse motum voluntatis in ipsum Deum, se ad gratiam habitualem præparasse.

5. *Ratione ostenditur.* — Ratio vero hujus sententiæ est, quia hic ordo perfectior est, et magis proportionatus ipsi gratiæ et naturæ ab imperfecto ad perfectiorem gradum ascendendi. Nam imprimis consequi gratiam habitualem cum aliqua cooperatione propria perfectius est, quam omnino ab extrinseco illam recipere, quia ex suo genere, ac cæteris paribus semper est perfectius habere aliquid a se, quam ab alio tantum, et esse aliquo modo sibi causam suæ perfectionis, quam non esse. At vero qui se præparat, et disponit ad gratiam per proprium actum, aliquo modo est causa suæ gratiæ, per prius auxilium gratiæ, nam qui disponit subjectum ad formam, aliquo modo est causa formæ. Item qui se disponit ad gratiam, impetrat illam a Deo, imo illam meretur saltem de congruo, et ita aliquo modo ad illam cooperatur, et trahit Deum ut illam infundat; ergo hoc majoris perfectionis est. Deinde per habitualem gratiam contrahitur peculiare vinculum amicitiæ inter creaturam et Deum, et quasi celebratur spirituale matrimonium inter ipsos : sed de ratione amicitiæ, et matrimonii est, ut per consensum voluntatis vinculum illud contrahatur ; ergo est valde consentaneum ipsi gratiæ, et effectui ejus, ut ex parte Angeli ordine naturæ præcedat motus voluntatis, quo se ad gratiam disponat. Et hac ratione videtur esse ordinaria lex Dei, ut qui ratione, et libertate uti potest, gratiam habitualem non recipiat, nisi se ad illam gratiam præparaverit, juxta illud Threnor. ult. *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos.* Quæ lex in nobis certa, et universalis est, juxta doctrinam Concilii Tridentini, sect. 6. Et non videtur fundata primario in termino a quo (ut sic dicam) nostræ justificationis, scilicet quia est ex statu in inimicitiæ ad statum amicitiæ Dei, sed primario in ipso termino ad quem, qui est constitui Dei amicum : nam hoc ex natura sua postulabat præcedentem consensum. Denique natura etiam angelica comparatur ad gratiam, ut materia ad formam, et ut quid imperfectum, et inferioris ordinis ad perfectum, et superioris ordinis. Est autem consentaneum naturæ imperfectæ, ut ad superiorem gradum non ita repente ascendat, quin ad superiorem formam recipiendam convenienti modo præparetur, et disponatur, quantum subjecti capacitas, et conditio talis formæ perfectioris compatitur : ergo hic ordo in præsenti servari debuit.

6. *Ad argumentum in num.* 3.—Nec obstant motiva contrariæ sententiæ. Ad primum enim dicimus, operari ex habitu cæteris paribus melius, et connaturalius esse; nihilominus tamen quando cætera non sunt paria, posse esse convenientius aliter operari : et ita est in proposito, quia melius est sanctificare se aliquo modo cum auxilio Dei, et esse sibi causam suæ gratiæ, saltem disponendo se, et per proprium consensum Dei amicitiam, et desponsationem acceptare. Ad secundum de Christo, respondeo non esse similem rationem : nam Christus Dominus supponebatur altiori modo gratus per gratiam unionis, ratione cujus habuit gratiam

habitualem, ut proprietatem connaturalem a gratia unionis dimanantem, et ita habuit illam a se nobiliori modo, quam per dispositionem propriam: item quia gratia Christi a principio fuit consummata, et primi actus ejus fuerunt visio, et charitas beatifica, quæ non possunt esse dispositiones ad gratiam. Ad tertium patet responsio ex dictis: nam licet in alia sententia etiam fuerit Angelus a principio in actu primo et secundo, non tamen cum tam perfecto ordine. Nec est simile de rebus inferioribus, quæ non possunt per proprias morales dispositiones, altiores perfectiores recipere.

CAPUT IX.

COROLLARIA EX PRÆCEDENTI DOCTRINA, QUIBUS GRATIA, ET MERITUM ANGELORUM IN PRIMO INSTANTI MAGIS EXPLICANTUR.

1. *Primum Corollarium.— Primi actus supernaturales in Angelis ab habitibus non fuere eliciti.* — Ex dictis in capite præcedenti infertur primo hunc primum actum, sive voluntatis credendi, sive spei, aut charitatis, vel quemlibet alium similem, quem Angelus in primo instanti habuit, non fuisse elicitum ab habitu infuso, quia non potest præparare ad illum, et procedere ab illo, ut declaravi, et ex materia de Gratia suppono. Loquor autem de actibus voluntatis, quia de assensu intellectus res potest esse magis dubia, quia per voluntatem credendi, quæ ordine naturæ antecedit assensum, videtur Angelus vel homo moraliter satis disponi, ut statim recipiat intellectuale lumen, per quod actum ipsum credendi eliciat. Quod si hoc ita est, actus ipse intellectus non erit dispositio ad habitum intellectualem fidei, sed erit tantum effectus: dispositio autem ad infusionem illius habitus intellectualis esse poterit prima voluntas credendi, licet sit alterius potentiæ actus, quia in dispositione morali, et non physica, hoc non est inconveniens, simulque idem actus voluntatis erit dispositio ad proprium habitum, a quo similes actus postea connaturaliter eliciuntur: et ideo non poterit esse effective ab eodem habitu, sicut de aliis dictum est. Quia vero habitus intellectualis fidei alioquin non supponitur ante gratiam, sed cum illa, et ut consequens illam, ideo in Angelis verisimilius est, non antecessisse ordine naturæ actum credendi, ac proinde non fuisse principium eliciens illum, sed potius eum, ut dispositionem supposuisse. De qua re in materia de Gratia latius, et in hac materia consentit Malonius 2, dist. 4, disp. 4, et ex hypothesi etiam Molina supra.

2. *Secundum corollarium, indiguerunt tamen auxilio gratiæ.* — Secundo sequitur, hos actus primos supernaturales, qui ab habitibus non eliciuntur, necessario debere fieri ex speciali motione, et auxilio Dei. Ita docet divus Thomas, in dict. a. 2, ad 3, et censeo certum ex dictis in c. 1, hujus lib. Tum quia liberum arbitrium, etiam angelicum nihil potest suis solis viribus facere, quod ad æternam salutem per se conducat. Tum etiam quia illi actus in suo esse supernaturales sunt etiam Angelis, ut ostendimus, et ideo non solum ab ipsorum potentia naturali fieri non possunt sine auxilio gratiæ, verumetiam nec in suo ordine posset naturalis potentia in illos influere, nisi per divinam motionem aliquo modo elevaretur. Secundum autem est ex doctrina gratiæ, duplex genus auxilii ad hujusmodi actus esse necessarium, scilicet excitans, et adjuvans, seu operans, et cooperans, quarum vocum significationem ex eadem materia suppono. Dixerunt ergo quidam apud Vasquez, 1 part., disp. 98, c. 2, n. 7, in Angelis non esse necessarium auxilium cooperans ad hujusmodi actus, sed operans sufficere. Quia idem de Angelis in hoc credendum est, quod de primo homine ante lapsum: at de homine primo ait Augustinus, l. 6, de Corrept. et Grat., c. 11: *Ut bonum reciperet*, utique consentiendo, *gratia non indigebat*, id est, ad volendum bonum sibi oblatum non indigebat nova gratia, præter eam, quæ per oblationem boni, id est, per excitationem ad bonum illi offerebatur.

3. *Contraria opinio tertia tenenda.*—Sed hæc sententia, si absolute omnem gratiam adjuvantem neget esse necessariam Angelis ad supernaturales actus, falsa est, et defendi non potest. Quia necessitas hujus gratiæ in nobis non oritur ex peccato, vel ex aliqua speciali conditione naturæ nostræ, vel statu: sed oritur ex intrinseca conditione ipsius actus conversionis in Deum supernaturalem finem, qui in se, et in substantia sua supernaturalis est, tam respectu Angeli, quam nostri. Et ideo fieri non potest sine peculiari cooperatione Dei, altioris rationis, quam sit commune auxilium naturæ debitum, et illa specialis cooperatio Dei vocatur gratia adjuvans, vel cooperans. Et hoc modo dixit D. Thomas, dicto a. 2, ad 2, converti ad beatitudinem ultimam homini esse difficile, et quia est supra naturam, et quia habet impedimentum ex corpore infecto peccato: Angelo vero esse difficile propter hoc solu

quod est supernaturale. De qua difficultate dixerat talem esse, ut si desit auxilium, sit impossibilitas. Et hac ratione dicit Augustinus, l. 12, de Civ., c. 9, Angelos factos esse a Deo cum amore casto, neque potuisse habere illum sine cooperatione Dei, quia alias possent meliores a se fieri, quam Deus illos fecisset : et idem dicit de primo homine, lib. de Corrept. et Grat., c. 11, et lib., de Nat. et Grat., c. 26, generaliter dicit sicut oculus non potest videre sine lumine, ita et hominem perfectissime justificatum, non posse recte operari, nisi divino lumine juvetur : quod de homine in omni statu, et consequenter etiam de Angelo intelligit. Idemque habet aliis locis, quæ in capite undecimo allegabimus. Hujus etiam gratiæ cooperantis datæ Angelis meminit Petrus Cellensis, lib. 1, de Tabernacul., tom. 9 Biblioth.

4. *Aliquorum probatio pro gratia cooperante rejicitur.* — Hæc vero gratia cooperans, seu adjuvans, de qua Augustinus in locis allegatis loquitur, et ratio, qua necessitatem illius probavimus, non solum in primo actu, qui ad infusionem gratiæ habitualis disponit, sed etiam in aliis, qui per gratiam habitualem postea fiunt, locum habent, quia nullus talium actuum sine adjutorio Dei actuali fieri potest. Et ideo addendum est, illum priorem actum esse ab specialiori gratia cooperante. Quia cum potentia tunc non operetur per habitum, et consequenter non habeat in se intrinsecam virtutem naturaliter effectricem talis actus, necesse est ut Deus speciali cooperatione sua efficientiam habitus suppleat, et hæc est specialior gratia cooperans, quam D. Thomas in dicta solutione vocavit motionem Dei animam ad se convertentis. Quamvis possit etiam id recte intelligi de gratia præveniente, et excitante, seu operante, per quam Deus animam, vel Angelum ad se convertit. Ex qua probant etiam aliqui necessitatem gratiæ cooperantis in Angelo ad talem conversionem; quia ipsa gratia operans, et excitans voluntatem, quando ipsa voluntas consentit, illi etiam cooperetur, quia actu allicit et attrahit voluntatem; et ita consensus ipse illi etiam tribuitur tanquam cooperanti voluntati. Sed hæc gratia probat tantum de gratia cooperante moraliter ; quia illa attractio prævenientis vocationis, de se tantum moralis est : nos autem loquimur de cooperatione physica, de qua prior ratio procedit, ut D. Augustinus, et D. Thomas loquuntur.

5. *Nec vero placent, qui solam cooperantem in Angelis requirunt.* — Aliqui vero indicant ita gratiam dictam, physice cooperantem, sufficere Angelo ad hujusmodi actus, ut gratia excitante non indigeat. Quod videtur sentire Bellarminus, lib. de Gratia primi hominis, cap. 4. Verumtamen negari non potest, quin ad illam primam conversionem fuerit Angelo necessaria gratia excitans, quia sicut nos non possumus nostram inchoare salutem, ita nec Angelus suam : est enim eadem ratio, quia id provenit sufficienter ex eo, quod salus illa supernaturalis est. At vero initium salutis a gratia excitante, ac præveniente sumitur, et præcipue ab illa, quæ ad finem nos vocat : et initium fidei, et sancta cogitatio ab ipso appellatur, ab Augustino, in lib. de Prædest. sanct., c. 2 et 3, et frequenter in aliis locis, et ita totus discursus Augustini in illo libro, et in aliis, quo probat initium salutis esse a Deo, reducendo illud initium ad sanctam cogitationem, æque in Angelis procedit. Quia etiam in illis necesse est, ut negotium salutis a sancta, et supernaturali cogitatione procedat, quam ex se habere non possunt, cum supernaturalis sit ; debuit ergo incipere a Deo excitante, et vocante Angelum ad actum superioris ordinis : et ita fuit illis necessaria, non tantum gratia cooperans, sed etiam operans. Neque opinor doctissimum Bellarminum contrarium in hoc sensisse ; sed ibi loqui tantum de speciali gratia excitante, qua nos indigemus ad perseverandum, de hac enim loquuntur testimonia Augustini, quibus utitur, et aliæ rationes, quas indicat, de quo puncto in capite ultimo hujus libri dicemus.

6. *Tertium corollarium. Angelos in primo instanti, primam gloriam meruisse, D. Thomas ita sentire videtur.*—Tertio sequitur, meruisse Angelos in primo instanti primam gloriam suam. Ita indicat D. Thomas, dicta q. 62, art. 4, ad 2, dum ait, Angelum non meruisse per naturalem conversionem in Deum, *sed conversione charitatis, quæ est per gratiam.* Ergo cum D. Thomas hanc conversionem tribuat Angelis in primo instanti, etiam illis tribuit meritum pro eodem instanti. Quod expressius declaravit in q. 63, a. 5, ad 4, ubi omnes Angelos etiam qui postea ceciderunt, in primo instanti meruisse docet. Quod Capreolus infra contra mentem, et expressa verba D. Thomæ exponit, non de proprio merito actus, sed de dignitate ipsius gratiæ, ratione cujus dicitur infans, verbi gratia, mereri gloriam lato modo. At D. Thomas apertissime loquitur de proprio merito, quod est per actum liberum, ut ex eisdem locis manifestum est, et ex a. 6, q. 63, ubi sic ait : *Si Angelus malus ponatur,*

quod in primo instanti suæ creationis in actum liberi arbitrii proruperit, et cum gratia fuerit creatus, ut supra diximus. Fatetur ergo se id dixisse : et inde infert Angelum malum immediate post primum instans peccasse ; et rationem subdit, quia *cum per unum actum meritorium Angeli ad beatitudinem perveniant, si in secundo instanti peccati impedimentum non posuisset, præmium sui meriti acciperet*, loquitur ergo de primo merito, qui est per proprium actum liberum. Et ita hæc assertio est communiter recepta in schola D. Thomæ, et communis omnium, qui docent, Angelum fuisse in primo instanti per actum proprium sanctificatum.

7. *Ut ratione probetur corollarium, statuitur pervenisse Angelos per proprium meritum ad beatitudinem.* — Ut autem ratione probetur corollarium, magisque explicetur, supponendum est imprimis Angelos per proprium meritum ad beatitudinem pervenisse. Ita supponit D. Thomas in locis allegatis, et præsertim in primo articulo, hac ratione probat, non fuisse Angelos creatos in supernaturali beatitudine, quia oportuit, ut per sua merita illam consequerentur, quod non fit, nisi per opera propria antecedentia beatitudinem. Præterea licet inter alios theologos sit aliqua dissensio in tempore, vel modo hujus meriti ; nihilominus in assertione omnes conveniunt. Et eadem est Augustini, et aliorum Patrum communis sententia : docent enim Angelos sanctos merito suo a malis discretos fuisse, et suæ æternæ salutis certitudinem accepisse, quos in capite secundo allegavi.

8. Ex qua Patrum doctrina optime sumuntur rationes. Prima, quia Deus creavit omnes Angelos cum quadam æqualitate, seu uniformitate, quia ex parte sua non est verisimile inter eos discrevisse ; ergo sicut Angelos malos creavit sine plena beatitudine, et capaces meriti, et demeriti illius, ita etiam Angelos sanctos in principio creavit ; ergo sicut mali beatitudinem tandem suo merito perdiderunt ; ita et boni suo merito illam obtinuerunt. Secunda, quia Angeli sancti ita creati sunt, ut demereri possent beatitudinem : sicut exemplum malorum ostendit ; ergo etiam sunt creati apti ad eamdem beatitudinem promerendam. Justus enim, et misericors Deus neminem creavit in statu demerendi, cui non etiam locum, et virtutem merendi tribuat. Tertia, quia si Angeli non essent beatitudinem suis meritis consecuturi, nulla ratio esset cur a principio non essent in statu beatitudinis creati ; cum ergo ostensum sit, non fuisse creatos a principio plene beatos ; signum est, fuisse creatos viatores : ita ut suis meritis beatitudinem obtinere possent. Quarto sumitur argumentum ab hominibus, quia homines per merita beatitudinem consequuntur : ergo etiam Angeli. Probatur consequentia, tum quia cæteris paribus aptiores sunt ad meritum apud Deum Angeli, quam homines : tum etiam e converso, quia si hominibus, qui imbecilliores sunt, non datur gloria sine merito, cur daretur Angelis ? Tum denique quia in beatudine ipsa homines æquiparantur Angelis ; ergo etiam in via ad illam.

9. Denique ad hoc confirmandum adducit D. Thomas illud Apoc. 21. *Mensura hominis, quæ est Angeli,* ita ut sensus sit, in cœlesti beatitudine eamdem mensuram esse Angeli, et hominis, utique meritum. Quam expositionem aliqui rejiciunt tanquam omnino a vero sensu alienam ; tamen licet non sit unica, nec fortasse primaria ; nihilominus valde probabilis est, et Viegas ibi, sect. 2, exponens illa, *et qui loquebatur mecum, habeat mensuram arundineam auream, ut metiretur civitatem,* ait : *Mensuram accipio hoc loco merita, sive gratiam ; charitatemve, juxta quam metitur Deus gloriam omnium beatorum.* Quod certe probabilissimum est, et optime per mensuram auream significatur ; cur ergo non potuerunt de eadem mensura alia subjuncta verba intelligi ? Nam illa mensura dicitur fuisse ad civitatem, et murum ejus metiendum, et de eadem subditur, et eamdem esse hominis, quæ est Angeli. Unde idem auctor inferius circa eadem verba dicit, hanc esse unam ex communibus expositionibus illorum verborum. Denique esto illa expositio non acceptetur ut litteralis, nihilominus est congruentissima accommodatio, vel etiam æquiparatio. Nam alius sensus litteralis est, eadem mensura, seu eodem muro civitatis supernæ Jerusalem (de qua ibi est sermo) Deum protegere hominem, et Angelum beatum : ergo similitudinem rationis optime inferri potest, eadem etiam mensura utriusque beatitudinem metiri, vel utrumque pari titulo ad beatitudinem admittere : ac proinde sicut mensura beatitudinis hominis est meritum, ita etiam beatitudinis Angeli.

10. *Prædictum Angelorum meritum easdem conditiones meriti humani habet.* — *Rejicitur opinio Magistri circa conditionem quamdam meriti Angelici.* — Ex quo ulterius infertur, easdem conditiones ad meritum in Angelo requiri, et sufficere, quæ in homine sufficiunt, ac necessariæ sunt. Quia si mensura utriusque

est meritum, et beatitudo ejusdem rationis est, et in ea est æqualitas, etiam conditiones meriti ejusdem rationis esse debent, et in eis etiam debet servari æqualitas, seu proportio. Hinc ergo recte colligimus, quod sicut hominibus proposita est visio, et bravium suorum certaminum, ita et Angelis, et consequenter utrisque esse promissam sub conditione meritorum : item in utrisque esse necessariam gratiam sanctificantem, et auxiliantem libertatem, ac honestatem supernaturalem operum ad talia merita. Et obiter ex eodem principio colligitur, necessarium esse statum viæ ad meritum beatitudinis, et consequenter improbatur opinio eorum, qui dixerunt Angelis datam esse beatitudinem propter opera prævisa in ipso statu beatitudinis, futura, scilicet ministeria, quæ Angeli ex obedientia Dei pro salute hominum exhibent. Quod docuit Magister, in 2, dist. 5, quem pauci ex antiquis scholasticis secuti sunt. Contra hanc vero sententiam dicendum est ex professo, in lib. seq., c. 3, nunc enim nihil nobis obstat. Nam suppositis principiis positis, scilicet quod Angeli sancti non fuerunt semper beati, licet semper fuerint sancti : negari non potest, quin habere potuerint meritum beatitudinis, priusquam ipsam beatitudinem reciperent ; sive postea in ipsa beatitudine mereri potuerint, sive non, quod libro sequenti ex professo discutiendum est.

11. *Probatur jam ratione tertii corollarii.* — Ex his igitur tandem concluditur assertio intenta, seu tertium corollarium, nimirum omnes Angelos gloriam in primo instanti creationis suæ de condigno meruisse. Quia in illis concurrerunt tunc omnia ad tale meritum necessaria. Probatur, quia illi erant tunc sancti, et per fidem vivam libere operabantur, se convertendo in Deum ex gratiæ auxilio. Deus autem sic operantibus vitam æternam promisit, juxta illud Jacob. 1 : *Accipet coronam vitæ, quam repromisit Deus diligentibus se,* et cap. 2. *Et hæredes regni, quod repromisit Deus diligentibus se.* Hæc enim verba non arctantur ad homines, sed ad omnes diligentes Deum ut sonat, extenduntur. Sicut illa Pauli 2. Timoth. 4. *In reliquo reposita est mihi corona justitiæ,* et infra : *Non solum autem mihi, sed et his qui diligunt,* etc. Nam sicut supra diximus, dogmata tradita in sacra Scriptura de gratia, et charitate Dei ad Angelos extendi, ita eadem ratione de his, quæ ad repromissionem gloriæ fiunt, sentiendum est. Nam gratiam, et gloriam dat Dominus, et gratiam propter gloriam. Verumtamen sicut hæc promissio in homine includit conditionem *si in gratia decesserit,* ut Concilium Tridentinum dixit, ita in Angelo includebat cum proportione conditionem, si pro statu viæ, seu pro tempore a Deo præscripto, in amore Dei perseveraverit. Atque hoc modo in omnibus Angelis tam bonis, quam malis, qui tunc boni erant, omnes conditiones necessariæ ad meritum de condigno etiam ex parte promissionis inventæ sunt. Omnes ergo, et potuerunt de condigno et de facto primam gloriam per conversionem in Deum meruerunt.

12. *Quid de merito primæ gratiæ, vel augmento ejus in ipso primo instanti.* — Primam vero gratiam de condigno mereri non potuerunt, quia ante meritum dari illis debuit, ut de condigno mereri possent. Unde fit ut ipsa gratia sanctificans sit radix meriti ; non potest autem principium meriti cadere sub meritum, saltem secundum connaturalem ordinem, ut nunc supponimus. Et in idem redit, quod meritum debet præmium antecedere saltem naturæ ordine, actus autem conversionis in Deum, licet juxta nostram sententiam antecesserit, quoad substantiam et entitatem suam, gratiam habitualem ; tamen ut meritum de condigno non antecessit illam, quia per illam formaliter constitutum est in ratione, et valore meriti de condigno, et ideo sub ratione talis meriti non potuit in eamdem gratiam reflecti. Idemque dicendum est secundum aliam sententiam, quæ dicit gratiam habitualem ordine naturæ præcessisse conversionem in Deum, tanquam principium efficiens illam, et in nullo genere causæ fuisse illa posteriorem. Imo ex hoc etiam sequitur, quod nec de congruo potuerunt Angeli primam gratiam mereri, quia nullo modo illis infusa est propter eorum actus, nec actus antecesserunt illam in aliquo genere, quod in omni merito necessarium est ; secus vero est in nostra sententia. Nos ergo fatemur, Angelos primam gratiam habitualem meruisse de congruo per conversionem liberam in Deum ex speciali auxilio gratiæ. Nam sicut Angeli per illam conversionem se præpararunt ad gratiam modo convenienti, et quasi connaturali, ita per eamdem dispositionem gratiam impetrarunt et congrue meruerunt. Quod etiam de contritione peccatorum confitemur : est autem aliquo modo major ratio in prima justificatione Angeli, vel primi hominis in statu innocentiæ, quia persona licet non esset digna simpliciter ; nihilominus non erat indigna, sicut est peccator. Et aliunde motio Spiritus sancti, et proportio actus, ad meritum de congruo sufficit. Unde etiam fit, ut non potuerint Angeli in primo instanti augmentum gratiæ

mereri, quod in nostra sententia facile ostenditur, quia prima gratia datur ratione talis actus, eidem respondet gloria eidem gratiæ proportionata, ideoque non habet talis actus valorem ad novum gradum gratiæ promerendum. Quod non tam facile defendet, qui dicunt, actum illum procedere ab habituali gratia, et ita esse effectum ejus, ut nullo modo sit causa: nam actus sic procedens a gratia est meritorius augmenti ejus, ut in posterioribus actibus manifestum est. Sed de hoc latius in materia de Gratia.

CAPUT X.

UTRUM ANGELI IN PRIMO INSTANTI INÆQUALEM GRATIAM CUM PROPORTIONE AD NATURAM ACCEPERINT.

1. *Angeli in primo instanti inæqualem gratiam acceperunt.* — Communis sententia theologorum est, licet omnes Angeli in primo instanti fuerint sanctificati, non tamen omnes æqualem gratiam accepisse, quoad videntur tanquam principium in theologia per se notum supponere : ideoque solum rationem, vel modum illius inæqualitatis inquirimus. Potest autem illud fundamentum declarari, quia sancti Angeli in patria non sunt æquales in gloria ; ergo nec in via fuerunt æquales in sanctitate, et meritis; ergo nec in primo instanti viæ fuerunt æquales in gratia. Primum antecedens est notum ex Dionysio toto libro de cœlesti Hierar. Et ex communi sensu Patrum in Scripturam intelligentium de Angelorum ordinibus loquentem, qui variis nominibus appellantur, Seraphin, Cherubin, Throni, etc., nam per hæc, non tantum in natura, vel ministeriis, sed etiam in sanctitate, et gloria inæquales Angelorum gradus, et perfectiones significari, Patres intelligunt. Et optime hoc confirmant verba Raphaelis dicentis ad Tobiam : *Ergo sum Raphael Angelus, unus ex septem, qui astamus ante Dominum.* Itemque Dan. 10, *Michael,* esse dicitur, *unus ex Principibus primis,* et cap. 12, dicit, *Princeps magnus.*

2. *Progreditur probatio inchoata.* — Sicut ergo non omnes homines beati sunt æquales in gloria, sed differunt sicut stella differt ab stella in claritate, ita etiam Angeli inter se comparantur. Hincque evidens est prima consequentia, quia gradus gloriæ respondet merito, et charitati viæ. Secunda vero consequentia non est ita evidens, quia possent Angeli in primo instanti esse æquales in gratia, præsertim si absque propria dispositione illam receperunt, et in secundo pro vario usu liberi arbitrii inæquale augmentum recipere : nam sicut in illo instanti quidam amiserunt gratiam, et alii in ea perseverarunt; ita inter perseverantes quidam magis, alii minus in ea crescere potuerunt. Nihilominus tamen est illa secunda consequentia valde verisimilis, tum quia sicut inæqualitas, quam Angeli habent in gloria, fuit ex primaria intentione, et prædestinatione Dei, ita verisimile est, a principio inchoasse Deum sanctificationem Angelorum cum varietate, et inæqualitate proportionata illa termino, tum etiam quia varietas hæc non minus ad debitum ordinem, et pulchritudinem Angelorum in statu viæ pertinuit, quam in statu patriæ.

3. *Prædicta gratiæ inæqualitas fuit juxta inæqualitatem naturarum.*—Hac ergo supposita gratiæ inæqualitate in Angelis a primo instanti, inquirimus unde sumenda sit, aut quam rationem et mensuram in illa distributione facienda Deus servaverit. In quo puncto sententia communiter recepta inter theologos est, Deum distribuisse gratiam Angelis juxta proportionem naturalem; ita ut quo Angeli creati fuerunt perfectioris naturæ, eo majori gratia ornati fuerunt. Ita docuit Magister 2, dist. 3, et sequitur D. Thomas, dicta quæst. 62, art. 6, ubi non ut certum, sed ut *rationabile* id docet, idem habet 2, 2, quæst. 24, art. 3, ad 3, quibus locis Cajetanus et omnes expositores id sequuntur. Sumptaque est hæc sententia ex Basilio, l. de Spiritu sancto, cap. 16, dicente: *Cœlorum virtutes non suapte natura sanctæ sunt, sed juxta proportionem, qua se invicem superant, a Spiritu habent sanctificationis mensuram.* Similem fere sententiam habet Damascenus, lib. 2, cap. 3, ait enim: *Per verbum omnes Angeli creati sunt, ac per sancti Spiritus sanctificationem omnes perfectionis numeros acceperunt, ita tamen ut pro sua quisque dignitate, et classe luminis gratiæque participes sint.* Videnturque sumpsisse ex Dionysio, libro de cœlest. Hierar., ubi Angelos perfectiores in natura dicit propinquiores esse Deo, tum in officio, tum in splendoribus gloriæ et gratiæ, quod a præceptore Paulo didicisse, in cap. 6, profitetur, et ita consequenter ibidem ait: *Primam hierarchiam, sicut est perfectior reliquis, ita primoribus Dei, splendoribus, majori propinquitate conjunctam esse.* Et cap. 7: *Merito prima illa cœlestis functio ab altissimis spiritibus agitur, cum sit ordo omnibus celsior, atque sacratior.* Atque ad hunc modum de cæteris in sequentibus capitibus philosophatur. Et

quamvis isti Patres expresse non loquantur de primo instanti creationis, tamen sine dubio idem cum proportione de illo sentiunt: nam indefinite loquuntur, et ratio eadem est, quam D. Thomas reddit, tum ex parte Dei, quia videtur consentaneum sapientiæ ejus, ut quos meliores in natura condebat, in altioribus sedibus gloriæ collocaret, et consequenter etiam majoribus gratiis præveniret; tum ex parte ipsorum Angelorum, quia quo sunt natura perfectiores, eo vehementius et majori conatu per gratiam operantur, et ad illam se disponunt.

4. *Proponuntur rationes contra hanc doctrinam. — Prima confirmatur. — Secunda.* — Nihilominus tamen resolutio hæc difficultate non caret. Primo, quia inferius non potest esse mensura superioris, natura autem est inferior quam gratia ; ergo non potest esse illius mensura. Et confirmatur, quia inde fieret, Luciferum in primo instanti creationis fuisse cæteris Angelis sanctiorem, quod videtur absurdum, cur enim Deus illum in sanctitate aliis præferret, quem sciebat non fuisse in gloria cum illis collocandum? Sequela patet supposita sententia, quod Lucifer omnium Angelorum in natura perfectissimus sit. Secundo, quia alias etiam data esset gratia Angelis juxta proportionem naturalium dilectionum, quas de Deo habuerunt. Consequens concedi non potest; ergo : sequela patet, primo quia non est major ratio de perfectione naturalis essentiæ, vel potentiæ, quam de perfectione naturalis actus. Secundo quia de primo ad ultimum unum sequitur ex alio. Nam si gratia datur juxta capacitatem naturalem, cum amor naturalis uniuscujusque eliciatur, consequenter etiam dabitur gratia juxta proportionem naturalis dilectionis : tum denique quia si aliqua congruitas est in naturali capacitatem pura (ut sic dicam) ita in solo actu primo considerata, major erit in illa perfectio actu secundo dilectionis naturalis Dei; ergo etiam gratia dabitur juxta perfectionem dilectionum naturalium. Hoc autem non esse admittendum probatur, quia alias unusquisque Angelus se aliquo modo disponeret suis viribus ad talem gratiæ gradum, quod juxta sanam doctrinam concedi non potest.

5. *Tertia. — Effugium præcluditur.* — Tertio in hominibus non servat Deus illam proportionem; ergo ex parte Dei nihil est cur præsumamus illam servare in Angelis. Dicetur, non esse simile, quia homines sunt ejusdem speciei ; non tamen Angeli. Sed contra hoc instatur, tum quia si vera est universaliter in Angelis illa doctrina, sicut Deus majorem gratiam contulisse dicitur Angelis in specie perfectioribus, ita dicendum est dedisse gratiam æqualem omnibus Angelis ejusdem speciei, si dantur (ut nos supponimus). Ergo in illis discrimen illud locum non habet. Vel certe si inter Angelos ejusdem speciei est aliqua inæqualitas individualis, etiam intra illam servabatur dicta proportio, ut habenti perspicacius ingenium aliquid plus gratiæ collatum fuerit. Cur ergo non idem factum est cum hominibus? Tum etiam quia ratio D. Thomæ, in dicto art. 6, ex parte Dei sumpta, etiam inter homines suo modo locum habet. Ait enim, Deum condidisse naturam angelicam ad gratiam, et gloriam consequendam, et ideo debuisse Angelum in natura perfectiorem in altiori gradu gratiæ constituere : sicut artifex lapides, quos pulchrius, et decentius aptat, ad honorificentiorem partem ædificii ordinat. Quod de hominibus dicere etiam possumus, quatenus unus alio excellentius habet ingenium, vel a supernaturale munus aptior est alio. Et tamen videmus non ita factum esse a Deo, vel fieri, sed interdum homines de se minus aptos ad altiorem gradum, vel ministerium assumere, in quo non deficit Deus ab illa congruentia prudentis artificis, qui pulchrius aptat lapides in nobiliori loco collocandos. Quia hoc verum est de perfectione per se pertinente ad ædificii compagem : quæ in præsenti est perfectio gratiæ, non naturæ. Ergo etiam in Angelis ornando ampliori gratia Angelum minus perfectum in natura, prudentissime illum in excellentiori sede gloriæ collocaret. Sicut nunc fecit non solum in humanitate Christi, et persona Virginis, sed fortasse etiam in multis hominibus, qui ad omnes Angelos in natura comparatos inferiores sunt. Ergo illa ratio nihil obstat, quo minus inter Angelos ipsos, inferiores in natura, superiores in gratia effecerit, ac subinde ipsos in altioribus gloriæ sedibus collocaverit.

6. *Quarta.* — Quarto est etiam difficilis altera ratio, quam D. Thomas ex parte ipsorum Angelorum reddit, scilicet quia perfectiores Angeli magis conati sunt, ut se ad gratiam disponerent. Quæ imprimis non habet locum juxta sententiam negantem, Angelos fuisse sanctificatos per propriam dispositionem. Deinde etiam videtur repugnare cum nostra, et ipsius D. Thomæ sententia asserente, Angelis datam esse gratiam juxta uniuscujusque dispositionem actualem, nam hoc intelligendum est de dispositione supernaturali, ut ex-

posuimus. At vero supernaturalis dilectio, seu dispositio non est melior juxta perfectiorem virtutem naturalem, sed juxta majus auxilium, seu melius principium gratiæ; ergo non potest distributio gratiæ juxta capacitatem, vel facultatem naturalem mensurari. Probatur consequentia, tum quia major, vel minor conatus naturalis non confert per se ad perfectionem actuum supernaturalem: alias aliqua ex parte Angelus suis naturalibus viribus esset causa majoris gratiæ sibi collatæ, quod admittendum non est. Tum etiam quia intellectus Angeli perfectior cum æquali lumine gloriæ, non elicit meliorem visionem, sed juxta proportionem luminis; ergo nec voluntas perfectior, potensque amplius conari in naturalibus, cum æquali vocatione, vel auxilio eliciet meliorem dispositionem ad gratiam: ergo totum pendet ex præveniente auxilio: In hoc autem auxilio non potest sumi inæqualitas, ex naturali conatu voluntatis, ut constat, quia ad primum auxilium non datur dispositio ex parte hominis, vel Angeli; ergo illa diversitas in naturali conatu nihil in præsenti conferre potest. Tum denique, quia hic conatus actualis semper est liber; ergo licet Angelus sit perfectior, potest minus conari, quam inferior Angelus: ergo si inferior pro libertate sua cum auxilio gratiæ, plus conetur, melius disponetur: ergo recipiet majorem gratiam: ergo melior dispositio supernaturalis non sequitur proportionem naturæ, sed meliorem usum libertatis cum eodem, vel majori auxilio proveniente: ergo cum gratia data sit Angelis juxta proportionem primarum dispositionum, non potest constare, fuisse datam juxta proportionem naturalium.

7. *Proximæ rationes non nihil conficiunt.*— Hæ difficultates convincunt, sententiam Magistri, et D. Thomæ, non esse certam, et fortasse in multis Angelis contigisse, ut minus perfecti in natura, vel in primo instanti melius se ad habitualem gratiam disposuerint; vel in secunda morula ferventius Deum amaverint, et illius honorem defenderint, et ideo majorem gratiam, et gloriam consecuti fuerint. Nec in hoc aliquod absurdum, vel minus decens, aut conveniens invenitur. Nihilominus tamen dicimus, sententiam D. Thomæ et Patrum esse rationabiliorem, quia est consentanea providentiæ Dei, et naturæ angelicæ, et ideo dum aliud per revelationem nobis non constiterit, non habemus fundamentum, aut motivum ad negandam dictam proportionem; nec ad asserendum in omnibus, vel aliquibus Angelis immutatam fuisse. Quod nunc præcipue explicabimus in prima sanctificatione Angelorum in primo instanti facta, solvendo difficultates propositas: in sequenti vero capite aliquid addemus de augmento gratiæ et de toto Angelorum merito.

8. *Ad primum rationem in n. 4.*—Ad primam ergo respondemus, concedendo, perfectionem naturæ angelicæ non esse mensuram gratiæ aut distributionis ejus inter Angelos, sicut nec est inter homines; sed propria, et primaria regula est voluntas divina, juxta illud 1, ad Cor. 12: *Dividens singulis prout vult*, et illud, *Cujus vult miseretur, et quem vult indurat*, Rom. 9, et similia quæ in Angelis eamdem rationem habent. Nihilominus tamen ex parte naturæ angelicæ potest considerari veluti fundamentum remotum, aut occasio, ob quam Deus ex mera liberalitate, et voluntate distributurus gratiam Angelis, sapienter voluerit juxta proportionem naturalium illam gratiæ distributionem facere. Aliqui vero nimis scrupulose formidant concedere, in natura Angelorum inventam esse congruitatem aliquam ad illam distributionem gratiæ cum tali proportione faciendam, vel Deum in dando tali Angelo gratiam nullo modo respexisse ad perfectionem naturæ ejusdem, tanquam ad causam, quia alias tota gratia daretur per modum retributionis, et non liberalis donationis, et sic gratia non esset gratia.

9. *Ad confirmationem in ipso n. 4.* — Sed hæc illatio parvi momenti est, quia retributio non habet locum, nisi ubi aliquid confertur intuitu operis liberi. Hic autem non dicimus respexisse Deum ad opera bona Angelorum per vires naturæ facta, ut ratione illorum gratiam distribuerit, sed respexisse ad perfectionem naturæ, et voluisse servare proportionem ad illam in gratia distribuenda, quia juxta sapientiam suam hoc indicavit esse congruentius, et commodius ad pulchritudinem sui operis. Sicut quod voluerit Deus tale corpus cœleste in sublimiori loco collocare, et in hominum domicilium destinare, fundamentum aliquod habet in perfectione talis corporis, ex qua magna congruitas sine ulla umbra retributionis redundabat. Vel sicut perfectio naturæ intellectualis, aliquo modo fuit ratio, vel causa, ob quam Deus illam potius, quam naturam tantum sensibilem ad ordinem gratiæ sublevaret, et tamen in illo respectu nulla suspicio retributionis invenitur: sic etiam ordo perfectionis naturalis Angelorum potuit esse occasio, vel motivum aliquod servandi similem

ordinem, vel proportionem in gratia distribuenda, et nihilominus totum id ex pura liberalitate, et gratuita voluntate fieri. Ad confirmationem autem illius difficultatis, concedo, Luciferum, si perfectior fuit omnibus in natura, etiam fuisse sanctiorem in creationis instanti. Nec illud est inconveniens ullum, quia nec major gratia affert secum conformationem in illa : nec Deus dat sanctitatem juxta præscientiam futuri eventus, sed juxta præsentem dispositionem.

10. *Ad secundam rationem ibid.* — Ad secundum respondetur negando sequelam nimirum, gratiam esse datam Angelis juxta proportionem bonorum actuum naturalium. Quia nulli Angelo data est gratia intuitu suæ bonæ operationis naturalis, quia hoc haberet rationem retributionis, et supponeret in actu aliquam rationem meriti, quia non est ita in sola perfectione naturæ, ut jam explicui. Unde ad primam probationem nego paritatem rationis, quia in naturali perfectione substantiali solum consideratur aptitudo quædam, et capacitas data ab ipso auctore naturæ. Et ita ex parte ejus nulla procedit causalitas respectu gratiæ, nisi forte materialis, vel in actu primo secundum potentiam obedientialem, quæ nihil rationem gratiæ diminuit. At vero si gratia daretur intuitu actus naturalis, consideraretur in eo aliqua laus operantis, et aliquod obsequium a Deo præstitum per talem actum, quod est contra rationem gratiæ. Quod optime intelligitur exemplo dato de perfectione gradus intellectualis : quia negari non potest quin Deus volens tali naturæ suam conferre gratiam, respexerit ad perfectionem ejus, scilicet quod esset ad imaginem suam, per quam erat capax donorum gratiæ : et nihilominus non ita respexisse ad bona opera talis naturæ, ut ratione illorum gratiam conferret, quia est longe diversus respectus, seu influxus operis, quam solius capacitatis naturæ.

11. *Diluitur tertia probatio.* — Unde ad secundam probationem negatur ultima illatio de primo ad ultimum : quia per accidens est, quod perfectior Angelus habuerit perfectiorem actum liberum ordinis naturæ, fieri enim potuit, ut pro sua libertate illum non habuerit : et nihilominus majorem gratiam suo gradu proportionatam receperit. Tum etiam, quia licet talem actum habuerit, et inde recte sequatur illa proportio, quod habens meliorem actum majorem gratiam receperit : illud solum est concomitanter, non quia unum sit ratio vel fundamentum alterius, sicut natura ipsa, et capacitas ejus est suo modo fundamentum gratiæ. Unde facilis est responsio ad tertiam probationem. Nam licet actus naturalis addat aliquam perfectionem naturali capacitati, constituendo illam in actu secundo in suo ordine, illa est merere accidentaria, et quasi impertinens ad gratiam, ejusve perfectionem, quia non est fundamentum gratiæ, nec reddit naturam magis capacem ejus, nec etiam est permanens semper cum ipsa gratia, seu sub illa, sicut est perfectio ipsius naturæ.

12. *Ad tertiam rationem in n. 5. — Ab hominibus ad Angelos aut e contra non recte arguitur quoad distributionem gratiæ.* — Ad tertium imprimis respondere possumus, non posse nos omnium consiliorum Dei rationem reddere. Sicut ergo Deo pro sola sua voluntate placuit semen Abrahæ, et non Angelos apprehendere, sibique hypostatice unire, ita etiam placuit homines ad varios gradus gratiæ, et gloriæ pro sola sua voluntate, nulla habita ratione naturalis perfectionis, eligere ; Angelos vero pro eadem libertate sua placuit ad ordinem gratiæ servata proportione ad ordinem naturæ elevare ; non quia hoc ipsi naturali ordini, seu inæqualitati dubium esset ; sed quia ita visum est congruum ad pulchritudinem, et optimam dispositionem cœlestium spirituum, et ordinum. Nec vero ita hoc judicatur congruum, et consentaneum divinæ sapientiæ, ut si aliter Deus res Angelorum disponere voluisset, sine aliquo defectu vel imperfectione id facere non posset : nam potius credimus si id facere decrevisset, non defuturas ipsi plures suæ divinæ sapientiæ congruentes rationes, propter quas id facere posset. Quia tamen illæ non sunt nobis ita notæ, et ille ordo videtur facilior, et aptior ad communem et ordinariam providentiam Angelorum, et quia Patres hoc docent, et Scriptura etiam favet, ideo de facto credimus, dictam proportionem in Angelis servasse Deum : de hominibus autem oppositum constat ex effectibus ipsis, et ex modo loquendi Scripturæ, et Patrum, præsertim Augustini, ut in materia de Prædestinatione, et de Gratia traditum est. Et ideo non licet in hoc ab hominibus ad Angelos, aut e converso argumentari. Et fortasse voluit Deus utroque modo suam gratiam distribuere, et cum proportione ad perfectionem naturæ in Angelis, et sine illa in hominibus, ut se ostenderet liberalem suæ gratiæ donatorem, et quod illam distribuit, prout vult. Et ad priorem modum majorem occasionem in Angelis invenit : tum quia in eorum gradu

major distinctio, et ordo per se in naturali perfectione invenitur, quam in hominibus; tum quia justificatio, perseverantia, via, et meritum brevissima mora, et paucissimis actibus, ac simpliciori modo, magisque uniformi in Angelis consummata sunt. In hominibus autem magna est varietas vocationum, conversionum, et mediorum, quibus longo tempore, et diversissimis viis ad æternam vitam disponuntur, et ideo vel non tam commode potuit, vel non ita oportuit in eis servari proportionem, nec haberi respectum ad varias individuas proprietates ingenii, indolis, vel similium. Tum præterea, quia inter homines eligit Deus, *quæ stulta sunt mundi, ut confundat sapientes, et infirma mundi ut confundat fortia, et ignobilia et contemptibilia, et ea quæ non sunt ut ea quæ sunt destrueret, ut non glorietur omnis caro in conspectu ejus* ut ait Paulus 1, Corinth. 1.

13. *Id declaratur amplius.* — Inter Angelos autem non fuit hoc necessarium, nam per exaltationem hominum eis sufficientem causam humiliationis, et subjectionis præbuit. Primo quidem inferiorem hominum naturam ad eamdem gloriæ, et beatitudinis societatem elevando. Secundo ac magis homines aliquos ad gradus gratiæ, et ad sedes gloriæ supra multos choros Angelorum eligendo, et aliquam personam creatam supra omnes choros Angelorum exaltando. Tertio, ac maxime naturam humanam, et non angelicam ad hypostaticam unionem assumendo. Cum ergo Angeli per comparationem ad naturam humanam tot modis essent in gratia superandi nullo habito respectu naturalis perfectionis ipsorum conveniens fuisse videtur, ut in ipsis inter ordinem gratiæ et naturæ proportio servaretur. Accedit, quia licet hic ordo servatus fuerit, ut credimus, in prima justificatione quoad omnes Angelos : quia tunc eadem ratio in omnibus inventa est : et in secunda etiam mora idem forte servatum fuerit in sanctis Angeli (ut dicemus,) nihilominus in electione Angelorum ad gloriam, et gratiam efficacem, non idem in omnibus Angelis servatum est. Nam multi ex perfectioribus in natura non fuerunt electi; nec receperunt gratiam efficacem, quam inferiores multi receperunt, ut in sequenti videbimus. Et per hæc responsum est sufficienter ad omnia, quæ in illa tertia difficultate tanguntur.

14. *Ad quartam rationem in n.* 6. — Ad quartam difficultatem respondetur hæc duo non esse repugnantia, sed optime inter se cohærere, quod Angeli fuerint sanctificati uniformiter difformiter juxta proportionem naturalium, et quod fuerint sanctificati magis, vel minus juxta propriam uniuscujusque dispositionem, et cooperationem cum auxilio gratiæ, ita ut de dispositione supernaturali hoc intelligendum sit, non de naturali, id est, de actu libero non solis viribus naturæ, aut per solum naturalem conatum elicitum, sed per gratiæ auxilium; talem enim dispositionem etiam in justificatione Angelorum considerari, et requiri, omnino certum esse credimus, ut jam diximus, et ostendimus. Quod autem illa duo optime inter se conveniant, recte declaratur ratione D. Thomæ, quia Angeli quo perfectiores, eo magis conari possunt ad suos actus, et ideo verisimile esse recepisse proportionata auxilia, ut juxta majorem perfectionem naturalem, magis etiam cum auxilio conari, et se melius ad gratiam disponere possent.

15. De conatu autem voluntatis cum auxilio, vel habitu gratiæ, duplex est opinio theologorum. Prior est, conatum illum ex parte potentiæ voluntatis esse naturalem, etiam si ex parte auxilii sit supernaturalis, id est, voluntatem per suam naturalem facultatem, et virtutem, ut naturalis est, influere in actum, etiamsi ipse actus ratione alterius principii supernaturalis simpliciter, et in tota sua entitate supernaturalis sit. Et juxta hanc sententiam facile solvitur difficultas tacta, quia voluntas perfectior Angelica de se majorem conatum adhibere potest, etiam cum auxilio gratiæ, et quo majus est auxilium, eo etiam magis conatur, si vult, quia majorem habet virtutem naturalem. Neque hinc sequitur dari gratiam aliquam propter solum conatum naturalem, vel majorem gratiam propter majorem conatum. Nam gratia habitualis datur major propter meliorem dispositionem supernaturalem, et propter majorem etiam conatum liberi arbitrii non solius, sed cooperantis auxilio Dei. Quod autem illa cooperatio, et dispositio procedat partialiter a virtute naturali potentiæ: non censetur inconveniens in hac sententia, sed potius necessarium ad salvandam libertatem; et ideo eodem modo in hominibus etiam philosophatur. At vero prima vocatio seu auxilium præveniens non datur majus perfectiori Angelo, quia magis conatur, sed ut magis conetur, et quamvis supponatur ex se habens majorem conandi facultatem, illa non est propria causa motiva, propter quam Deus proportionatum auxilium præbet : sed est veluti materialis causa recepta et quasi occasio, ut Deus propter ordinem suæ

providentiæ ita distribuat inter Angelos auxilia.

16. *Voluntatis conatum non esse naturalem tenet secunda opinio.*—Alia vero opinio theologorum, quam ego probabiliorem reputo, est voluntatis conatum ad actum supernaturalem, non esse naturalem in se, et in sua entitate, quia nihil aliud est, quam ipsemet actus secundus, ut procedens a voluntate: consequenter non esse a voluntate, ut operante virtute naturali, ut naturalis est, sed ut est obedientialis activa, et ut elevata per habitum, vel vel auxilium Dei, quia potentia naturalis, ut est talis, nullum habet ordinem ad actum supernaturalem, ut talis est, voluntas autem influit in illum, etiam ut supernaturalis est. Qua opinione supposita dicimus, quod licet conatus Angeli ad actum supernaturalem non sit naturalis; nihilominus voluntas Angeli elevatur per auxilium gratiæ ad illum præstandum juxta proportionem suæ perfectionis naturalis. Atque ita in primo actu, quo Angeli sese ad gratiam disposuerunt, singulis data est vocatio et præveniens motio, major, aut minor, juxta proportionem naturalium, et consequenter ipsum etiam auxilium cooperans præparatum singulis est ad cooperandum juxta modum suum, id est, ad conandum supernaturali modo, quantum naturaliter posset unusquisque conari, si actus naturalis futurus fuisset. Nam licet conatus naturalis per se non conferat ad talem actum, capacitas illius remota, et per modum occasionis conferre potuit, ut Deus in concurrendo cum illis voluntatibus ad tales actus dictam proportionem servaret. Quæ doctrina est consentanea D. Thomæ 2, 2, quæst. 24, art. 3, ad 1. Et quæ ibi Cajetanus notat, facile possunt in eumdem sensum trahi. Neque exemplum de lumine gloriæ est ad rem, quia non dicimus perfectiorem voluntatem magis conari cum æquali principio, vel auxilio, aut concursu supernaturali, sed dicimus, Deum gratuito, et propter generalem dispositionem congruam providentiæ suæ, voluisse dare majus principium, vel auxilium elevans perfectiorem potentiam ad majorem conatum adhibendum suæ naturali perfectioni proportionatum.

17. *Ad ultimam replicam ad finem illius n. 6.* — Ad ultimam vero replicam, quod iste conatus semper est liber Angelo, respondemus, ita quidem esse. Nihilominus tamen in primo instanti, Deum omnibus, et singulis dedisse vocationem, non solum sufficientem, sed etiam efficacem, ut unusquisque juxta mensuram suam toto conatu operaretur, et consentiret vocationi infallibiliter ex suppositione talis vocationis, quamvis liberæ simpliciter. Hæc enim duo facile conciliabuntur secundum conditionatam præscientiam, ut ex materia de gratia supponimus. Quid vero de secundo instanti, seu mora Angelorum dicendum sit, partim in capite sequenti, partim in fine septimi libri dicemus. Quod autem Deus sic distribuerit vocationes efficaces Angelorum in primo instanti, non aliter nobis constat, quam ex eisdem principiis, quibus a nobis probatum est, et omnes fuisse justos in principio, et per proprias dispositiones justificatos, et cum proportione ad perfectionem naturalem. Nam singula ex his consentanea fuerunt divinæ providentiæ, et sapientiæ, et omnia simul per vocationem efficacem libere, et infallibiliter fieri potuerunt.

CAPUT XI.

UTRUM ANGELI SANCTI IN SECUNDA MORA, SEU INSTANTI VIATORES FUERINT, ET AUGMENTUM GRATIÆ, AC GLORIÆ MERUERINT, ET PER QUOS ACTUS, QUIBUSVE AUXILIIS ID FECERINT, ET IN STATU GRATIÆ PERSEVERAVERINT.

1. *Ignotum Angelis in primo instanti perseveraturi-ne an casuri essent.* —Hactenus dictum est de sanctificatione angelica, quæ in omnibus Angelis communis, et pariformis fuit; nunc de progressu, et perseverantia in sanctitate usque ad terminum viæ dicendum superest. Supponimus autem non omnes Angelos in gratia perseverasse, ut in libro septimo videbimus, ideoque jam solum de illis Angelis agimus, qui usque nunc facti, et beati sunt, et in perpetuum erunt, qui non in primo, sed in secundo instanti discerni cœperunt. Nam licet in præscientia Dei in primo instanti isti perseveraturi, et illi casuri essent præcogniti: neutri tamen illorum hanc præscientiam habuerunt. Neque de hoc visum est movere quæstionem, quia licet sæpius ab Augustino inculcetur, et in ea se ostendat ancipitem; tandem in lib. de Corrept. et Grat., cap. 10 et sequentibus, veritatem partis negantis constanter docuit. Et revera parva videtur fuisse ratio dubitandi, quia illa præscientia, nisi per specialem revelationem haberi non poterat: talis autem revelatio non est consentanea, nedum debita statui viatoris, unde neque nunc fit nobis secundum ordinariam legem: nec in statu innocentiæ facta est primo homini. Hoc autem

privilegium in Angelis non est fingendum sine fundamento, quia nec necessarium fuit, nec expediens, ut statim fuerint tam perfecte beati, ut securi de stabilitate sua fuerint a principio. Quando vero securitatem istam sancti Angeli receperint, in discursu hujus et sequentis capitis videbimus.

2. *Exploduntur a præsenti capite tres opiniones.* — His ergo de primo instanti, et prima sanctificatione suppositis, dicendum sequitur de secunda, seu de augmento justitiæ, et consequenter an fuerit Angelos concessa alia mora, seu aliud instans, in quo permanendo in via, nova merita apud Deum habere, et in gratia crescere, et ad definitum ejus terminum pervenire potuerint. In quo puncto imprimis omittimus illos auctores, qui dixerunt, sanctos angelos in primo instanti fuisse perfecte beatos, quia illo modo, vel omnino negant viam Angelorum : et consequenter, vel omne meritum eis negant, vel dicunt in patria mereri beatitudinem jam obtentam, et propter merita prævisa collatam; vel, si aliquo modo viam admittunt, dicunt non duratione, sed ordine tantum naturæ, ultimum præmium antecessisse. Quæ omnia falsa sunt : et primum quidem de omnis meriti negatione improbabile est, ut jam ostendimus; secundum autem, et tertium improbanda sunt in sequentibus. Deinde omitto auctores, qui dicunt, Angelos non fuisse in peccato vel gratia creatos in primo instanti, sed in pura natura. Isti enim admittere possunt, et admittunt meritum Angelorum in secundo instanti. Nihilominus tamen negare coguntur illud fuisse augmentum meriti, seu meritum augmenti gratiæ, sed asserunt fuisse primum, et fortasse unicum meritum Angelorum, non tam gratiæ, quam gloriæ. Omitto, inquam, hanc sententiam, quia ejus fundamentum destructum jam est, et ita tota ruit. Denique prætermitto pro nunc sententiam eorum, qui asserunt sanctos Angelos in secundo instanti novum meritum gloriæ habuisse, simulque gloriam recepisse. Nam hoc secundum membrum pertinet ad principium libri sequentis, et ab illo nunc abstrahimus : solumque de duratione viæ Angelorum in secundo instanti, et de potestate merendi in illo hic agimus, quidquid sit de præmio, an statim datum fuerit necne.

3. *Sententia negans in terminis hujus capitis.* — Inter auctores ergo, qui Angelos in gratia fuisse creatos, et in primo instanti meruisse gloriam, confitentur, solum invenio Ferraram, qui negaverit, sanctos Angelos meruisse in secundo instanti : ita ille opinatur 3, contra Gent., cap. 110, § *Hæc dicta sunt,* usque ad finem capitis. Dico autem solum Ferraram, me invenire hanc sententiam tradentem; quia licet Malonius alleget etiam Bassolium in 3, dist. 5, quæst. 1, art. 3, non illam tenet; cum neget, Angelos in primo instanti gratiam, aut meritum habuisse. Deinde quamvis Valentia, 1 tom., disp. 4, quæst. 13, in hoc cum Ferrara conveniat, quod sancti Angeli in unico instanti meruerint, non tamen approbat opinionem Ferraræ, et ita suam explicat, ut in re non neget meritum totum, quod Angelis sanctis ab aliis in secunda mora tribuitur; sed solum dissentiat in explicandis instantibus, et operationibus, per quas sancti Angeli meruerunt. Fatetur enim toto illo tempore, in quo mali Angeli prius meruerunt, et postea peccarunt, sanctos Angelos meruisse, et merendo perseverasse : negat autem hanc perseverantiam in sanctis Angelis fuisse per diversum instans, sed per ejusdem instantis permanentiam. Quod secutus est Vasquez, disput. 229, cap. 11, quod sane ad vim meriti fortasse parum refert : an vero in re ita sit, postea dicam.

4. *Primum fundamentum sumitur ex divo Thomæ. — Secundum fundamentum.* — Fundamentum potissimum hujus opinionis sumitur ex auctoritate D. Thomæ, qui 1 p., q. 62, art. 5, docuit, Angelos sanctos per unicum actum meritorium ad terminum æternæ beatitudinis pervenisse : sed instans angelicum nihil est aliud, quam unica operatio ejus; ergo in unico etiam instanti meruerunt : sed illud fuit primum instans, nam in illo meruerunt gloriam, ut idem D. Sanctus, 1 p., q. 63, a. 5, ad argumenta, docet; ergo in secundo instanti non meruerunt. Secundo quia in dicta q. 63, art. 6, dicit, malos Angelos per meritum primi instantis consecuturos fuisse beatitudinem, nisi impedimentum obstitisset peccando, et per peccatum prius meritum mortificando : ergo Angeli etiam sancti per illud tantum primum meritum obtinuerunt beatitudinem, addita solum illa conditione, quod non posuerunt impedimentum, ad quam nullum requiritur meritum; unde argumentatur Ferrara. Nam in secundo instanti sancti Angeli prius natura, quam beatificarentur, solum se habuerunt quasi negative, non ponendo impedimentum; et hoc satis est, ut præmium prioris meriti receperint; ergo non fuit in illis novum meritum. Valentia vero colligit, quamvis in illo puncto in quo mali peccabant, Angeli sancti non es-

sent otiosi, nihilominus non habuisse novum actum, nec instans distinctum, quia solum in primo Dei amore perseverabant; ergo sine novo merito per unicum actum pervenerunt ad terminum, quod suavi Dei providentiæ, et naturæ angelicæ magis consentaneum est.

5. *Notatio pro vera sententia.*—Nihilominus contrariam sententiam sequor. Quam, ut absque verborum, et instantium ambiguitate explicem, suppono, in malis Angelis necessarium esse duo instantia, seu duas morulas distinguere; unam in qua creati sunt, et juxta nostram sententiam justi et sancti fuerunt, beneque ac meritorie operati sunt, vel saltem (in omnium sententia) fuerunt innocentes, et absque peccato: et aliam, in qua mali esse cœperunt, et peccarunt. Quamvis dicimus esse distinctas, tam in se, quia distinctissimas operationes intellectus, et voluntatis requirunt; quam secundum coexistentiam ad nostrum tempus, quia non potuerunt simul esse in illis duobus statibus innocentiæ, et lapsus, ut per se notum est. Est autem nobis incertum, quantum in malis Angelis illa prima mora duraverit secundum coexistentiam ad nostrum tempus: nam licet in se dicatur fuisse unum instans angelicum, quia fuit una operatio, vel si fuerunt plures, constituebant (ut ita dicam) unum statum actualis innocentiæ, et recte considerationis, et conversionis, nihilominus ille status potuit, vel per successivam moram nostri temporis immutatus permanere; vel per unum instans tantum nostri temporis existere, ut infra ostendam; et ideo incertum est quantum duraverit secundum coexistentiam ad nostrum tempus. Nihil autem ad præsens refert, quod plus vel minus duraverit: ut autem explicare possimus, supponamus aliquid determinatum, ut, verbi gratia, quod illud primum instans sanctitatis Angelorum malorum, solum duraverit per illud primum instans, in quo Deus creavit cœlum, et terram, et Angelos. Et immediate post illud, Luciferum contra Deum insurrexisse, et bellum illud magnum, quod inter Angelos bonos et malos, usque nunc geritur, et usque ad finem mundi durabit, tunc in cœlo incepisse.

6. *Prima assertio. — Sancti Angeli in secundo instanti viatores fuerunt, et augmentum gratiæ meruerunt.* — Hoc ergo supposito, dico primo. Angeli sancti prout coextiterunt malis Angelis in secundo instanti, in quo isti peccaverunt, vel in quo utrique coexisterunt alicui durationi nostri temporis fuerunt viatores, et in statu merendi; ac proinde tunc etiam gloriam, seu augmentum suæ gratiæ, et gloriæ meruerunt. Hæc assertio est contra Ferraram solum, nam Vasquez et Valentia illam expresse admittunt, et ut existimo, est communis theologorum, illis tantum exceptis, qui putant, Angelos sanctos a principio fuisse beatos sine præcedenti merito quod in via habuissent, ex solo præviso merito, quod in patria habent; quæ improbabilis est, et quoad eam partem de beatitudine illorum a principio perfecta, et plena satis in capite secundo, dictum est; contra aliam vero de merito post obtentam beatitudinem in libro sequenti dicturi sumus. Reliqui ergo theologi fatentur meruisse sanctos Angelos in eo momento, in quo mali peccaverunt, licet non eodem modo: nam qui dicunt non habuisse gratiam simul cum natura, vel si illam habuerunt, pro illo instanti cum illa non meruisse consequentes dicunt in secundo instanti meruisse saltem totam suam gloriam, et ex illis quidem dicunt statim in eodem instanti illam accepisse; alii vero id negant. Rursus qui sentiunt Angelos omnes meruisse in primo instanti, dicunt nihilominus consummasse meritum suum, quando mali demereri cœperunt, atque ita secundum coexistentiam habuisse sanctos Angelos novum meritum: quando mali malum meritum inchoarunt. Qui etiam variant circa receptionem præmii, an scilicet statim in eodem, vel immediate post illud receperint. Hæc tamen varietas ad præsentem assertionem nihil refert. Et ita possunt pro hac assertione allegari Bonaventura, in 2, dist. 5, a. 3, q. 2, Richardus, art. 2, quæst. 1, Ægidius, quæst. 2, art. 2, Argentina, quæst. 1, art. 4, Scotus, quæst. 1, Gabriel, quæst. 1, artic. 2, Bassolis, quæst. 1, art. 3, Gregorius, quæst. 1 art. 3, Major, quæst. 2, Marsilius 2, quæst. 4, art. 2, concl. 4, Maironius, in 3, dist. 17, quæst. 1, Imo etiam Capreolus, in 2, dist. 4, quæst. 1, art. 1, conclus. 5, et in art. 3, ad argumenta contra 5 concl., et Cajetanus, 1 p., quæst. 63, art. 6, et fere omnes alii Thomistæ: et divus Thomas 2, dist. 5, quæst. 2, art. 2, et quodlib. 9, art. 9. Quid vero in prima parte senserit, inferius dicam.

7. *Hæc assertio communis Patrum esse ostenditur.*—Deinde censeo hanc esse communem sententiam Patrum. Nam imprimis docent unum fuisse Angelum, qui primus omnium peccavit, et alios omnes contra Deum provocavit, ex quibus quidam consenserunt, alii restiterunt, quem Angelum Luciferum appellant, ex Ezechiel. 28. De quo Lucifero est inter Patres controversia, an fuerit supremus omnium naturali

perfectione, vel aliquis ex inferioribus, quæ ad præsens nihil refert; et infra hæc omnia tractanda sunt. Nunc ex illis tantum sumimus, in eo instanti, sive angelico, sive nostro, in quo Lucifer peccavit, et alios ad peccandum provocavit, alios omnes fuisse viatores : imo dividendo illud instans temporis per instantia naturæ secundum intellectum, in illo primo instanti naturæ Angeli omnes non erant in termino, nec videbant Deum, sed erant viatores; ergo omnes erant in statu merendi, vel demerendi. Consequentia clara est, quia status viatoris, et status merendi, supposita gratia, idem sunt in Angelis. Antecedens, seu minor propositio subsumpta in Angelis, qui Lucifero consenserunt, per se evidens est, quia si jam essent per visionem Dei præventi, non potuissent inductione Luciferi perturbari. De aliis vero probatur, quia licet non consenserint Lucifero, potuerunt consentire, et peccare; ergo etiam illi pro illo instanti temporis considerato, ut in primo etiam instanti naturæ nondum erant visione Dei præventi, quia visio Dei non solum excludit peccatum, sed etiam potestatem peccandi. Quod ergo hanc potestatem peccandi, et consentiendi Lucifero omnes sancti Angeli habuerint in illomet instanti, quod fuit secundum existentiæ Luciferi, et primum peccati ejus, tam ordine durationis temporis quam naturæ, probatur cum Patrum consensu. Præcipue vero hoc ostendunt, quæ in capite secundo ex illis allegavi, et ideo ea non repetam : sed pauca illorum verba ponderabo.

8. *Probatur auctoritate D. Gregorii et quorumdam aliorum nuncupatim.* — Et præcipue expendi possunt illa Gregorii, hom. 7, in Ezechielem : *Quia cadentibus aliis, sancti Angeli in sua beatitudine perstiterunt, hoc acceperunt in munere, ut jam cadere omnino non possent.* In quibus aperte sentit, sicut in Angelis malis post primam conversionem in Deum secuta est aversio : ita in bonis post primam conversionem secutam esse perseverantiam in charitate Dei, et statu justitiæ, quem ibi beatitudinem appellat. Et in utrorumque libera potestate tam casum quam permanentiam fuisse, ac subinde cum mali peccarunt, bonos etiam potestatem peccandi habuisse. Et fere eamdem vim habent verba Gelasii papæ, quæ ibidem allegavi : idemque satis expressit Prosper ibi citatus, dicens : *Voluntatis sanctorum Angelorum fuit, quod malis sponte cadentibus, ipsi in sua dignitate manserunt.* Nam quod ait, *voluntatis*, intelligit liberæ, et æque liberæ, ac in cadentibus Angelis fuit : et ideo addit, necessitatem non peccandi ex merito illius perseverantis voluntatis fuisse. Et sic ait : *Quia nec peccarerunt unquam, nec peccare jam possunt.* Et ad hunc modum considerari debent testimonia Damasceni, Fulgentii, et Anselmi ibi citata, et verba Ruperti, qui de sanctis Angelis dicit, cum peccare possent, quia peccare noluerunt, remuneratores esse. Nam cum dicit, peccare potuisse, non loquitur de primo instanti, sed de illo in quo alii peccarunt, ut ex contextu evidens est. Ac denique Augustinus, de Corrept. et Grat., cap. 10 et 11, aperte dicit : *Sanctos Angelos per liberum arbitrium in veritate stetisse.* Ubi gratiam quidem non excludit; verumtamen in ea permansione illis tribuit integram libertatem, non solum quoad exercitium actus, sed etiam quoad specificationem, sicut illam mali Angeli habuerunt, hanc enim inter illos æquiparationem facit.

9. *Stabilitur ratione.* — Tandem probatur ratione, quia Deus ex parte sua uniformiter se gessit cum omnibus Angelis creatis bonis, donec ipsi per sua opera impares, et inæquales ad beneficia Dei recipienda se fecerunt, sed in illa secunda mora Angelorum malorum, seu in duratione, quæ in nostro tempore illi moræ correspondet, et in illo priori naturæ, in quo omnes considerari debent, antequam inæqualiter operentur, nulla inæqualitas, seu disparitas in actuali operatione illorum invenitur : quia in illo priori nondum intelliguntur actu operantes, sive per novum actum, sive per continuationem actus in primo instanti jam facti, seu quasi facti, et inchoati; ergo in illo primo signo naturæ omnes ex parte Dei erant æquales, seu uniformiter se habebant. Ergo in illo signo non magis sunt boni per visionem beatam præventi, quam mali; ergo omnes habuerunt in illo instanti naturæ eamdem libertatem, ac potestatem bene, vel male operandi; ergo fuerunt æque viatores, et in statu merendi, ac demerendi, ac subinde sicut mali demeruerunt, ita boni meruerunt.

10. *Minor propositio proximæ rationi, multipliciter suadetur.* — Prima propositio, seu major hujus rationis sæpe in discursu hujus libri repetita est, et probata ex Augustino, libro de Corrept. et Grat., cap. 10 et 11, et ex communi sententia aliorum Patrum, et theologorum, quos in cap. 1, 2 et 3, allegavimus. Item ex illo communiter recepto principio, quod Deus ex se dedit Angelis gratiam uniformiter juxta proportionem naturalium. Item quia nulla est ratio, vel auctoritas ad præsumendum, Deum ex se illud discrimen inter

Angelos fecisse : nam licet id posset sine vitio acceptionis personarum facere, tanquam absolutus suorum bonorum Dominus : tamen non legimus inter Angelos id fecisse, nec videtur consentaneum naturæ illorum, considerato modo operandi illorum simplici, et uniformi, et per brevissimas moras. Ac denique licet in bonis gratiæ soleat Deus cum hominibus illa distribuere, prout vult : tamen in beatitudine conferenda semper remunerat cum uniformitate, et æquali proportione juxta merita. Cum ergo omnes Angeli in primo instanti fuerint uniformiter difformiter æquales in merito gloriæ, non est verisimile, Deum quosdam ante omnem alium usum liberi arbitrii statim prævenisse per visionem beatam ne cadere possent, et alios suæ libertati reliquisse, ita ut cadere possent, si vellent. Ergo, cum sit certum malis hanc libertatem in secundo instanti concessisse, eosque per visionem non prævenisse, idem censendum est de reliquis omnibus pro eodem instanti, seu eadem duratione, vel per coexistentiam ad illam.

11. *Amplius declaratur et confirmatur.* — Et declaratur præterea, quia licet fingamus, quod Deus in initio (ut sic dicam) illius secundæ moræ plures Angelos in illo statu libertatis quoad specificationem reliquerit ; non est cur dicamus omnes sic relictos cecidisse, cum haberent tam expeditam libertatem et tantam gratiam, ut ægre possent ad malum declinare, ut Nazianzenus, et Damascenus dixerunt ; ergo licet in illo statu libertatis relicti pro tunc fuerint, verisimilius est plures in veritate stetisse, ac perseverasse : ergo illi ex bonis erunt, et in eis verum est, non fuisse statim præventos per visionem beatam : sed prius in illa secunda mora fuisse suæ libertati commissos : ergo idem de omnibus sanctis Angelis censendum est. Quia non sunt fingendi diversi modi providentiæ inter ipsos Angelos sanctos, cum necessarii non sint, nec fundamentum habeant. Denique est optima ratio, quam docte Valentia attigit, quia illa conversio, et operatio primi instantis fuit veluti initium bene vivendi, et merendi, et ideo valde consentaneum divinæ providentiæ fuit, ut antequam ultimum præmium aliquibus daret omnibus concederet locum libere perseverandi in inceptis. Nam perseverantia propriam laudem, et specialem difficultatem habet, et ad integrum viæ cursum per se necessaria videtur. Unde regula generalis divinæ providentiæ est : *Qui perseveraverit usque in finem, salvus erit*, quæ eamdem rationem, servata proportione, in Angelis, et hominibus habet ; unde inter homines tam in statu innocentiæ, quam lapsæ servata est, et servatur. Cui similis est illa regula : *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit*, hoc enim (ut videbimus) Angelis etiam necessarium fuit. Denique habet hoc in Angelis specialem rationem, et congruentiam : quia meritum primi instantis fuit aliquo modo diminutum quoad plenitudinem libertatis, et fortasse etiam quoad plenariam fidei revelationem et cognitionem, ac considerationem voluntatis Dei, ut mox explicabimus ; ergo oportuit omnibus concedi moram viæ sufficientem ad perseverandum, vel recedendum cum plena cognitione, deliberatione, et consideratione voluntatis Dei, et mysteriorum ejus : ergo sicut malis non est data visio ante casum : ita nec bonis est data ante perseverantiam aliquam liberam, seu ante liberiorem voluntatem addentem primæ conversioni aliquod meritum.

12. *Ostenditur consequentia argumenti in n.* 9. — Ex hoc ergo principio, et fundamento facile inferuntur, quæ in dicta ratione, et in ejus conclusione afferuntur. Nam si sancti Angeli immediate post primam conversionem primi instantis non sunt magis præventi per visionem beatam, quam reliqui, nulla inæqualitas potest inter eos inveniri in secundo instanti, prius natura quam actuale peccatum malorum Angelorum commissum intelligatur : ergo sicut isti fuerunt tunc cum potestate, et plena libertate ad cadendum, vel perseverandum, ita reliqui eamdem potestatem, ac libertatem habuerunt. Confirmatur, ac declaratur : nam mali Angeli in secundo instanti sive prius natura quam prave eligerent, aliquam supernaturalem cognitionem habuerunt, per quam perseverare possent, si vellent, nam sine tali cognitione perseverare non possent : illa autem cognitio non erat visio beatifica : quia nec illam habuerunt, nec cum illa peccare possent, nec illa erat in potestate illorum : nisi quatenus perseverare fuit in illorum potestate, ad quam potestatem alia supernaturalis cognitio necessaria illis fuit : habuerunt ergo tunc aliquam cognitionem supernaturalem et abstractivam Dei, cujus actualem considerationem, vel habuerunt, vel certe habere potuerunt. Ergo, et Angeli sancti similem cognitionem retinuerunt in sua mora alteri coexistenti, et secundum illam perfectam considerationem habuerunt libere, quæ consideratio illis fuit perseverandi fundamentum, et viæ dux, ac lumen. Probatur consequentia, tum quia omnes receperunt uniformiter supernaturalem co-

gnitionem, et in illo signo non intelligitur bonis Angelis data alia perfectior, quia non fuerunt præventi visione beata : ut ostensum est, ergo retinebant eamdem : tum etiam quia illis perseverantia necessaria etiam erat (ut ostendimus), et talis cognitio ad perseverandum, imo ad potestatem perseverandi necessaria erat, ut etiam probatum est. Ergo secundum illam cognitionem utique habebant uniformem potestatem merendi, et demerendi pro illo eodem signo sæpius declarato.

13. *Concluditur jam prima pars tituli sive assertionis positæ. — Concluditur etiam pars secunda.* — Unde ulterius concluditur, sanctos Angelos in illa secunda mora malorum Angelorum, seu in duratione illi correspondente fuisse viatores, quia status cum potestate merendi et demerendi viatorum est. Denique concluditur, sanctos Angelos in illa mora, in qua Angeli mali peccaverunt, novum meritum habuisse, ultra illud, quod in primo instanti habuerunt, ac subinde augmentum gratiæ, et gloriæ tunc meruisse. Probatur, quia illi erant viatores, et in statu merendi, et habebant omnes conditiones necessarias ad merendum ; et non erant otiosi, sed actu operantes supernaturaliter, et per supernaturalem cognitionem abstractivam, quæ apta est ad meritum ; ergo actu merebantur. Dices, habuisse quidem actu meritum : non tamen novum, sed solum primum adhuc permanens in eodem actu, et peccato malorum coexistens. At hoc imprimis falsum est : quia novos actus liberos habuerunt Angeli sancti in illa secunda mora, ut jam ostendemus. Et deinde licet actus voluntatis in utroque instanti esset physice, ac realiter idem ; nihilominus meritum esset distinctum, seu majus, quod satis est ad novum meritum augmenti gratiæ, et gloriæ. Probatur, quia perseverantia in eodem bono opere, etiamsi physice nihil ei addat, moraliter auget meritum propter difficultatem perseverandi, et majorem valorem moralem operis, ut in ultimo lib. de Grat., qui est *de Merito*, probatum est. Quod quidem longe certius est, quando actui meritorio voluntatis additur ex parte intellectus major consideratio, et advertentia, ratione cujus liberius perseveratur, prout Angelis sanctis addita est (ut paulo post explicabimus), sic enim in actibus malis contingit eumdem motum inconsiderate excitatum sine culpa, si accedente consideratione in eo perseveretur, fieri culpabilem, et demeritorium, etiamsi physice non mutetur ; ita ergo in bono meritum posset intelligi, etiamsi novi actus voluntatis non fierent ; ergo negari non potest, quin sancti Angeli in illo instanti, et mora novum meritum habuerint.

14. *Secunda assertio.—Meritum Angelorum fuit in secunda duratione ipsorum Angelorum.* —Dico secundo, hoc novum meritum sanctorum Angelorum fuisse in quodam secundo instanti, non solum respectu instantium malorum Angelorum, sed etiam in propria mensura, seu tempore, aut duratione ipsorum sanctorum Angelorum. In hac assertione concordant nobiscum Cajetanus, et qui illum sequuntur, et omnes alii auctores, qui concedentes, Angelos in primo instanti fuisse gratos, et meruisse, nihilominus tres morulas in eis distinguunt usque ad terminum beatitudinis, quos in c. 2, libri sequentis referemus. Et specialiter tribui potest Scoto 2, dist. 5, quæst. 1, ubi non solum distinguit in sanctis Angelis duas morulas, viæ, et meriti ; sed etiam in secunda morula distinguit plura instantia, non tantum simul existentia, sed etiam sibi succedentia. Verumtamem in hoc potest esse dissensio in solo modo loquendi, vel etiam in re. Pro cujus intelligentia opus est advertere, instantia angelica in actibus Angelorum collocari : nam quilibet actus intellectus habet suam durationem de se indivisibilem, ac permanentem sine successione, quamvis mutabiliter : quæ duratio dicitur instans. Unde generatim loquendo de intrinseca duratione actus intellectus, vel voluntatis angelicæ, quot sunt actus, tot sunt durationes, ac subinde tot instantia. Est tamen discrimen, quia si illi actus sint simul, tanquam unum instans reputantur, quia nec successionem habent, nec tempus componunt : si vero unus sit post alium, tunc componunt tempus discretum, et successionem habent : ideoque proprie sunt plura instantia, et (ut ita dicam) per modum plurium. Contingere autem potest, ut Angelus habens plures actus simul, dum in uno perseverat per aliquam moram, in aliis habeat successionem, et varietatem : et tunc hæc successio sufficit ad constituendum ex ea parte tempus discretum, et plura instantia, etiamsi aliunde respectu alterius actus sit unum instans, quantum ad intrinsecam durationem ejus. Nam sicut unum instans angelicum potest coexistere nostro tempori per magnam moram successivam ejus ; ita potest coexistere tempori discreto, et pluribus instantibus angelicis successionem inter se habentibus, eadem mente angelica aliunde perseverante in alio actu : ut, verbi gratia, Angelus perseverans in eadem cognitione, et

dilectione sui, potest simul considerare cœlum, vel terram, et consequenter potest a consideratione unius transire ad alind extra se considerandum: tunc ergo in hac varietate sunt proprie plura instantia, et tempus, licet illi tempori coexistat alia indivisibilis duratio secundum alium a tum.

15. *Probatur jam assertio.*—Hinc ergo probatur conclusio. Nam Angeli sancti post cognitionem, et amorem Dei, quem in primo instanti habuerunt, exercuerunt varios actus liberos bonos, et supernaturales, quos in primo instanti creationis non elicuerunt simul cum primo actu cognitionis, vel amoris Dei, et illi actus viæ fuerunt, et non termini; ergo illi actus vere constituerunt secundam moram, in qua Angeli boni novum meritum habuerunt. Consequentia manifesta est ex declaratione facta circa tempus, et instantia Angelorum, quia isti actus habent suam durationem intrinsecam, quæ est instans, et hoc non fuit simul cum primo, ut in antecedenti supponitur: ergo est distinctum, et in entitate, et in duratione, et in successione, seu in priori, et posteriori: ergo sunt plura instantia. Probatur ergo major, primo quia verisimilimum est, mysterium Incarnationis non fuisse revelatum Angelis in primo instanti creationis, quia non poterant tot, et tanta mysteria capere simul, ut supra dixi. Deinde est valde probabile, in illo instanti sanctos Angelos habuisse novum voluntatis actum, vel amoris singularis erga Christum, vel adorationis et reverentiæ eidem exhibitæ, ut in capite sequenti, et in libro etiam septimo, latius explicabimus. Hæc autem omnia tam diversa sunt ab actibus primi instantis, ut secundum constituant.

16. *Ampliatur probatio.* — Ne tamen nostram sententiam, et rationem ad opinionem particularem, et ad illos speciales actus limitare videamur, addimus generalem, et communem Patrum doctrinam, quam infra trademus: nimirum Luciferum in sua secunda mora excitasse bellum in cœlo contra Deum, aliosque Angelos ad rebellionem provocasse; Michaelem quia Principem cum reliquis sanctis Angelis sectatoribus suis illi restitisse, et Dei gloriam, et honorem zelasse. Quidquid autem sentiatur de objecto, materia, vel occasione talis præmii, illud fieri non potuit sine novis actibus intellectus, et voluntatis sanctorum Angelorum. Nam oportuit eos audire, et cognoscere Luciferi excitationem, sive per verbum, sive per exemplum factam, et illi per novos actus resistere: sicut Michaeli solent illa verba tribui: *Quis sicut Deus*? Item verisimile est elicuisse actus orationis, quibus auxilium ad perseverandum, et resistendum postularunt. Item exercuisse peculiares actus humilitatis, et subjectionis ad Deum. Hæc enim ad fideliter, et fortiter dimicandum pro Dei honore opportuna erant, et moraliter necessaria; ergo non potuerunt hæc omnia idem indivisibile instans continuere; facta ergo sunt in secunda mora, non minus ex parte bonorum Angelorum, quam malorum.

17. *Minor propositio rationis inchoatæ in n. 15 probatur.* — Quod autem hæc secunda mora, etiam in sanctis Angelis fuerit intra tempus viæ, ut in minori subsumebamus, probatur ex præcedenti assertione: quia sancti Angeli non sunt præventi visione beatifica ad resistendum Lucifero, et perseverandum in obedientia Dei; sed in hoc etiam suæ libertati relicti sunt, ut evidenter convincit exemplum aliorum malorum Angelorum, qui Luciferum secuti sunt. Nulla enim est ratio ad cogitandum hos potius, quam alios Angelos prævenisse Deum per visionem beatam, priusquam istorum constantiam et illorum defectionem probaret. Sancti ergo Angeli non ideo restiterunt, quia beati jam erant, sed potius quia restiterunt, et fideles ac perseverantes fuerunt, beatificati fuerunt, ut probat etiam ratio supra facta, et quæ ex Patribus adduximus. Ergo sancti Angeli in illis actibus operabantur adhuc ut viatores; ergo illa secunda mora ad eorum viam pertinebat. Et confirmatur ratione supra facta, quia illi actus procedebant ab aliqua cognitione supernaturali, ut per se notum est, et illa non erat visio Dei, ut est probatum; ergo erat abstractiva cognitio ad viam pertinens. Unde tandem concluditur, illos actus fuisse meritorios novæ gratiæ et gloriæ, quia in illis concurrebant omnes aliæ conditiones necessariæ ad meritum simul cum statu viæ et sufficienti antecessione ad præmium.

18. *Objectio contra rationem factam.* — *Solvitur.*—Dicet fortasse aliquis, quod licet sancti Angeli habuerint novos actus, nunquam tamen a primo actu cognitionis et amoris Dei, quem in primo instanti habuerunt, cessarunt; et ideo semper fuisse idem instans, quia reliqui actus ex illo amore fiebant, erantque sub illo veluti secundarii, et ideo tota illa mora unum instans censetur. Quia ut instantia multiplicentur, non satis est, ut numerus actuum augeatur, sed necesse est, ut a priori actu principali, et quasi aliorum fonte cessetur, ita ut ab illo actu ad alium transitus fiat. Et confirmatur, quia a-

lias non tantum secunda mora, sed etiam tertia et quarta mora multiplicandæ erunt; seu plura instantia viæ quam duo, quod a theologis commmuniter non recipitur. Et sequela patet, quia etiam actus facti post primum instans fuerunt plures, et fortasse non fuerunt simul, sed successive facti; ergo. Respondeo jam hoc pertinere ad modum loquendi, nam de re satis constat, nimirum post totum meritum primi instantis habuisse sanctos Angelos novum meritum augmenti gratiæ, et gloriæ per plures actus, quod est proprie a nobis intentum. Deinde dicimus, etiam quoad modum loquendi verius dici, non fuisse totius viæ Angelorum sanctorum idem instans primum indivisibile. Tum quia probabile est, ex parte intellectus in secundo instanti mutationem esse factam per novam revelationem mysteriorum fidei, vel per novi præcepti propositionem, vel per novam considerationem, cum qua non poterat simul esse primus actus cognitionis supernaturalis, quem Angelus in primo instanti habuit. Idemque dici potest de actu amoris voluntatis, quia licet Angelus in utroque instanti amaverit Deum, fortasse non per unum, et eumdem actum. Nam ex amore complacentiæ in bonis Dei, potuit transire ad amorem obedientialem, vel ex amore quasi generali ad amorem in tali materia particulari. Tum etiam quia saltem necessarium fuit aliquam mutationem facere imprimis actibus, vel majorem fervorem, et conatum illis adhibendo occasione resistendi inimico, vel per aliquam extensionem ad nova materialia objecta.

19. *Confirmatur solutio. —Dissolvitur.* — Adde, probabile esse, Angelum transeundo a via ad patriam eumdem amoris actum continuasse; et nihilominus non fuit idem instans. Instabis, licet actus charitatis Dei in substantia fuerit idem, necessario in patria fuisse intensiorem propter majorem advertentiam intellectus : sed imprimis hoc necessarium non fuit, quia potuit actus esse adæquatus habitu charitatis in fine intrinseco viæ, et tunc sicut in ingressu patriæ non augetur habitus, ita nec actus. Nec ut actus intendatur, satis est major advertentia intellectus, si voluntas toto conatu suæ intrinsecæ virtutis operari supponitur. Deinde etiam credibilius est in secunda mora malorum Angelorum, amorem bonorum erga Deum ferventiorem fuisse, et cum majori consideratione elicitum, et ex parte materialis objecti magnam mutationem habuisse. Dices, in transitu ad patriam fit amor necessarius ex libero, quia satis est ad mutationem instantium. Sed contra, quia illa tantum est mutatio moralis ex nova visione intellectus : et alia similis licet non æqualis fuit in via, quia etiam aucta fuit consideratio intellectus, et consequenter etiam deliberatio voluntatis, et forte actus necessarius quoad specificationem factus est liber quoad eamdem specificationem : si verum est, Angelos sanctos non potuisse peccare in primo instanti, sicut potuerunt in secundo. Quod autem inferebatur, quia in secunda mora essent plura instantia, ab Scoto, et Gabriele facile conceditur. Nos vero negamus sequelam, quia licet Angelus in secunda mora plures actus habuerit; non est necesse illos fuisse cum successione simpliciter; sed vel omnino simul, vel connexione ad unum principalem actum in se indivisibilem, ac permanentem, a quo sumitur unitas illius secundi instantis, seu moræ, ut alii auctores dicebant. Non tamen recte accommodatur illa doctrina ad amorem primi, et secundi instantis, quia in eis, neque ex parte intellectus fuit unica consideratio plena, neque ex parte amoris perfecta unitas in extensione, intensione ac libertate.

20. *Ad fundamenta in n. 4.*—Ad fundamentum contrariæ sententiæ respondemus : cum D. Thomas, ait, Angelos recepisse præmium beatitudinis post unum actum meritorium, loqui de actu plene ac perfecte libero, ut in eodem loco videbimus, ostendemusque necessario ita esse D. Thomam intelligendum, ne sibi contrarius sit. Ad secundum testimonium dicimus, potius probare contrarium, nostræque sententiæ favere. Docet enim D. Thomas, Angelos non recepisse præmium statim propter meritum primi instantis : sed prius relictos esse suæ libertati, et probatos, an perseverarent, vel obicem ponerent, quod tam de bonis, quam de malis intelligendum est, quia omnibus uniformiter providit Deus : et præterea docet, sanctos Angelos libere non posuisse obicem, cum possent : at non ponere obicem in Angelis semper esse meritorium, quia sine positivo actu non fit, unde si mali non posuissent obicem, sicut potuerunt, novum meritum habuissent; idem ergo de bonis intelligendum est. Unde frustra, et contra omnem rationem infert Ferrariensis, Angelos sanctos in secundo instanti, priusquam beatificarentur, mere negative se habuisse, non ponendo obicem. Nam si hoc accipiatur de proprietate durationis, incredibile est, ut ostendimus, si de prioritate naturæ supponit in illo secundo instanti sanc-

tos Angelos præventos esse per visionem beatam, priusquam aliquid libere operari possent; quod falsum esse ostendimus. Idemque dicendum esset de Angelis malis : omnes enim tam mali, quam boni possunt considerari prius natura, quam obicem ponerent, prout nondum operabantur; sed quasi in actu primo considerantur, et per comparationem ad illud instans naturæ, mali Angeli non sunt præventi per visionem beatam : ergo neque boni. Deliberatio ergo omnium expectata est. Ad id vero, quod Valentia inferebat, jam responsum est.

CAPUT XII.

UTRUM OMNES ANGELI, QUI IN SECUNDO INSTANTI AD DEUM CONVERSI SUNT, EX SPECIALI DEI DOMO USQUE AD FINEM VIÆ IN GRATIA PERSEVERAVERINT.

1. *Via Angelorum ab instanti creationis intrinsece incepit.* — Supponimus imprimis certam aliquam viæ durationem fuisse Angelis omnibus ex divina ordinatione, ac providentia præscriptam. Tempus enim viæ in pura creatura rationabili seu intellectuali vocatur illud, in quo ad Dei visionem non pervenit, et ad illam suis actibus magis, ac magis accedere potest. Unde cum ostensum sit Angelos in primo instanti creationis non vidisse Deum ; et certum alias sit postea sanctos Angelos visionem Dei accepisse, ut in principio libri sequentis ostendemus, totum illud spatium durationis ab initio creationis usque ad initium visionis Dei Angelorum via vocatur, quæ in instanti creationis intrinsece incipit : quia in illomet instanti per fidem ambularunt, ut ostendimus : in primo vero puncto, in quo videre Deum cœperunt, extrinsece via illorum finita est : quia primum esse termini, fuit primum non esse viæ, ut in eodem principio libri sequentis capite primo dicemus. Sicut hominis extrinsece terminatur, vel simpliciter, si statim incipit videre Deum, vel saltem quoad meritum, si in purgatorio detinetur : et tunc ipse status purgatorii extrinsece finietur in illo puncto, in quo anima incipit videre Deum.

2. *Interest tamen inter viam Angeli, et hominis.*—Est autem differentia inter hominem et Angelos, quod hominis via tempore continuo mensuratur, et ideo non habet intrinsecum terminum, sed tantum extrinsecum, licet intrinsece duret toto tempore ante illud instans. Angelorum autem via, in morulis, seu instantibus, tempus discretum componentibus consistere censetur, et ideo non tantum extrinsecum terminum, sed etiam intrinsecum habere potest : de quibus an sint re distincti, vel tantum ratione, in principio libri sequentis dicam. Nunc solum supponimus, hic nos loqui de perseverantia Angeli in bono usque ad ultimum intrinsecum instans viæ suæ : de quo termino dicimus, sola Dei lege potuisse præscribi. In hominibus enim mortalibus in morte terminatur, quod licet non fiat sine lege Dei, habet tamen magnum fundamentum in mortalis naturæ conditione. In Angelis vero, eo quod immortales sint, alia ratione, vel consideratione definiri debuit, juxta consilium voluntatis Dei, de quo in particulari nobis nihil certo constat : sed in generali solum necessarium fuisse aliquam certam moram pro Angelorum via a Deo esse determinatam. Sicut etiam homines, si in statu innocentiæ perseverassent, certam periodum suæ viæ haberent, quæ non terminaretur in morte, quia tunc non esset : et ideo sola Dei voluntate, et lege determinanda fuisset.

3. *In lege vero perseverandi usque ad terminum pares sunt.— Duplex perseverantia.*— Secundo ergo supponimus legem illam: *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit;* non solum hominibus, sed etiam Angelis positam esse. Tum quia ad perveniendum ad terminum totam viam peragere necesse est. Tum etiam quia bonum ex integra causa, et ideo non satis est bene incipere, nisi bonum illud usque ad finem conservetur. Tum præterea quia lex illa: *Si averterit se justus a justitia sua, omnes justitiæ ejus non recordabuntur,* etiam Angelos comprehendit, quia eamdem rationem æquitatis, et justitiæ in illis habet. Tum denique, quia ob hanc causam diabolus damnatus est, quia *in veritate non stetit,* igitur necessarium fuit Angelis, qui beatitudinem consecuti sunt, in ultimo instanti intrinseco suæ viæ in gratia Dei inventos fuisse, ut immediate post ad statum beatitudinis tanquam ad ultimum terminum transferrentur. Unde sicut homines non merentur consecutionem gloriæ, nisi sub illa conditione, *si in gratia decesserint;* ita Angeli viatores merebantur gloriam sub proportionali conditione, si in termino viæ suæ in gratia steterint. Unde sicut homines omnes, qui in gratia decedunt, sufficienter perseverant usque in finem : ita etiam Angeli, qui in ultimo instanti suæ viæ in gratia fuere inventi, sufficienter perseverarunt. Duplex autem distingui potest perseverantia, una est continua, seu per pec-

catum non interrupta in toto tempore viæ, quæ dici potest perseverantia non tantum in gratia, sed etiam in innocentia : alia est perseverantia in gratia, quæ licet non duraverit continue per totam viam, nec cum innocentia ; nihilominus cadendo, et resurgendo, ad terminum viæ in gratia pervenit.

4. *Primum dubium.—Qualis fuerit perseverantia Angelorum. — Prima propositio. — Secunda propositio.* — Hinc ergo nascitur primum dubium circa perseverantiam sanctorum Angelorum, an fuerit tantum prioris modi, vel etiam posteriori modo inveniri potuerit, vel inventa fuerit. Sed hoc dubium coincidit cum alio, seu ab illo pendet, scilicet utrum Angeli, qui semel peccarunt, potuerint per pœnitentiam a peccato resurgere : et de facto credi possit, aliquos peccantes postea peccati veniam obtinuisse : quod dubium in libro octavo de malis Angelis tractandum est. Et ideo nunc duo tantum breviter dicemus. Unum est hypotheticum, nimirum, si aliqui Angeli aliquando lapsi fructiferam pœnitentiam agere potuere, et illam egerunt, potuisse salvari cum perseverantia posterioris modi : quam vocare possumus stabilem pœnitentiam, sine integra innocentia. Probatur, quia Deus vere pœnitentibus veniam non negat, sed gratiam concidit, quæ regula in Angelis locum haberet, si vere illos pœniteret, ut Martino a Deo responsum esse refert Sulpitius in vita ejus, capite 24. Et docet Augustinus, libr. de Vera et falsa Pœnit., cap. 5, si ejus est opus : et infra dicetur. Semel autem recuperata gratia post peccatum, potest in ea perseverari usque ad viæ finem, et si ita perseveretur, ad salutem æternam sufficiet : quod non minus in Angelis, quam in hominibus verum esset, posita illa hypothesi, ut est per se notum. Secundum assertum absolutum est, in sanctis Angelis de facto solam esse inventam perseverantiam priori modo, id est, cum perfecta innocentia, et sine interruptione per lapsum, et recuperatione per pœnitentiam : hoc in lib. 8, cap. 1, ex professo tractandum, et probandum est. Et interim videri potest Bernardus, serm. 22, in Cant., cujus verba ibi referam ; et ibidem ostendam, hoc non tantum de innocentia a gravi lapsu, sed etiam de carentia omnis culpæ venialis intelligendum esse.

5. *Secundum dubium. — Utrum Angeli qui in secunda mora bene operari sunt perseverarint.* — Secundum dubium præcedenti affine est : an omnes Angeli qui in secunda mora semel bene deliberarunt, et Lucifero resistere inceperunt, perseverantes in bono fuerint usque ad finem suæ viæ, spectando illam ut successivam per coexistentiam ad nostrum tempus. Et ratio dubitandi est, quia in illa mora potuerunt Angeli varios actus non tantum simul, sed etiam unum post alium exercere, ut Scotus, et Gabriel, in 2, dist. 5 et 6, docuerunt. Ergo etiam post actum bonum in initio illius moræ elicitum potuit aliquis Angelus retrocedere, et malum actum facere, et damnari. Probatur consequentia, quia in tota illa mora omnes fuerunt plene liberi, et mutabiles : imo, et natura sua flexibiles, ut in libro tertio diximus : ergo ab intrinseco illam potestatem habuerunt. Quæ non est ablata in illa mora per visionem beatam, ut in principio libri sequentis ostendemus. Nec etiam erat ab extrinseco impedita, vel ad bonum determinata per confirmationem in gratia, quia hoc donum extraordinarium est, et non est sine fundamento generaliter pro statu viæ attribuendum omnibus Angelis, qui in secunda mora bonam electionem inchoarunt ; ergo simpliciter habuerunt Angeli potestatem male operandi post bonam deliberationem ac plenam. Ergo verisimile est ex tanta multitudine aliquos retrocessisse, et corruisse. Et sane qui potestatem pœnitendi, vel etiam pœnitentiam in Angelis admittit, consequenter loquendo idem cum proportione sentire debent de retractatione a bono in secunda mora inchoato.

6. *Resolvitur affirmative.—Occurritur rationi dubitandi in num. præced.*—Nihilominus dicendum est, omnes Angelos, qui post primum instans creationis et justificationis suæ primam conversionem in Deum confirmarunt, sive per novam deliberationem, et majorem considerationem, sive per additionem alterius actus obedientiæ, et amoris in Deum, in gratia perseverasse usque in finem, et salutem æternam fuisse consecutos. Hæc est sententia D. Thomæ, in dicta quæst. 62 et 63, ubi sæpe docet, omnes Angelos, qui in secundo instanti non posuerunt obicem beatitudini, illam fuisse consecutos, vel post unum actum meritorium consummatum gloriam consecutos esse. Nec in illa secunda mora admittit talem actuum successionem, vel mutationem : imo indicat, Angelos fuisse flexibiles saltem de facto in electione semel facta. Et hæc videtur etiam esse communis theologorum doctrina, uno, vel alio excepto, ut in sequentibus libris videbimus. Imo Patres etiam allegati in cap. 2, hujus libri censent, discretionem inter Angelos bonos, et malos, quoad æternam eorum salu-

tem, vel damnationem per primam eorum deliberationem perfectam, et ex ejus merito, aut demerito factam esse. Deinde hoc colligitur a contrario ex resolutione prioris dubii, et ex quæstione infra tractanda de Angelis malis. Diximus enim perseverantiam omnium sanctorum Angelorum fuisse in innocentia integra, et perfecta, ac subinde nullum esse salvatum per pœnitentiam, quia nullus, qui semel lapsus fuit, a peccato per pœnitentiam surrexit : ergo consequenti ratione dicendum est, nullum Angelum, qui semel in secunda mora in veritate stetit, postea cecidisse. Nam si mala electio plene libera in omnibus Angelis sic eligentibus immutata, et sine pœnitentia permansit; cur non multo magis bona electio illi contraria, facta a bonis Angelis, sine mala pœnitentia stabilis perduravit? Unde autem hæc stabilitas illis provenerit, quod in ratione dubitandi in contrarium posita postulatur, non facile explicari potest ; id tamen in sequenti puncto inquiremus. Nunc dicimus, quidquid sit de potestate retrocedendi, an illam habuerint Angeli sancti pro illa secunda mora, de facto certius credi nullum ab hujusmodi electione mutatum fuisse. Tum quia hoc est magis conforme modo loquendi sanctorum Patrum, et Scripturæ; tum quia per se est valde credibile : nam illa secunda mora, vel fuit in se indivisibilis, vel fuit brevissima. Et alioqui illa bona conversio ab unoquoque bono Angelo cum magna luce, et consideratione facta est, in judicio (ut ita dicam) contradictorio, et in actuali prælio, et repugnantia adversariorum spirituum. Ergo verisimillimum est omnes, qui bene elegerunt, seque malis opposuerunt, in incepto bono perseverasse. Quia, ut dixi, mora fuit brevis, et in ea nihil novi eis occurrere potuerat, moraliter loquendo, quod eos posset ab inceptis removere; quia jam totam tentationem, et persuasionem malorum Angelorum audierant, et consideraverant.

7. *Pro resolutione tertii dubii supponitur, indiguisse Angelos ad perseverandum auxilio gratiæ. — Tertium ergo dubium est, an hoc auxilium fuerit speciale.* — Hoc vero magis explicabitur tractando tertium dubium, nimirum, quia virtute Angeli sancti in bono incepto perseveraverint, an sui liberi arbitrii, vel specialis gratiæ Dei. In quo dubio pro certo supponimus, indiguisse sanctos Angelos auxilio divinæ gratiæ ad perseverandum. Quia non agimus de perseverantia in solo bono morali ordinis naturalis, quam posset habere Angelus per liberum arbitrium cum generali concursu ordinis naturalis, ut in l. 3, cum communi theologorum sententia diximus : sed agimus de perseverantia in gratia Dei, quæ requirit observantiam omnium præceptorum supernaturalium, et victoriam omnium tentationum, et peccatorum omnium illis præceptis adversantium : quæ sine auxilio gratiæ etiam ab Angelis fieri non possunt, ut supra dictum est. Et probatur facile, quia hæc non fiunt sine actibus supernaturalibus vel denuo factis, vel conservatis, sed isti actus nec fiunt, neque perseverant sine auxilio gratiæ : ergo talis perseverantia sine gratiæ auxilio haberi non potest. Difficultas ergo solum est, an hoc auxilium sit speciale in illo genere, vel majus quam ad eliciendum actum; in hoc ergo sensu videtur non fuisse Angelis necessaria gratia specialis ad perseverandum.

8. *Pars negans probatur.* — Primo quia ad eliciendum unum actum charitatis, vel fidei non est necessaria specialis gratia, quia nos possumus cum communi gratia unum actum similem efficere; ergo multo magis Angeli : sed unus actus sufficit ad perseverantiam Angeli, quia post unam electionem plenam et bonam manet confirmatus in bono, ut in dubio præcedenti dictum est : ergo cum generali gratiæ auxilio, et concursu potest Angelus perseverare in gratia. Dices, licet unus actus sufficiat, tamen in illo actu distingui potest initium, seu prima efficientia (ut sic dicam) a conservatione, et permanentia in illo, et licet ad eliciendum illum generale auxilium sufficiat, ad perseverandum in illo majus esse necessarium. Sed contra, quia generale auxilium gratiæ datum ad actum eliciendum, idem durans seu ablatum sufficit ad perseverandum in actu semel facto ; sed tale auxilium semel datum, ex se postulat, ut conservetur, et non auferatur ex parte Dei, et ita permanentia ejus in latitudine generalis auxilii gratiæ continetur, et ex parte Dei omnibus offertur ; ergo non minus potest Angelus in actu semel elicito perseverare, quam illum elicere per generale gratiæ auxilium.

9. Secundo a fortiori id suadetur, quia homo in statu innocentiæ potuit tentationem vincere per generale auxilium gratiæ, et potuisset longo etiam tempore cum eodem auxilio continuato perseverare, et tentationes dæmonis, quas tunc maxime pati poterat vincere; ergo multo magis potuerunt sancti Angeli in secundo instanti vincere tentationes dæmonis, per commune auxilium gratiæ, et consequenter per brevissimam moram in eadem electione

perseverare. Tertio mali Angeli habuerunt potentiam perseverandi, et vincendi tentationes, vel extrinseci adversarii, vel ab intrinseco motivo provenientes, alias non peccassent consentiendo, juxta doctrinam Augustini, lib. de Corrept. et Grat., c. 10 et 11, sed illa potestas non fuit nisi per generale auxilium gratiæ; ergo per illud perseverare potuerunt. At illa potestas non erat tantum physica, sed etiam moralis, quia sine magna difficultate poterat in actum reduci absque alio novo auxilio, cum propter temporis brevitatem, tum propter debilitatem adversarii, tum propter perfectionem cognitionis, et libertatem sine intrinseca pugna: tum denique quia pauci actus erant ad perseverandum necessarii; ergo sine alio specialiori auxilio potuit illa potestas in actum reduci, ac subinde cum simili auxilio boni Angeli perseverarunt.

10. *Pars affirmans probatur.* — In contrarium vero est primo, quia generale auxilium gratiæ commune fuit Angelis malis et bonis: perseverantia autem non fuit communis eisdem; ergo major gratia data fuit Angelis sanctis ad perseverandum. Probatur consequentia, quia aliter non dedisset DEUS Angelis sanctis majorem gratiam, quam malis, neque tenerentur Angeli sancti ad majores gratias Deo agendas: quod videtur valde absurdum. Secundo arguitur, quia Angeli ad perseverandum debuerunt orare, et a DEO auxilium petere: quis enim hoc negare audeat? Ergo indigebant speciali auxilio ad perseverandum. Probatur consequentia, quia ad obtinendum generale auxilium non est necessaria oratio, quia est quasi debitum, et lege communi datur. Tertio argumentor ex Augustino, lib. de Corrept. et Grat., c. 11, ubi tam in Angelis, quam in Adamo et nobis duplex auxilium distinguit, unum, quo datur posse perseverare, aliud quo ipsa perseverantia donatur, et primum dicit fuisse datum Adæ in statu innocentiæ, non secundum, quod censet esse multo majus beneficium. Sic ergo Angelis malis datum est auxilium, quo possent perseverare: non tamen quo perseverantes fierent: bonis autem Angelis hoc secundum auxilium datum est: ergo majus auxilium est illis collatum: ergo illud fuit illis ad perseverandum necessarium. Quarto argumentor ex eodem Augustino, libro 12, de Civitat., cap. 9, ubi expresse dicit Angelos sanctos *amplius adjutos* perseverasse. Et Fulgentius, l. 2, ad Transimundum, c. 2, de sanctis Angelis ait, non habuisse naturam, *qua sine alterius juvamine perseverare possent.* Basilius item, lib. de Spiritu sancto, cap. 16: *Angelos ope Spiritus sancti perfici,* dicit, et addit: *Porro Angelorum perfectio est sanctificatio, et in hac perseverantia,* et infra ita exponit illud Psal. 32: *Verbo Domini cœli firmati sunt, et spiritu oris ejus omnis virtus eorum,* per quam virtutem, seu perfectionem intelligit constantiam, immobilitatem, et soliditatem in bonis: quod late prosequitur. Ultimo potest hæc pars confirmari, ex generali doctrina de necessitate doni perseverantiæ ad salutem, quæ cum doctrina de electione ad gloriam, et prædestinatione ante prævisa opera, connexa est. Nam hæc doctrina de prædestinatione Angelis communis est, ut in proprio loco diximus; ergo et necessitas specialis auxilii ad perseverandum.

11. *Notationes pro solutione.* — Ut in hoc puncto meam sententiam explicem, adverto, in præsenti sermonem esse de majori gratia actuali, seu majori auxilio, et duobus modis posse unum gratiæ auxilium dici majus alio; scilicet, vel in ratione auxilii, vel in ratione beneficii, seu gratiæ tantum, non vero in ratione auxilii; quorum verborum explicationem ex propria materia suppono, et in discursu declarabuntur, quantum huic loco sufficiat. Deinde suppono, posse fieri hanc comparationem inter vocationes, seu gratias prævenientes, vel inter adjuvantes tantum. Denique suppono, secundum moram viæ sanctorum Angelorum non fuisse tantum per instans temporis nostri, sed per durationem habentem extensionem saltem secundum coexistentiam ad nostrum tempus. Hoc non potest evidenter demonstrari, quia est res pertinens ad factum, pendetque tam ex libertate Angeli, quam ex ordinatione divina: nihilominus in eo videntur theologi communiter convenire. Potestque pro materiæ capacitate efficaciter suaderi.

12. *Ostenditur primo proxima notatio.* — Primo quia, vel primum instans creationis, sanctificationis, et meriti omnium Angelorum duravit per solum instans nostri temporis, vel coextitit aliqui tempori nostro. Si primum dicatur, necesse est, ut secunda mora inceperit coexistendo tempori nostro. Quia in nostro tempore non dantur duo instantia immediata, sed immediate post instans succedit tempus: ergo si primum instans angelicum tantum coextitit uni instanti temporis nostri, secundum instans angelicum incepit coexistendo tempori, quod immediate sequitur post nostrum instans: ergo necessario debuit illud se-

cundum instans angelicum durare aliquo tempore nostro : quamvis enim non eadem necessitate determinato tempori coextitit, sed minori, ac minori coextitere potuerit, nihilominus in reipsa certum aliquod tempus esse necessario debuit, voluntate Dei, et Angeli determinandum. Si vero primum instans Angelorum duravit per aliquod tempus nostrum, a paritate rationis, vel a fortiori, idem dicendum est de secundo, quia major occasio, vel etiam necessitas permanentioris durationis in secunda mora, quam in prima invenitur. Tum quia prima mora fuit, quasi naturalis, seu cum minori deliberatione, quam secunda : tum etiam quia in prima per se solum necessaria fuit illuminatio, et inspiratio Dei, et consensus Angeli, quod totum in instanti nostro facile fieri potuit, et ultra illud non apparet necessitas majoris permanentiæ in illo quasi statu, sine ulla mutatione in tali actu, et dispositione potentiarum, quamvis illi non repugnet. At vero in secunda mora multa intelligimus ab Angelis facta, quæ moraliter loquendo majorem moram, et durationem postulabant.

13. *Ostenditur secundo.* — Unde probatur secundo idem suppositum juxta probabilem sententiam, quam in libro septimo defendemus, postquam in primo instanti omnes Angeli per fidem Deum, ut Trinum, et Unum, et ut supernaturalem finem, ac sanctificatorem, et remuneratorem cognoverunt, eumque ex charitate super omnia dilexerunt. In secunda mora omnibus propositus est Christus, ut illum tanquam Deum hominem futurum fide susciperent, et ut caput suum, ac auctorem suæ, salutis recognoscerent, et utroque titulo diligerent, et reverenter colerent, et adorarent. Et de hac reverentia, et subjectione ad Christum peculiare præceptum susceperunt. Huic autem præcepto tanquam sibi injurioso Lucifer repugnavit, illamque excellentiam, quasi suæ naturæ debitam appetiit, et aliis omnibus Angelis persuadere conatus est, eique multi consenserunt, alii vero plures Christo se submiserunt. Et supremus illorum se Lucifero opposuit, et reliquos etiam ad obediendum Deo induxit. Hoc autem magnum prælium non videtur fieri, et finiri potuisse in uno instanti nostri temporis. Quia fortasse non poterat Angelus supremus simul ad omnes alios loqui, et unicuique suadere, et varias rationes, ac motiva proponere : et alii qui audiebant non necessario in eodem instanti, in quo suasionem concipiebant, deliberabant, consentiendo, vel dissentiendo : sed poterant continere actum voluntatis, et magis rem considerare, vel contrarias persuasiones evolvere. Præsertim quia cum res illa supernaturalis esset, poterant circa eam discurrere, et momenta rationum moralium expendere : ergo non potuit totum illud negotium in uno instanti nostri temporis transigi. Imo hinc incertum esse videtur, an hæc secunda mora in ordine ad nostrum tempus in eodem instanti, ac simul in omnibus Angelis inceperit, vel etiam omnes, qui peccarunt, simul peccaverint, et e contrario omnes, qui obedierunt, simul consenserint, de quo in sequentibus opportunius dicemus.

14. *Notatio quod in actu bono Angelorum consideratur primo efficientia. — Secundo permanentia.* — Atque ex his infero, in perseverantia uniuscujusque boni Angeli (omissa pertinacia malorum usque ad suum locum) duo esse, vel re, vel ratione, in reipsa fundata distinguenda. Unum est simplex efficientia illius principalis actus, quo divino præcepto consenserunt, et Christo per fidem, et dilectionem adhæserunt : quod facilius intelligetur apprehendendo illum actum in primo instanti sui esse, quod sit omnino indivisibile instans nostri temporis. Talis enim actus etiam ut sic conceptus, quatenus adjungitur dilectioni Dei habitæ in primo creationis instanti, quædam perseverentia est in bono. Aliud considerandum est, permanentia in illomet actu facto in secunda mora, utique durando constanter in illo per moram successivam secundum coexistentiam ad nostrum tempus, sive illa perseverantia intelligatur in uno tantum actu amoris ad Deum jam cognitum ut Deum hominem, sive sit in multis actibus inter se connexis, et simul elicitis, ut sunt voluntas credendi, spes, amor et reverentia. Sive etiam cum his actibus intelligantur fieri alii in eadem mora cum aliqua successione inter se, et cum perseverantia illius amoris, ex quo nascuntur. Ut si forte Angeli boni inter se colloquebantur, et persuadebant mutuo ad resistendum malis, vel si conati sunt eos, qui lapsi sunt, continere in officio, priusquam haberentur, vel etiam eos revocare a lapsu, priusquam scirent esse omnino damnatos. Vel si laudes Dei, et Christi multiplicabant ad malorum confusionem. Hæc enim, et similia possibilia sunt sine ullo incommodo, vel inconvenienti, et non limitantur ad illam opinionem de revelatione Christi, etc. Nam in quacumque materia bellum illud spirituale consertum fuerit, et meritum bonorum, ac demeritum malorum exercitum fuerit, tota illa consideratio, et actuum varietas locum

habet, ut jam supra tactum est, et ex dicendis de lapsu Angelorum malorum magis explicabitur.

15. *Prima conclusio certa.*—His ergo positis dicimus imprimis, Angelos omnes tam bonos quam malos in secunda mora priori modo considerata pro uno instanti indivisibili nostri temporis habuisse auxilium sufficiens ad perseverandum illo priori modo, id est, ad consentiendum Deo vocanti, et obediendum præcipienti. Hoc certissimum est, quia de bonis clarum est, non defuisse illis tale auxilium. De malis recte id probat Augustinus quia alias non perseverare, vel non consentire, aut non resistere, non imputaretur illis ad culpam.

16. *Secunda conclusio.* — Secundo addimus, hoc auxilium, quatenus præveniens, fuisse in omnibus Angelis æquale in ratione auxilii, et virtutis ad operandum. Cum dico *æquale,* semper intelligo cum uniformi, seu proportionata difformitate, seu inæqualitate; sic enim Lucifer absolute majorem gratiam habuit, et illustriorem vocationem, quam Angelus inferior : tamen in hoc fuit æqualitas, quod unusquisque juxta conditionem suam, sicut primam gratiam, ita etiam secundam vocationem in instanti secundo recepit. Et sic probatur assertio ex eo, quod sæpe diximus, Deum in tribuendis Angelis donis gratiæ non fecisse discretionem inter eos, donec ipsi suo arbitrio dispares se fecerunt. Quod principium traditur ab Augustino et recipitur a D. Thoma et aliis theologis. At vero in illo secundo instanti indivisibili prius natura quam Angeli omnes novam vocationem, vel excitationem acciperent, nondum suis actibus se impares fecerant : ergo æqualem vocationem, seu illuminationem, et inspirationem a Deo receperunt : ergo illa æqualitas erat in ipsa entitate, et perfectione divinæ motionis, sub qua ratione dicuntur illa auxilia æqualia in ratione auxiliorum.

Confirmatur ex Augustino.—Et hanc assertionem videtur mihi intendere Augustinus, in lib. de Corrept. et Grat., cap. 10, cum dicit : *Deum sic ordinasse Angelorum, et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet, quid posset eorum liberum arbitrium : et deinde quid posset gratiæ beneficium, justitiæque judicium.* Jam enim supra dixi, Augustinum non loqui de solo arbitrio omni gratia destituto : sed potius per gratiam Dei sufficienter adjuto. Sic autem maxime ostenditur in Angelis, si cum æquali auxilio in ratione auxilii quidam ceciderunt, et alii steterunt. Unde subjungit : *Denique Angeli quidam, quorum princeps est, qui dicitur diabolus, per liberum arbitrium a Domino Deo refugæ facti sunt. Cæteri autem per liberum arbitrium in veritate steterunt.* Non autem sine auxilio; ergo saltem cum æquali, seu uniformiter dato, vel oblato : nam si stetissent boni Angeli ex potentiori auxilio, jam non ita ostenderetur in illa differentia eventuum, *quid posset liberum arbitrium*, sicut Augustinus proposuerat. Nec etiam inveniretur differentia inter modum, quo Deus cum Angelis, et hominibus ante peccatum, et cum hominibus post peccatum peculiarem gratiam suam ostendere voluit. Et simili modo, cap. 11, de Angelis sanctis dicit : *Cadentibus aliis per liberum arbitrium per idem liberum arbitrium steterunt isti, et hujus mansionis debitam mercedem recipere meruerunt.* Statim vero explicat utrosque habuisse adjutorium, sine quo permanere non possent, alias mali non sua culpa cecidissent.

17. *Tertia conclusio.*—Tertio assero, illudmet auxilium in Angelis sanctis fuisse majus in ratione doni, ac beneficii gratiæ. Probatur, quoniam auxilium illud in sanctis Angelis fuit vocatio efficax ad amandum Deum, et illi obediendum : in cæteris vero Angelis fuit tantum vocatio sufficiens : sed vocatio efficax est majus gratiæ donum, quam sufficiens tantum : saltem in ratione gratuiti beneficii : ergo vocatio sanctorum Angelorum fuit major in ratione gratiæ, et beneficii. Quæ ratio intellectis terminis evidens est ex materia de Gratia : et ideo latius illam non explico. Solum posset objici, quia jam admittimus aliquam discretionem esse factam inter Angelos, antequam ipsi se discernerent. At hæc objectio procederet contra eos, qui efficaciam auxilii prævenientis ponunt in prædeterminatione, vel aliquo motu simili. Nos vero facile respondemus, factam quidem esse discretionem in prædestinatione : non tamen sine præscientia diversi usus libertatis sub conditione præscito, quæ in ordine prædestinationis sufficit.

18. *Quarta conclusio.*—Quarto vero addendum est, recepisse sanctos Angelos ad hujusmodi actum speciale auxilium adjuvans, seu concomitans : quod mali Angeli actu non receperunt : quamvis per illos, steterit, quominus illud receperint : et ita donum illud utrisque fuit æqualiter oblatum, licet non fuerit eis æqualiter actu datum. Totum hoc est manifestum ex materia de Gratia : in hoc non eadem ratio est de Angelis, et hominibus. Nam hoc auxilium concomitans est ipse influxus Dei in

actus liberi arbitrii, et ideo actu non datur, nisi actu conanti per liberum arbitrium: offertur autem etiam ei, qui non consentit, ut possit consentire si velit. Ita ergo cum Angelis servatum est: et ita hoc auxilium datum est malis Angelis tantum in actu primo, seu in præparatione sufficientis: sanctis vero est datum efficaciter, et in hoc etiam major gratia illis facta est, tum in ratione moralis beneficii; tum etiam physice, quia aliquid majus, quam alii, nimirum ipsam actualem conversionem, receperunt.

19. *Quinta conclusio.* — Hæc autem omnia, ut dixi, solum intelliguntur de illa secunda electione bona cum plena libertate a sanctis Angelis facta, quatenus in unico instanti nostri temporis intelligitur elicita: quia vero (ut dixi) per majorem moram in illa perseveratum est, explicandum superest, an indiguerint novo auxilio gratiæ ad perseverantiam hoc modo consummandam. Et præcipue dubitatur de speciali auxilio præveniente distincto a priori, et majori non solum in ratione favoris, sed etiam in ratione auxilii. In hoc ergo puncto addo quinto, probabilissimum mihi esse, facta illa deliberatione a sanctis Angelis, statim datum esse omnibus illis a Deo speciale auxilium præveniens, et majus in ratione auxilii, quod malis Angelis non est datum: per quod auxilium datum est sanctis Angelis, ut efficaciter in bona electione facta, et in gratia, vel auxilio confirmati permanserint, vel certe donum infaillibiliter perseverandi acciperent. Probatur, quia dictum est, omnes Angelos, qui semel bene elegerunt in secunda mora, de facto perseverasse, et ab omni peccato contrario abstinuisse, atque ita cum integra innocentia salvatos esse: ergo id provenit ex aliqua speciali providentia, et protectione Dei: sed hæc non datur sine aliquo majori auxilio præveniente, et protegente personam ne cadat; ergo signum est, illam generalem perseverantiam omnium fuisse ex aliquo speciali auxilio Dei. Probatur consequentia ex ratione dubitandi supra posita. Nam cum illa perseverantia adhuc esset contingens, et ex libero usu voluntatis penderet, non poterat esse certa, et infallibilis in omnibus illis Angelis, qui semel bene elegerunt, nisi Deus sub speciali protectione, et auxilio omnes illos statim reciperet; ergo effectus ipse monstravit, Deum omnibus illis statim infallibile donum perseverantiæ contulisse.

20. *Objectio.* — *Solutio.* — Dices, non fuisse necessarium novum, vel majus auxilium in ratione auxilii, sed sufficere potuisse continuationem ejusdem auxilii efficacis, quod sub ea ratione erat majus in ratione beneficii, non in ratione auxilii. Respondeo, ad infallibilem perseverantiam omnium illud non satis fuisse. Primo, quia fieri potuit, ut in præscientia Dei illud auxilium esset efficax ad eliciendam illam electionem, et non perseverandum in illa: nam hoc erat in se possibile, et contingens, quatenus pendebat ex usu concomitante liberi arbitrii, et ex novis occasionibus retrocedendi, quæ accidere poterant; ergo poterat cadere sub præscientiam conditionatam Dei: ergo hac ratione potuit esse necessarium majus aliquod et fortius auxilium. Deinde fieri potuit, ut esset necessarium, novos actus efficere, et aliqua de novo considerare durante adhuc via: ergo etiam propter hæc potuit esse necessarium specialius Dei auxilium. Denique eo ipso, quod illa mora ex se, et considerata mutabilitate liberi arbitrii angelici, erat subjecta mutationi, ut supponitur, ut esset in omnibus certa perseverantia, necessarium fuit speciale auxilium, quo illi mutationi occurreretur: ergo datum est omnibus sanctis Angelis, unicuique juxta indigentiam quam habere poterant, non solum ex natura sua, sed etiam ut erat sub præscientia Dei conditionata. Et hoc genus providentiæ Dei est valde consentaneum divinæ gratiæ, et prædestinationi; et nullum inconveniens est, quod dicamus, hoc majus auxilium datum esse bonis Angelis, et non malis. Tum, quia Deus est liberalis distributor suorum bonorum, tum maxime, quia in hoc etiam servavit Deus proportionem, quam servare decreverat cum Angelis, dando illis auxilia gratiæ juxta proportionem naturalium. Nam hoc servandum fuit cæteris existentibus paribus ex parte eorum. At vero in illo instanti jam erat magna disparitas inter Angelos, qui bene elegerant, et cæteros male eligentes, et ideo merito illos Deus suscepit sub speciali protectione sua, et non alios. Dices, ergo sancti Angeli per illam bonam electionem meruerunt hoc auxilium confirmationis in gratia, vel infallibilis perseverantiæ. Respondeo, non meruisse illud de condigno, tamen ad illud se disposuisse, et de congruo etiam illud meruisse; quod nōn est inconveniens, ut ex materia de Gratia constat. Et quamvis non soleat Deus infallibiliter dare hominibus perseverantiam, etiamsi aliquando de congruo illam mereantur: in Angelis genus illud providentiæ est magis consentaneum naturæ, modoque operandi illorum, et ordini divinæ sapientiæ, ideoque verisimillimum est, juxta

prædictam dispositionem et cooperationem Deum omnibus sanctis Angelis infallibilem perseverantiam dedisse.

21. *Respondetur fundamentis contrariis in n. 8 et 9. — Objectio contra superius dicta. — Solvitur juxta unam opinionem de 2 mora Angelorum.* — Et per hæc satisfactum est rationibus dubitandi in principio positis : nam posteriores admittimus, quæ explicandæ sunt, et accommodandæ juxta resolutionem datam. Ex prioribus autem (omissa prima, cui jam directe responsum est) secunda, et tertia solum probant, potestatem perseverandi dari sine peculiari auxilio; nihilominus tamen ad infallibilem perseverantiam pro aliqua duratione notabili, specialius auxilium necessarium est, ut declaravi. Solum superest objectio, quia videmur in hoc supponere secundam moram angelicam non esse unum instans indivisibile, neque per coexistentiam ad nostrum tempus, nec in se, quod communiter non approbatur. Respondeo, doctrinam datam ad omnem opinionem de illis morulis accommodari posse, et in hoc sensu a nobis tradi. Nam si quis defendat, illam secundam moram esse unum tantum indivisibile instans etiam per coexistentiam ad nostrum tempus, consequenter dicere potest, et debet, donum perseverantiæ in Angelis solum addidisse primæ vocationi, et auxiliis datis in primo instanti creationis, secundam vocationem efficacem datam bonis in secundo instanti ad aliquam electionem in illo faciendam, per quem eorum via terminata fuit. Et cum negari non possit Angelos malos habuisse in eodem instanti auxilium sufficiens ad similem electionem : consequenter dicendum est, donum perseverantiæ sanctorum Angelorum tantum excessisse auxilium malis datum, eo modo quo vocatio efficax excedit sufficientem, ac proinde excessisse in ratione beneficii, et non in entitate, seu in ratione auxilii. Hoc enim pro constanti habemus, ut in lib. 5, de Gratia probavimus.

22. *Solvitur juxta alteram opinionem de tali mora.* — Et servata proportione, si quis senserit illud secundum instans in omnibus Angelis sanctis fuisse unum actum in se indivisibilem, et immutatum, permanens tamen, et coexistens alicui tempori nostro : consequenter dicet, ipsam vocationem datam esse cum congruitate ad talem actum sic permanentem, et in illa tantum congruentia superasse gratiam prævenientem datam Angelis malis ad similem actum. Illa autem congruitas non addit auxilio novam vim effectivam, sed tantum actualem efficientiam cum cooperatione libera voluntatis a DEO prævisa per scientiam conditionatam. Et ita vocatio illa, seu inspiratio data bonis Angelis in secundo instanti de se non excedit simile auxilium datum malis Angelis in entitate sua, seu in ratione auxilii, sed tantum in ratione beneficii, quia in meliori opportunitate, et congruentia data est. Item potuit in Angelis sanctis permanentior esse, quam in malis : sed hoc ex hac parte non habuit originem ex Deo, sed ex ipsorum Angelorum peccantium abusu.

23. *Solvitur juxta auctorem.* — Mihi autem simpliciter probabilius videtur, illam secundam moram non caruisse omni successione etiam in sua mensura, et secundum se spectata, propter rationes supra factas ; et nihilominus reputari unum instans angelicum. Vel, quia in singulis Angelis consideratur unus principalis bonæ conversionis, seu deliberatæ electionis, ac dilectionis, qui fuit mensura illius viæ in se indivisibilis, ac semper permanens, licet ab illo varii actus aliarum virtutum emanare potuerint, etiam cum successione aliqua inter se, ita ut omnes illi uni instanti indivisibili coextiterint. Vel, quia illa mora mensuratur per actum aliquem immutabilem supremi Angeli sancti, qui respectu illius fuit intrinseca mensura viæ ejus, respectu vero aliorum fuit extrinseca, et sufficiens, ut omnium via duorum tantum instantium fuisse dicatur. Et juxta hunc modum sentiendi de durationibus angelicis procedit optime doctrina data, de majori auxilio, etiam in ratione auxilii, et divinæ protectionis sanctorum Angelorum ad perseverandum collatæ. Et hæc sufficiant de statu viæ sanctorum Angelorum. Jam ad statum Patriæ transeamus.

FINIS LIBRI QUINTI DE STATU GRATIÆ SANCTORUM ANGELORUM.

INDEX CAPITUM LIBRI SEXTI

DE STATU BEATITUDINIS SANCTORUM ANGELORUM, EORUMQUE MINISTERIIS.

LIBER SEXTUS.

DE STATU BEATITUDINIS

SANCTORUM ANGELORUM, EORUMQUE MINISTERIIS.

Status beatitudinis sanctorum Angelorum, saltem usque ad judicii diem, non solum contemplativus est, ut ita dicam, sed etiam activus : nam ita semper vident faciem Patris, qui in cœlis est, ut nihilominus nostri quasi pædagogi sint, et in ministerium mittantur, propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis. Et ideo ad perfectam cognitionem istius status utramque partem ejus explicare necessarium est : unde liber hic duas principales partes continebit, in priori dicemus de propria beatitudine Angelorum, tam essentiali, quam accidentali, et de omni præmio meritorum eorumdem, quam partem breviter tractat D. Thomas in hac materia de Angelis, 1 part., quæst. 62, præsertim art. 1, 5 et sequentibus. In posteriori autem parte de ministeriis sanctorum Angelorum dicemus, de quibus latius scripsit D. Thomas, in eadem 1 part., a quæst. 110, usque ad 113.

CAPUT PRIMUM.

UTRUM ANGELI SANCTI STATIM IN SECUNDO INSTANTI, SEU INTRINSECO TERMINO SUÆ VITÆ, ESSENTIALE PRÆMIUM SUORUM MERITORUM RECEPERINT.

1. *Expediuntur Patres qui Angelos Deum videre negasse putarentur.* — Suppono, præmium hoc sanctorum Angelorum esse beatitudinem ultimam, ac perfectam, quæ in Dei visione clara, perfecto amore, ac fruitione consistit. Nam in hoc eadem est ratio Angelorum, et hominum. Imo in hoc valde gratia Dei erga homines commendatur, quod homines voluerit esse sicut Angelos DEI in cœlo. Possent autem hic objici nonnulla loca Patrum, qui interdum Angelis claram Dei visionem negare videntur. Sed punctum illud in superiori tomo, tractat. 1, lib. 2, de Attributis Dei, cap. 7, tractatum est; ubi sententias Patrum variis modis exposuimus. Et præcipua expositio est, cum negant Angelos videre DEUM prout est, de ipsius comprehensione loqui : nam iidem, qui in uno loco hoc negare videntur, in alio affirmant. Nullus enim luculentius docuit Angelos videre Deum clare, et omnia in ipso, quam Augustinus et tamen in lib. 4, Genes. ad litt., cap. 8, ait : *Non esse notam Angelis Dei substantiam, sicut ipsa est sibi*, et Martialis, in Epist. ad Tholosanum, cap. 27, dixit: *Visionem Dei esse, qua soli Angeli perfruuntur, et omnes perfecti in dilectione ejus, ad quam pervenire desideramus.* Et tamen in Epist. ad Burdigalensem, cap. 10. *Trinitatem*, dicit, *solam seipsam nosse, quia ultra omnem sensum angelicarum virtutum, et potestatum vera divinitas excellit.* Quod tamen exponens subdit : *Quam impossibile est etiam ab spiritibus angelicis comprehendi.* Idem de Chrysostomo et aliis in dicto loco diximus.

2. *Prima sententia affirmans.* — Hoc ergo supposito, idem est quærere, an sancti Angeli in eodem instanti, in quo meritum consummarunt præmium ejus essentiale receperint, et quærere, an statim, et in eodem momento ad claram Dei visionem assumpti fuerint. In quo puncto multi scholastici docuerunt, simul duratione, hoc est, (ut tollatur omnis æquivocatio) in eodem tempore, vel instanti nostri temporis meruisse sanctos Angelos essentialem beatitudinem, et illam recepisse. Hanc opinionem tenuit D. Thomas, in 2, dist. 5, quæst. 2, art. 2, et quodl. 9, art. 8, Bonaventura 2, dist. 5, art. 3. quæst. 1, Richardus, art. 2, quæst. 1, Ægidius, quæst. 2, art. 2, ubi etiam Argentina et Major probabile putant. Et sequitur Marsilius 2, quæst. 4, art. 2, concl. 4, Maironius, in 3, dist. 17, quæst. 1, Albertus, in Summ., 2 part., tract. 4, quæst. 19, et idem sentit Cajetanus, 1 part., quæst. 63, art. 6, quem aliqui moderni sequuntur. Est autem nonnulla differentia inter Cajetanum, et alios, quod alii supponunt, Angelos in primo instanti creationis non meruisse, quia non fuerunt in

gratia creati, et ita totum eorum meritum simul duratione cum præmio in secundo instanti possunt. Cajetanus vero concedit Angelos in primo instanti habuisse meritum, non tamen consummatum, sed inchoatum, sicut mali etiam illud habuerunt; in secundo vero instanti sanctos Angelos consummasse meritum, prius natura, quam præmium in eodem instanti temporis reciperent.

3. *Probatur ratione.* — Fundamentum hujus sententiæ est, quia non repugnat meritum et præmium esse simul duratione, dummodo meritum naturæ ordine præcedat; ergo non est Angelis major dilatio, vel successio, inter præmium et terminum tribuenda. Antecedens probatur primo ratione generali, quia quando via est indivisibilis in se, et terminus etiam simul totus fieri potest, non est necessaria prioritas durationis viæ ad terminum, sed naturæ sufficit : sed meritum, et præmium comparantur, ut via et terminus, et meritum fit ab Angelis in instanti etiam nostri temporis, et præmium totum simul confertur : ergo ex se possunt esse simul duratione. Secundo probatur exemplo, quia in eodem instanti, in quo quis meretur augmentum gratiæ, recipit illud, cum tamen augmentum illud sit præmium meriti : ergo in quocumque alio præmio, quod possit indivisibiliter fieri, id non repugnat. Consequentia principalis rationis probatur, quia ex parte Dei nulla est causa differendi præmium, quia de se promptissimus est ad præmiandum, ut in dicto exemplo de augmento gratiæ ostenditur. Nec etiam ex parte Angeli est causa dilationis, quia jam supponitur ad terminum intrinsecum viæ pervenisse bene merendo, et in eo potuit suum meritum consummare, et alioqui desiderat, ac expectat suum præmium, quam primum fieri possit,

4. *Objicitur in contrarium.* — Sed instabit aliquis, nam inde sequitur, Angelos recepisse præmium beatitudinis in primo instanti creationis, quia tota hæc ratio potest ad illud instans applicari. Ad hoc Ægidius, in 2, dist. 5, quæst. 2, art. 2, putat concedendam esse sequelam, consequenter loquendo, et ideo ipse cum aliis negat Angelos in primo instanti creationis meruisse, et similiter negant, malos Angelos habuisse aliquod bonum meritum in aliquo suæ viæ instanti. Sed revera non est necessaria consecutio. Et ita Cajetanus negat sequelam, quia licet Angeli sancti in primo instanti creationis habuerint, vel inchoaverint meritum, non tamen consummarunt illud, et ideo non statim receperunt præmium, nam oportuit consummationem meriti expectari. Illa autem consummatio meriti, juxta Cajetanum, non consistit in sola carentia obicis, quæ in Angelis sanctis in secundo instanti fuerit : sicut dicebat Ferrara quem supra impugnavimus, sed posita fuit in additione novi meriti per novum actum liberum, vel saltem per continuationem prioris, quæ continuatio meritum auget : et ita Angeli sancti vere creverunt in merito, quod augmentum expectandum fuit, priusquam eis præmium daretur.

5. Ratio autem, ob quam talis consummatio meriti necessaria fuit, reddi potest, vel ex parte Dei, ejusque sapientissimæ providentiæ, qua statuit, ut Angeli, vel per tot actus, vel per talem, tantamque durationem, ac perseverantiam suam beatitudinem consequerentur, et quod in termino intrinseco talis moræ, aut meriti, statim sine majori dilatione præmium acciperent. Vel etiam ex parte ipsius angelicæ naturæ, quæ in solo primo instanti creationis non potest statim plene deliberare in omni materia necessaria ad salutem, et ideo post illud conveniens fuit aliud tempus, vel instans, seu moram illi concedi, in qua potuerit plene deliberare, et inter bonum, et malum omnino libere velle, et eligere. Vel denique ex parte Christi reddi potest ratio, quia oportuit Angelos, antequam beati fierent, peculiarem Christi Domini cognitionem habere, eumque venerari, quod non potuit commode fieri in primo instanti, juxta superius dicta : et ideo secundum instans viæ spectandum fuit, ut beatificarentur.

6. *Secunda et vera sententia negans.*—Nihilominus dicendum est, beatitudinis præmium non esse datum sanctis Angelis in eodem instanti, in quo suum meritum consummarunt, id est, in quo aliquid meriti habuerunt, quod præcedenti merito addiderunt. Ita docet divus Thomas, 1 part., quæst. 64, art. 6, et ibi frequentius recentiores Thomistæ, et Capreolus, in 2, dist. 4, quæst. 1, art. 1, conclus. 5, et ad argumenta contra illam, et contra 3 conclus., et quoad hanc partem etiam consentit Ferrara, libr. 3, contra Gentes, cap. 100, circa finem. Licet enim differat in explicatione, utique negando meritum secundi instantis, convenit in illo principio, quod beatitudo non datur simul cum merito. Et similiter idem tenent omnes, qui tria instantia, vel tres moras in Angelis distinguunt a primo instanti creationis, usque ad primum instans termini, seu beatitudinis inclusive, seu utrumque extremum includendo. Nam licet inter illos auctores sit aliquod dis-

crimen in declarandis actibus, vel statum gratiæ, aut puræ naturæ, quem Angeli in primo instanti creationis habuerunt, nihilominus in hoc conveniunt, quod non simul duratione, sed in diversis moris habuerint integrum meritum, et præmium beatitudinis acceperunt. Et ita tenent Scotus, in 2, dist. 5, quæst. 1, Gabriel, quæst. 1, art. 2, Bassolis, q. 1, art. 3. Denique consentit Gregorius 2, dist. 5, q. 1, art. 3.

7. *Ratione præcipua probatur primo.*—Rationes pro hac sententia variæ afferuntur: una vero apud me est præcipua, quam sic declaro. Nam omne meritum gloriæ fundatur in cognitione supernaturali; ergo etiam in Angelis hoc fundamentum habere debuit: sed fundamentum meriti angelici non fuit visio beata, ergo fuit cognitio fidei, ergo quamdiu duravit meritum, non potuit simul conferri præmium beatitudinis, quod est ipsa visio beatifica, ut in principio supponimus. Primum antecedens in nobis certum de fide est, tum quia *sine fide impossibile est placere Deo,* tum quia *fides est fundamentum rerum sperandarum,* et consequenter etiam est fundamentum meriti, in quo proxime spes beatitudinis nititur: tum denique, quia fides est radix justitiæ apud Deum; ergo, et meriti, quod in justitia fundatur. Et hinc probata manet prima consequentia, quia ostensum in superioribus est, has regulas Scripturæ Angelos, etiam comprehendere, quia justitia, sanctitas, et gratia ejusdem rationis est in illis, et in nobis, et tam supernaturalis est illis, sicut nobis, et ideo non minus requirit supernaturale fundamentum in Angelis, quam in nobis; ergo etiam meritum idem fundamentum requirit, cum ipsum, et placere debeat Deo, et in gratia niti debeat.

8. *Progreditur probatio.* — Secundum vero antecedens, seu minor propositio, nimirum, illam cognitionem, quæ est fundamentum meriti angelici, non esse visionem beatam, in capite tertio ex professo fundandum est. Nunc vero probatione non indiget, quia ab auctoribus contrariæ sententiæ admittitur, ac supponitur. Dicunt enim meritum Angeli prius natura antecessisse beatitudinem in re ipsa, et secundum veram causalitatem. Ergo supponit illud meritum cognitionem distinctam a visione beata, a qua oriatur, quia impossibile est esse prius natura ipsa visione beata, et in illa fundari, ab eave originem ducere, ut est per se notum, si termini intelligantur. Secunda vero consequentia manifesta est ex dictis in superioribus. Ostendemus enim, in Angelis in primo instanti creationis non fuisse aliam supernaturalem cognitionem præter fidem, et consequenter in illa fundatum fuisse meritum primi instantis. Post illud vero instans nullam aliam cognitionem supernaturalem acceperunt ante visionem beatam, sive ordine durationis, sive ordine naturæ: sed in eadem fide, vel immutata, vel aucta, et extensa ad nova mysteria credenda, permanserunt. Tum, quia nulla est ratio fingendi mutationem in substantia, seu specie cognitionis pro statu viæ, et ante visionem beatam. Tum etiam quia ante claram visionem Dei non datur supernaturalis scientia supernaturalium mysteriorum, præsertim Trinitatis, et Incarnationis, et sanctificantis gratiæ. Ergo cognitio illa supernaturalis, quam Angeli sancti in secundo instanti retinuerunt, priusquam visionem Dei reciperent, fuit cognitio fidei. Quod etiam confirmant testimonia sacræ Scripturæ allata, quæ non scientiam, sed fidei spiritum dicunt esse radicem justitiæ, et meriti. Ultima vero consequentia nititur in alio principio, quod simul cum visione beatifica, non manet actualis fides, præsertim earumdem rerum, quæ videntur, quod principium certum a theologis reputatur ex illo Pauli prima ad Corint. 13: *Cum venerit, quod perfectum est, evacuabitur, quod ex parte est.* De quo alias.

9. *Probatur secundo.*—Secundo est alia ratio, et repugnantia in contraria sententia. Nam vel ponit sanctos Angelos in secundo instanti, et prius natura, quam mererentur, fuisse liberos tantum ad merendum et non ad peccandum, vel cum plena libertate ad utrumque. Primum quidem licet generatim sumptum, et secundum se non repugnet, quia libertas quoad exercitium sufficere potest ad meritum, ut patet in Christo, et potuit alteri communicari, tamen in præsenti materia habet peculiarem repugnantiam, quia illa necessitas non peccandi non fuit in Angelis sanctis nisi ex visione beata, ut sanctus Augustinus et alii Patres supra citati docent. Ergo si in illo priori naturæ jam habebant necessitatem non peccandi, jam videbant Deum, imo prius natura oportuit videre Deum, quam habere necessitatem non peccandi, quia hæc necessitas est effectus visionis: ergo illo posito non potuissent habere meritum prius natura, quam visionem. Item, quia necessitas non peccandi in videntibus Deum proxime sequitur ex amore Dei perfecto et necessario simpliciter quoad exercitium, ergo si in illo priori naturæ jam erant impeccabiles, jam amabant Deum amore beatifico et

necessario, ergo ille fuit primus actus, quem in illo instanti secundo Angelus sanctus habuit, etiam secundum ordinem naturæ; ergo non potuit beatitudo supponere meritum, quod natura prius fuerit. Secundum etiam membrum repugnantiam involvit, quia si Angeli in illo secundo instanti potuerunt peccare, non potuerunt in eodem instanti fieri impeccabiles; ergo nec potuerunt in eodem instanti Deum videre, eumve amore simpliciter necessario diligere, quia per hujusmodi visionem et amorem fit beatus impeccabilis, duo enim privative opposita non potuerunt inesse Angelo in eodem durationis instanti. Loquimur enim (ut monui) de instanti omnino indivisibili secundum coexistentiam ad nostrum tempus, seu de merito et præmio simul existentibus in eadem duratione secundum idem, seu secundum se totam.

10. *Occurrit primo Cajetanus.* — *Impugnatur.* — Respondet Cajetanus supra, habuisse Angelum sanctum in eodem instanti potestatem cadendi, et standi, et merendi, et demerendi, et nihilominus in eodem recepisse beatitudinem, quia illud instans non erat pura via, sed terminus viæ. *Quoniam actus ille* (inquit) *ut inchoatur ex libero arbitrio et gratia, meritorius est, in quantum vero completur per gloriam, beatitudo est.* Per quæ verba indicat Cajetanus eumdem actum in eodem instanti reali esse prius natura meritum, et posterius natura esse præmium. Quod facile potest impugnari, quia nec in intellectu potest idem actus, qui prius natura est fundamentum meriti, fieri præmium in posteriori natura, quia nec actus fidei potest in eodem instanti fieri visio ob aliquam naturæ posterioritatem, nec eadem visio potest esse fundamentum meriti secundum aliquam naturæ prioritatem, cum absolute meritum supponere dicatur. Et similiter ex parte voluntatis non potest idem actus amoris in eodem instanti esse prius natura liber, et posterius natura necessarius simpliciter quoad exercitium; ergo non potest in eodem instanti esse meritorius et beatificus secundum diversa signa naturæ. Verumtamen Cajetanus paulo post indicat, illos actus, meritorium et beatificum esse distinctos, exponendo enim quod D. Thomas ait, Angelum pervenire ad beatitudinem per unum actum, addit, *unum scilicet, ut viam, cum quo stat, quod exigatur alter, ut terminus, via enim pura in uno consistit, sed aggregatum ex via et termino ex duobus actibus meritoriis et instantibus constat.*

11. *Occurrit secundo Cajetanus.* — *Rejicitur primo.* — Per hoc autem Cajetanus non recedit a priori dicendi modo. Nam ponit quidem duos actus meritorios in duobus instantibus, primo et secundo: tamen primum vult esse pure meritorium, secundum vero meritorium et beatificum. *Quoniam actus ille* (ait paulo superius), *ut inchoat ex libero arbitrio et gratia, meritorius est, in quantum vero completur per gloriam, beatitudo est.* Contra quam distinctionem procedit utraque ratio facta. Tum, quia si ille actus inchoat per liberum arbitrium et gratiam, etiam per fidem inchoat, quomodo ergo in eodem instanti completur per gloriam visionis beatæ? Tum etiam, quia si ille actus est prius liber, et postea completus per gloriam, id est, visionem, est beatitudo, simul erit liber et necessarius, quod repugnat. Unde etiam repugnat, quod ait in eodem instanti potuisse Angelum sanctum prius natura ponere obicem gratiæ, et in posteriori naturæ beatificari, quia beatitudo dat necessitatem non peccandi, et potentia peccandi, ac necessitas non peccandi absoluta et præveniens, repugnant esse simul in eadem voluntate, in eodem instanti reali, et secundum diversa signa naturæ, quæ tantum ratione distinguuntur, sicut repugnant esse in eodem instanti durationis peccatum et gratia, et in universum forma, et privatio secundum diversa signa naturæ.

12. *Rejicitur secundo.* — Nec juvat Cajetanum distinctio illa de merito in via, et de merito in termino viæ. Oportet enim hic uti distinctione philosophica de termino intrinseco, vel extrinseco: nam quoad desitionem intrinsecus dicitur, id quo res ultimo est, et post quem non erit, extrinsecus vero, in quo res primo non est, et immediate antea fuit. Eademque distinctio datur de initio viæ, seu existentia rei. Prima ergo distinctio applicari potest termino viæ, seu statui merendi. Nam, quia ista angelica instantia, de quibus loquimur, sunt immediata, ideo secundum instans angelicum potest dici terminus viæ, utique intrinsecus, quia in eo via est, seu durat, et nihilominus tertium etiam instans dici potest terminus extrinsecus viæ, quia in eo primo non est. Et cum eadem proportione distingui potest initium præmii, habet enim initium intrinsecum, in quo primo est, et antea non fuit, et extrinsecum in quo nondum est, et immediate post illud erit. Meritum ergo, quod est in termino intrinseco viæ, non potest simul esse cum initio intrinseco præmii, et ultimum esse unius non potest esse primum esse alterius, quia repugnant esse simul, ut ostensum

est, sed tantum potest cum ultimo esse meriti, esse simul ultimum non esse præmii. Et in hoc solum distingui potest in præsenti meritum in termino viæ, a merito in principio viæ, seu in primo instanti apto ad meritum, quod hoc nec est initium intrinsecum præmii, nec extrinsecum, illud vero est extrinsecum initium præmii, intrinsecum vero non potest esse. Nam in hoc tantam repugnantiam habet præmium ultimum cum merito in termino intrinseco viæ, sicut cum primo merito, ut ostensum est. Et e contrario initium intrinsecum præmii non potest esse in ipso termino intrinseco viæ, sed tantum immediate post illud.

13. *Probatur tertio nostra sententia.* — Tertiam rationem addere possumus ex D. Thoma illa vero ad præcedentes revocanda est, ut sic efficax, easque in virtute continet : ipse ergo dicta q. 62, art. 4, in corpore, et art. 5, ad 2, probat non posse esse simul in Angelo actum meritorium beatitudinis, et ipsam beatitudinem, quia actus meritorius informatur gratia imperfecta, beatitudo autem est actus gratiæ consummatæ. Ubi per gratiam imperfectam non est intelligenda gratia remissa, aut minus intensa, quam alia, quia interdum potest gratia viatoris, quæ est principium meriti, esse intensior, quam sit gratia comprehensoris, ut alibi ostensum est: sed gratiam imperfectam vocat, quoad statum, quia est gratia viæ, quæ fidei conjuncta est, et est mutabilis, et quasi corruptibilis, et amissibilis ex vi status. Et sic verum est, non posse actum, vel actus simul informari gratia imperfecta, et consummata. Et sic dixit idem D. Thomas, 2, 2, quæst. 24, art. 7, ad 3, et art. 8, charitatem viæ non posse pervenire ad perfectionem charitatis patriæ, quia quantitas charitatis patriæ sequitur visionem apertam, quod non de quantitate intensionis, sed de perfectionibus aliis ad modum operandi pertinentibus intelligitur. Sic ergo in præsenti de gratia perfecta, et imperfecta loquitur, et sic illa ratio cum nostris coincidit, et per illa explicatur. Et ita ibi aperte docet nostram sententiam. Quomodo autem non contradicat in quæst. 63, art. 3, jam dictum est cap. 12, præc. lib., et in sequentibus amplius explicabitur.

14. *Solvitur contrarium fundamentum in n.* 3.— Ad fundamentum ergo contrariæ sententiæ dicimus imprimis, meritum non tam proprie dici viam ad terminum, quam causam ejus moralem, et in suo genere, nam via propria dicitur ipsum intrinsecum fieri rei, seu termini, id est, actio vel mutatio, per quam ipsa res, quæ est terminus, fit : meritum autem non ita comparatur ad proprium præmium, sed sunt actiones distinctæ, ut in exemplo , quod affertur de augmento gratiæ, et merito ejus videre licet. Est ergo meritum causa præmii in suo genere. Fatemur tamen esse talem causam, quæ in instanti potest fieri, et esse, et similiter dicemus præmium posse esse tale, ut in instanti dari, ac recipi, et esse possit. Unde etiam addimus, ex parte modi, quo utrumque fit, non repugnare fieri simul, et præmium posse intrinsece incipere in eodem instanti, in quo intrinsece existit, vel incipit meritum, ut probat recte exemplum de augmento gratiæ, et ratio facta, quia utrumque fieri potest in instanti. Unde ex hac parte non magis repugnaret dari Angelis præmium in primo instanti sui meriti, quam in secundo, seu in termino viæ. At vero tametsi aliunde meritum includat conditiones repugnantes præmio, tunc non poterit dari intrinsece præmium, quamdiu intrinsece durat meritum, et ita est in ultimo præmio beatitudinis comparato ad meritum puri viatoris, qui per fidem, et cum libertate peccandi meretur, ut satis declaratum est. Addi etiam potest, quamvis de absoluta potentia possit esse meritum vitæ æternæ simul duratione cum præmio ultimo, ut conjungendo aliam supernaturalem Dei cognitionem abstractivam simul cum visione, vel alio simili modo, nihilominus de potentia ordinaria non fuisse conveniens. Quia melius fuit, ut omnes, qui ad illam beatitudinem tendunt ut viatores, et puræ creaturæ, prius illam sperent, et pro illa laborent, et in ejus inquisitione aliquamdiu perseverent. Sicut Deus in hominibus ordinavit, et in Angelis idem est valde conveniens, et per se credibile, cum aliud revelatum non sit, nec ratione firma nitatur. Quod etiam ex dicendis infra de malis Angelis amplius confirmabitur.

CAPUT II.

UTRUM SANCTI ANGELI IMMEDIATE POST SECUNDUM INSTANS CONSUMMATI MERITI BEATITUDINEM RECEPERINT, AC PROINDE TOTUM EORUM NEGOTIUM TRIBUS INSTANTIBUS COMPREHENSUM FUERIT.

1. *Ratio dubitandi.* — Ratio dubitandi imprimis sumi potest ex illo 1, Petri 1. *In quem desiderant Angeli prospicere.* Nam quod desideratur, nondum habetur, ergo Angeli nondum vident nunc Deum, nec sui meriti præmium receperunt. Et ita ex illis verbis aliquos collegisse, refert Gregorius, lib. 18, Moral.,

cap. 38, alias 28. Deinde arguitur ratione. Primo, quia Angeli consecuti sunt gloriam per Christum, ut probabilior opinio fert : ergo non debuerunt ante Christi animam videre Deum, seu essentialem beatitudinem accipere. Probatur consequentia, tum quia non decet membra ante caput gloriam introire ; tum, etiam quia ob hanc causam nullus sanctorum hominum, etsi merita sua consummassent, et ab omni culpa, et reatu pœnæ mundi essent, gloriam non recepit, donec Christus mortuus est. Secundo est specialis difficultas, quia inter instans creationis Angelorum, et instans, in quo gloriam receperunt, necessario debuit intercedere tempus : quia si duo illa instantia extrema sunt indivisibilia secundum coexistentiam ad nostrum tempus, necessario inter illa intercedit tempus, vel qualiacumque cogitentur, semper mora inter media debet esse major, quam prima, ut supra ostensum est. Item in illa mora varietas actionum in Angelis inventa, ut etiam probavimus ; ergo non potuit illa mora secunda esse instantanea, neque potest certa aliqua ratione, quanta fuerit, a nobis definiri. Tertio est præcipua difficultas, quia præmium sanctorum Angelorum magnum fuit, et majus, quam in sanctis hominibus regulariter inveniatur ; ergo et meritum debuit esse maximum : non videtur autem potuisse in tam brevi duratione tantum meritum consummari.

2. *Prima assertio communis.*—Nihilominus omnes theologi docent, sanctos Angelos intra brevissimam moram suum meritum consummasse, et immediate post consummationem, præmium æternæ, ac supernaturalis beatitudinis accepisse. Quamvis enim inter eos sit varietas in enumerandis instantibus, seu morulis, in quibus hæc peracta sunt, ut ex discursu præcedentis libri, et superioris capitis intelligi potest, et statim breviter enarrabimus, nihilominus in duobus conveniunt : unum est, Angelos sanctos immediate post consummatum meritum accepisse præmium videndi clare Deum. Quia nihil erat, quod ex parte ipsorum receptionem præmii impediret, aut retardaret, et ex parte Dei, est hoc ejus magnificentiæ ac justitiæ maxime consentaneum. Alterum est, viam Angelis ad merendum concessam fuisse brevissimam, quia hoc est maxime consentaneum naturæ eorum, et verisimilium est, Deum unicuique naturæ providere, etiam in supernaturalibus, modo ipsi accommodato, et cum debita proportione. Quanta vero fuerit hæc brevitas, sive considerando moram illam secundum propria instantia temporis angelici, sive per coexistentiam ad nostrum tempus, inventum est, quid vero probabilius conjectari possit, respondeo ad rationes dubitandi dicetur.

3. *Ad locum D. Petri in nu.* 1.—Et imprimis ad verba Petri omissis variis expositionibus, quas ibi moderni referunt, solida, et vera est, quam eodem loco Gregorius tradit, dicens : *Angeli vident, et videre desiderant, et sitiunt intueri, et intuentur*, et infra : *desiderant sine labore, quia desiderium satietas comitatur, et satietas est sine fastidio, quia ipsa satietas ex desiderio semper accendit.* Et hanc Gregorii expositionem secuti sunt Isidorus, lib. 1, de summ. Bono, cap. 10, sentent. 22. Beda, lib. Variar. quæstionum, quæst. 9, et sic etiam dixit D. Thomas, 1 part., quæst. 58, art. 1, ad 2 et 1, 2, quæst. 67, art. 4, ad 3, illud desiderium excludere fastidium, non rem desideratam. Itaque dicit perpetuum affectum videndi semper, sicut Eccles. 24, divina sapientia dicit : *Qui edunt me, adhuc esuriunt, et qui bibunt me, adhuc sitient.*

4. *Prima ratio in eodem n.* 1 *posita, novo augetur dubio.* — In prima ratione dubium attingitur, utrum Angeli viderint Deum, ante Christi animam, vel etiam ante Christi resurrectionem. Et præter rationem dubitandi propositam potest augeri dubium ex Gregorio Nazianzeno, Orat. 2, quæ est 2, de theologia, in principio, ubi ait, diem resurrectionis Christi salutem mundo fuisse, *tam visibili, quam invisibili* : ubi Nicetas per mundum invisibilem Angelos sanctos intelligit : quibus etiam illo die salutem contigisse declarat. *Quia prius hanc rationem habebant, ut difficulter quidem, et ægre ad malum moveri possent ; per Christi vero resurrectionem id consecuti sunt, ut jam ne moveri quidem ad malitiam queant, non natura, sed gratia. Atque ita illis salus esse possit, ipsa status confirmatio, non jam metuentibus, ne in deterius mutentur, atque eam ob causam pereant.* Ex qua doctrina, si vera est, manifeste colligitur, Angelos sanctos ante Christi resurrectionem non fuisse perfecte beatos, nec vidisse Deum. Primum patet, quia sine securitate, et certitudine perseverantiæ, non potest esse completa beatitudo, ut Augustinus sæpe de eisdem Angelis philosophatur, et supra retulimus, et (ut in materia de beatitudine ostendetur) est evidens, quia sicut cum timore cadendi, et perdendi bonum possessum, non potest esse perfectum gaudium, et quies : ita nec consummata charitas cum hujusmodi timore esse potest. Secundum item patet, quia visio Dei ex

sua intrinseca natura facit videntem impeccabilem, ut in 1, 2, ostenditur.

5. *Secunda assertio tripartita. — Prima pars assertionis probatur de fide.* — Nihilominus dicendum est, Angelos vidisse Deum clare ante diem resurrectionis Christi, vel antequam Christus veniret, imo et antequam primi homines peccarent. Prima hujus assertionis pars de fide est ex verbis ipsius Christi Matth. 18. *Angeli eorum semper vident faciem Patris.* Quod de visione clara, et beatifica Dei Patres intelligunt. Et quamvis Christus Dominus de solis Angelis custodibus pusillorum hominum loquatur, non ideo fuisse putandum est : quia illorum prærogativa singularis sit videre faciem Patris, aut quia in ea re aliquam eminentiam habeant, ut quidam dixerunt : sed potius inde colligendum est, illam excellentiam in altioribus, ac perfectioribus Angelis inveniri, quia est suprema omnium perfectionum sanctorum Angelorum : ergo si inferioribus, quibus cura infantium hominum committitur, illa excellentia competit multo magis superioribus. Item, quia si custodes Angeli vident faciem Dei, non est propter custodiam, sed propter merita : sed hæc majora fuerunt in altioribus Angelis; ergo a fortiori ipsi vident faciem Patris. Et hoc significavit Hieronymus, Isai. 1, dicens : *Homo Dei faciem videre non potest, Angeli etiam minimorum in Ecclesia semper vident faciem Dei*, ubi ponderanda est illa particula, *etiam minimorum :* nam virtute continet nostram argumentationem. Unde cap. 14, illa verba universaliter intelligit *de Angelis, qui humano præsunt generi.* Et præterea ut Christus satis commendaverit, vel etiam exaggeraverit, quanti Deus faciat pusillos infantes, non est necesse, ut illis speciale sit videre faciem Dei, sed satis superque est, quod sint videntes Dei faciem, et quod in hoc cum supremis Angelis Deo assistentibus conveniant. Denique ex hoc loco evidenter convincitur, ante Christi resurrectionem datum esse Angelis præmium visionis beatificæ, ergo signum est non fuisse expectatam Christi resurrectionem, aut mortem ad conferendum Angelis præmium essentialis gloriæ; ergo idem sentiendum est de omnibus Angelis, qui in gratia perseverarunt, cum de omnibus sit eadem ratio.

6. *Cuidam objectioni satisfit probando secundam partem assertionis.* — At dicet aliquis, saltem ex hoc loco non probari, Angelos vidisse Deum prius, quam Deus fieret homo, et homo Deus videre faciem Dei inciperet, quia Christus de præsenti dixit, *vident.* Respondeo (alteram partem assertionis probando) licet in Christi verbis expresse non contineatur, Angelos antea vidisse, ex illis sufficienter colligi. Primo, quia si ante Christi Incarnationem janua videndi Deum tam Angelis sanctis, quam hominibus justis clausa fuisset, sicut hominibus usque ad Christi mortem aperta non fuit, ita neque Angelis aperta fuisset : vel si jam Angeli ante mortem Christi, id est, ante consummatam redemptionem ad gloriam admissi sunt, etiam ante incarnationem, et ante inchoatam redemptionem admitti debuerunt, quia ad suam gloriam non magis indiguerunt inchoata redemptione, quam consummata. Secundo possumus aliter ex verbis Christi argumentari, quia quod Angeli sint custodes hominum magnorum, et pusillorum, non fuit novum beneficium post Christi adventum hominibus collatum, sed a principio generis humani datum est, ut in discursu hujus libri dicemus, ergo similiter illa peculiaris tanti beneficii commendatio facta a Christo sumpta ex eo, quod Angeli nostri custodes Deum vident, non fuit ab ipso proposita, ut nova excellentia post suum adventum data custodibus Angelis, sed ut ad eorum statum, et perpetuam dignitatem pertinens.

7. Tertio denique addo, etiam ex aliis locis veteris Testamenti id posse colligi. Nam licet in eis expresse non dicatur, Angelos vidisse Deum : aliis modis satis significatur fuisse ante Christi adventum in gloria, et beatitudine apud Deum, ut Dan. 7. *Millia millium ministrabant ei, et decies centena millium assistebant ei.* Et Tob. 12, ait Angelus: *Ego sum Raphael Angelus, unus ex septem, qui astamus ante Dominum. Astare* enim, vel *assistere ante Deum,* idem est, quod illum perpetuo videre, et laudare: per antonomasiam autem, quibusdam excellentioribus Angelis tribuitur, quia ad ministeria exteriora non mittuntur, ut docet Gregorius, libr. 17, Moral., cap. 9, quamvis generalius omnes dicantur assistere, quia licet mittantur, a divina visione non recedunt, ut *ibidem* dicit Gregorius, et latius lib. 2, Moral., cap. 2, et Bernardus, serm. 5, in dedicatione Ecclesiæ.

8. *Probatur tertia pars assertionis.*—Denique tertia pars de mundi initio probatur a contrario, quia mali Angeli statim post lapsum in ipso mundi initio damnati sunt, sed non citius illis est pœna retributa, quam sanctis Angelis præmium : ergo etiam sancti Angeli habuerunt coronam a principio mundi, statim post victo-

riam. Consequentia clara est, et minor etiam videtur certa ex perfectione divinæ justitiæ, ac providentiæ sapientissimæ, adjuncta bonitate Dei, quæ pronior est ad benefaciendum, et miserendum, quam ad vindictam. Major autem, vel ex eo colligitur, quod quando dæmon homines primos tentavit, jam erat reprobus, et damnatus, ut infra videbimus, ergo etiam tunc jam sancti Angeli erant plene beati. Et ita plane docent Patres supra citati, cap. 2 et 3 libri præcedentis, et præsertim Augustinus, lib. 1, Genes. ad litt., cap. 17, et sequentibus, et lib. 2, cap. 8, et lib. 4, cap. 24, et lib. 11, de Civitate, cap. 13, et 14, et 29, et lib. 12, cap. 6.

9. *Satisfit Nazianzeno adducto n. 4.—Solvitur jam prima ratio in n. 1.* — Ad verba ergo Nazianzeni respondeo, non esse intelligenda illo modo, quo a Niceta in citatis verbis exponuntur, quia ex illo sensu unus ex duobus erroribus sequitur, scilicet, vel Angelos sanctos non vidisse Deum ante Christi resurrectionem, aut mortem : qui jam improbatus est. Vel videndo Deum potuisse peccare, et uterque jam improbatus est, et ideo neque Nicetas ipse in illa expositione persistit, sed alias adhibet, scilicet, quod resurrectio Christi Angelorum etiam salus fuerit, non quia tunc gloriam receperint, sed quia tunc ruinæ Angelorum lapsorum impleri cœptæ sunt, vel quia etiam Angelis sanctis de consummata hominum salute magna gloria accidentalis accessit : vel quia gloriam, quam Angeli sancti jam habebant, per Christum receperant, et ideo resurgenti Christo simul cum salute hominum tribuitur. Addo etiam dici posse, per *mundum invisibilem* intelligi posse animas sanctorum Patrum, qui in sinu Abrahæ detinebantur. Ad rationem vero in principio factam negatur consequentia, quia licet Christus fuerit salvator, et glorificator Angelorum, nihilominus non fuit eorum redemptor, et ideo non debuit eorum præmium differri, quia non meruerant exclusionem a regno per aliquod peccatum, pro quo nondum plene satisfactum fuisset, sicut hominibus contigit. Neque per Christum detrimentum illud carendi tanto tempore suo præmio, pati debuerunt, neque id ad honorem Christi pertinebat. Videantur dicta in tom. 1, 3 part., disput. 41, sect. 1. Ad 2 et 3 rationem in eodem num. 1, in sequentibus capitibus, satisfacimus.

CAPUT III.

UTRUM ANGELI SANCTI IN TERTIO POST SUAM CREATIONEM INSTANTI BEATITUDINEM ACCEPERINT.

1. Hoc dubium petitur in secunda ratione dubitandi posita in præcedenti capite, ejusque resolutio, quasi per partes in discursu libri quinti, simul cum dictis capite præcedenti continetur. Sed ut clarius nostra sententia intelligatur, alias breviter recensebimus, quæ cum doctrina data non subsistunt : et inde nostram concludemus, magisque explicabimus.

2. *Prima sententia unum solum instans in negotio Angelorum agnoscens.—Prædicta sententia exploditur.* — Prima ergo sententia esse potest in unico indivisibili instanti totum negotium sanctorum Angelorum fuisse per actum, quia in primo instanti creationis sanctificati sunt, et beatitudinem ultimam acceperunt, vel sine merito, vel cum merito, non tempore, sed natura antecedente : vel certe nullo modo antecedente, sed subsequente, et præviso. Verumtamen nullum invenio auctorem, qui hanc sententiam sub his terminis docuerit, quia omnes negant Angelos fuisse beatos in primo instanti creationis præter unum Ludovicum Vivem, qui licet id asserat in scholio ad Augustinum, l. 11, de Civ., c. 9, non tamen explicat, an in illo instanti fuerint etiam viatores, vel an fuerint postea aliquando in statu merendi, licet viderent Deum. Illam ergo sententiam tanquam omnino falsam, et improbabilem omittam. Nam, quod sine merito receperint, vel ex merito ejusdem durationis cum prioritate naturæ, ita probatum jam est : contra merita vero subsequentia, et prævisa, in capite sequenti disputabimus. In alio vero sensu posset hæc sententia intelligi de unico instanti non existentiæ (ut sic dicam) seu status merendi. Et in hoc sensu multi theologi restringunt viam sanctorum Angelorum ad unicum instans, in quo primum justificati sunt, meruerunt, et beatificati sunt, licet fateantur illud non fuisse primum instans existentiæ Angelorum, sed secundum. Et ita in alio sensu duo instantia in negotio Angelorum admittunt, unum creationis, aliud sanctificationis consummatæ per gloriam, et in illis solis totum negotium Angelorum consummatum fuisse dicunt. Ita sensit olim D. Thomas, quodlib. 9, art. 8, et in 2, distinct. 5, quæst 2, art. 2, tenent Bonaventura, Ægidius, Richardus, Argentina et Marsilius 2, quæst. 3, art. 2, Albertus, in

Summ., 2 part., tract. 4, art. 19, Maironius, in 3, distinct. 17, quæst. 1. Hæc vero sententia quoad distinctionem instantium creationis, et primæ sanctificationis satis improbata fuit supra.

3. *Secunda sententia duo quo instantia statuens expenditur.* — Quoad alteram vero partem coincidit illa opinio cum alia, quam secundo loco ponimus, quæ viam, et terminum Angelorum in duobus instantibus concludunt. Hanc tenent Cajetanus et Ferrariensis, sed diverso modo, nam Cajetanus putat utrumque fuisse instans viæ et meriti. Alter vero, et aliter, nam primus fuit solius viæ, secundus vero fuit viæ, et termini, ac proinde secundum viæ, et primum termini. Quæ opinio quoad hanc secundam partem cum præcedenti convenit, ut in capite præcedenti dixi, ubi rejecta est. At vero Ferrariensis solum verum instans viæ ac meriti, aliudque termini admittit. Sed ista sententia improbata est, quia negat meritum in sanctis Angelis pro illo instanti secundo, in quo peccare potuerunt. Alii vero, qui tale meritum concedunt, et negant distinctionem illorum instantium in bonis Angelis, cum eam in malis admittant, et ita in re fateantur tantum durasse illud primum instans bonorum Angelorum, sicut duo instantia malorum. Isti (inquam) auctores magis in modo loquendi, quam in re a nobis differunt. Quanquam de re potest esse controversia, an ille actus amoris quem Angeli in sua creatione habuerunt, immutatus manserit in tota illa mora, quam mali Angeli peccando consumpserunt. Nobis autem videtur imprimis ex parte intellectus factam esse magnam mutationem in mentibus sanctorum Angelorum, quæ sufficit ad mutationem instantium, quæ magis in intellectu consideranda sunt, quia intellectus est regula voluntatis. Deinde etiam in ipso amore Dei verisimilius esse credimus factam esse sufficientem mutationem, vel in actu ipso individuo, quia circa Deum alio modo, et secundum alium respectum versatur, vel in intentione, et fervore actus, vel in deliberatione, ut supra explicatum est.

4. *Tertia sententia quatuor instantia assignans impugnatur.*—Est ergo tertia sententia, quæ in alio extremo has moras multiplicat, dicens a creatione sanctorum Angelorum, usque ad beatitudinem eorum fuisse quatuor instantia. Primum creationis puræ naturæ, secundum primæ sanctificationis ejusdem naturæ, tertium proprii meriti, perseverantiæ, et augmenti gratiæ, quartum glorificationis. Hunc modum refert Scotus 2, distinct. 5, quæst. 1, § *Ad primam quæstionem*, quem non omnino rejicit, et revera esset probabilis, si Angeli fuissent creati sine gratia in pura natura, sed quia illud fundamentum falsum est, ideo frustra duo illa prima instantia distinguntur. Et præterea deficit ille modus, prout illum Scotus refert, quia secundum instans, seu primum sanctificationis ponit sine ullo merito, quod supra improbatum est. Alio item modo refert ibi Scotus, esse multiplicata illa quatuor instantia, ponendo primum creationis solius naturæ, sine nulla bona, vel mala operatione, secundum bonæ operationis moralis intra ordinem naturæ, tertium sanctificationis, ac meriti, et quartum glorificationis. De qua sententia nihil dicit, verumtamen illa auget falsitatem præcedentis sententiæ, quia duo distinguit instantia ante primam Angelorum sanctificationem, quod est improbabile, et superfluum, cur enim non potuerint in primo instanti bene moraliter operari, etiamsi in gratia creati non fuissent? vel certe, licet in instanti creationis nullum actum naturalem, vel supernaturalem habuerint, in secundo instanti utrumque simul habere possent. Et præterea juxta illam divisionem instantium boni Angeli nunquam habuissent meritum augmenti gratiæ, nec perseverantiam in illa pro statu viæ, neque mali habuissent gratiam aliquando : quæ omnia improbata sunt. Unde potius illo modo essent quinque instantia distinguenda, duo puræ naturæ absque gratia, et duo primæ, et secundæ sanctificationis sanctorum Angelorum, seu initii, et perseverantiæ in sanctitate, ultimum glorificationis : sed duo prima jam satis explosa sunt.

5. *Quarta et vera sententia tres astruens morulas.*—Quarta ergo sententia est, Angelorum sanctorum viam, usque ad terminum ejus inclusive, tribus instantibus, seu morulis fuisse peractam. Prima fuit creationis, et sanctificationis, cum dispositione ad illam, et consequentur cum merito de condigno gloriæ : secunda fuit perseverantiæ in gratia, cum merito de condigno gratiæ, et gloriæ, tertium receptionis gloriæ. Et hæc sententia vera est, quæ per partes sumitur ex D. Thoma, dicta q. 62 et 63, quatenus ponit in sanctis Angelis meritum in primo instanti creationis sine potestate peccandi, et meritum aliud cum potestate peccandi, quia mali peccabant, et præmium post meritum, et non simul cum illo. Tenet etiam Capreolus, in 2, dist. 4, q. 1, concl. 4 et 5, et ad argumenta contra illam. Et Scotus, et Ga-

briel, qui in numero trium instantium conveniunt, licet in statu, vel actionibus, quas in singulis instantibus Angeli habuerunt, inter se discrepent, ut satis in superioribus tractatum est. Hæc igitur sententia satis est a nobis per singulas partes probata.

6. *Probatur triplicem statum distinguendo.* — Nec aliter nunc confirmatur, nisi quia in sanctis Angelis tres veluti status considerare debemus, unus fuit quodammodo naturalis quoad modum operandi, id est, vel cum aliqua necessitate quoad specificationem saltem, vel quasi acti ab auctore naturæ, et gratiæ. Ex quo factum est, ut in eo statu omnes fuerint uniformes : et in summa pace (ut sic dicam). Secundus status fuit, quasi plenæ deliberationis, et fortasse novæ illuminationis, ac promulgationis novi præcepti, plena libertate acceptandi, et exequendi. Unde in illo statu habuerunt Angeli inter se diversitatem, et immane bellum, et in sanctis Angelis fuit perseverantia, et victoria. Tertius status in eisdem fuit beatificus. Hi autem status adeo sunt diversi, ut nullus cum aliquo aliorum simul duratione esse potuerit, ut a nobis ostensum est, ergo illis statibus tres morulæ necessario respondent, et eodem modo concludi potest, non fuisse plures, quia non fuerint in Angelis plures status inter se successionem postulantes. Nam licet Angelus considerari possit in statu naturæ, et gratiæ, et in statu actualis operationis, vel solius actus primi, hi status non petunt inter se successionem, sed possunt esse simul, et quod a principio ita fuerint, perfectius est, et ipsorum naturæ, ac providentiæ Dei fuit magis consentaneum.

7. *Solvitur secunda ratio in num. 1 capitis præcedentis, et disquiritur de duratione cujusque instantis.—De primo specialiter dubitatur.* —Atque ita facile patet responsio ad secundam rationem dubitandi in præcedenti capite positam. Ad ejus vero majorem intelligentiam de unoquoque illorum instantium inquiri potest, quantum duraverit. In quo non est difficultas de tertio. Nam illud dicitur instans lato modo, id est, indivisibilis duratio, re tamen est vera quædam æternitas participata, qua beatifica visio mensuratur : nam ex quo incipit, semper durat, durabitque perpetuo, quia ex natura sua immutabilitatem postulat. De primo autem instanti est specialis difficultas, an solum duraverit per instans nostri temporis, et coexistentiam ad solum illud, vel permanentius fuerit, licet in se indivisibilis extiterit. Aliqui enim putant impossibile fuisse durare priori modo, scilicet per solum instans nostri temporis, cum Gregorio 2, dist. 5. Quia non potest Angeli actus semel factus desinere per ultimum sui esse, eo quod res indivisibilis, ac permanens sit : si autem per solum instans nostri temporis durasset primum instans Angeli, necessario desineret actus ejus in eodem instanti, in quo inciperet, ac subinde per ultimum sui esse.

8. *Vera resolutio.* — Nihilominus loquendo de possibili, hoc mihi possibile non est. Primo, quia non repugnat rem permanentem desinere per ultimum sui esse, ut in superioribus tractando de loco, et mutationibus Angelorum diximus, quia licet desinat per ultimum sui esse secundum coexistentiam ad nostrum tempus, nihilominus potest res tota simul desinere, id est, simul non esse immediate post tale instans, ita ut illa negatio essendi sit in toto tempore immediate sequenti, et in qualibet ejus parte. Ut recte Scotus, in 3, d. 3, quæst. 1, Durandus, quæst. 2, num. 14, Henricus, quodlib. 15, quæst. 13, littera C, et alii theologi docuerunt. Secundo, quia posset mutari primum instans angelicum sine desitione primi actus, per majorem ejus intensionem. Posset enim Angelus creari amando Deum, et immediate post instans creationis in eodem amore intensive crescere : nulla enim repugnantia in hoc cogitari potest. Quia, in intensio fit in tempore, et ita incipere potest per ultimum non esse intensionis, supposito primo esse actus, et actus ipse capax est intensionis, quod saltem de amore supernaturali, de quo loquimur, dubitari non potest. Talis autem mutatio in actu sufficit, in instans angelicum mutetur : tum quia de ratione instantis est indivisibilitas durationis : tum quia et illo motu intensionis est tempus ; ergo nova mora. Quanquam vero hoc fuerit possibile, incertum est an ita de facto contigerit, quid vero per conjecturam verisimilius sit in lib. 8, cap. 2, tractando de malis Angelis commodius dicetur. Et ibi explicabimus similem difficultatem de secunda mora angelica, scilicet, quantum duraverit. Supponimus enim, in omnibus fuisse moram æqualem, et ex collatione inter bonos, et malos, melius intelligetur quanta in utrisque fuerit, et ideo ibi commodius tractabitur.

CAPUT IV.

UTRUM BEATITUDO EX SOLIS PRÆCEDENTIBUS MERITIS, VEL ETIAM EX SEQUENTIBUS PRÆVISIS, ET SECUNDUM PROPORTIONEM NATURALIUM, SANCTIS ANGELIS DATA SIT.

1. *Prima dubitandi ratio.* — Huic quæstioni occasionem nobis præbat resolutio capitis secundi et tertii. Unde prima ratio dubitandi hic est tertia posita in capitis secundi initio. Nam meritum unius, vel duorum instantium, non potuit esse magnum, nedum valde excellens. Ergo si beatitudo tantum esset data Angelis, juxta mensuram illius meriti, non posse gloria Angelorum esse nimis excellens : imo sancti homines, præsertim, qui longo tempore perfectissimam vitam egerunt, et innumeros heroicos actus virtutum exercuerunt, Angelos in gloria superarent : quod nec credibile est, nec modo loquendi Scripturæ, et Patrum consentaneum.

2. *Secunda.* — Secundo argumentari possumus, quia verisimile non est, nullum essentialis beatitudinis præmium datum esse sanctis Angelis, propter obsequia, quæ Deo exhibuerunt, ministrando hominibus a principio mundi usque modo, vel usque ad Judicii diem exhibebunt, ergo beatitudo data est illis, etiam propter talia merita, et obsequia, ergo a principio data est beatitudo Angelis, non solum propter merita jam facta, et ut illis commensurata, sed etiam propter merita, et ministeria prævisa. Probatur consequentia, quia illa beatitudo non recipit successivum argumentum, sed tota simul a principio datur, ergo a principio data est cum tanto augmento propter prævisa merita, quantum successive dare deberet propter illa, si per successionem augeri posset. Consequentiæ videntur claræ : et primum antecedens probatur, quia alias melius fuisset Angelis sanctis non tam cito beatitudinem accipere, sed in via relinqui, ut per alia ministeria majorem beatitudinem æternam possent mereri.

3. *Tertia.*—Tertio, quia merita Angelorum non fuerunt necessario proportionata naturali perfectioni eorum, sed gloria est eis data juxta proportionem naturalium, ergo non fuit data juxta proportionem meritorum. Consequentia clara est, quia non potest eadem forma diversis regulis, seu mensuris adæquari, quando ipsæ mensuræ inter se æqualitatem, seu proportionem non servant. Major autem probatur, quia meritorum proportio pendet ex libertate : proportio autem in naturali perfectione necessaria est : unde non est necesse, ut una fuerit alteri conformis. Atque ita videmus plures Angelos in natura perfectiores demeruisse, cum alii minus perfecti merebantur. Ergo similiter contingere potuit, ut inter bonos Angelos, aliqui minus perfecti in naturalibus in secundo instanti plus, quam alii perfectiores meruerint. Minor autem propositio ex dictis in superioribus ostendi potest, quia eadem videtur esse ratio de gloria, et de gratia : sed dictum est, gratiam fuisse datam Angelis juxta proportionem naturalium; ergo idem de gloria dicendum est.

4. *Prima sententia.* — *Ejus duplex sensus.* — *Rejicitur prior sensus* — *Pro sensu altero arguitur.* — In hac quæstione occurrit imprimis tractanda opinio Magistri sententiarum, in 2, distinct. 5, cap. ult., qui docuit Angelis sanctis datam esse beatitudinem, propter prævisa merita, quæ in ipsa beatitudine postea operaturi erant. Quam sententiam secutus est Præpositivus, ut refert Marsilius, in 2, quæst. 4, art. 2, et idem secutus est Altissiodorensis, in Summ., lib. 2, tract. 4, cap. 8, et libr. 3, tract. 1, cap. 7, ubi in principio id docet de Christo, et addit *ad similitudinem Angelorum.* Et idem infra repetit in solutione cujusdam argumenti, quamvis aliam etiam responsionem adhibeat, differentiam inter Angelos, et Christum constituendo. Et similiter Albertus, in 3, distinct. 18, artic. 4, illam sententiam dicit non esse improbabilem : addit vero, *aliam esse communem viam, quæ non habet calumniam,* in secundo vero, distinct. 5, art. 7, dixerat, communem viam esse, ut Angeli non habuerint beatitudinem, propter subsequentia merita. Illa autem opinio Magistri duobus modis intelligi potest. Primo ut beatitudo Angelis data sit propter merita prævisa subsequentia, et nullo modo propter præcedentia. Secundo, ut aliquod augmentum beatitudinis substantialis si datum Angelis propter prævisa merita, quamvis propter præcedentia, primam (ut sic dicam) beatitudinem, seu aliquos ejus gradus receperint. Et Magister quidem in priori sensu locutus est, ut expresse declarat. Verumtamen ille sensus, quoad ultimam partem declarationis ejus satis improbatus est, ex eo, quod ostendimus, Angelos ante beatitudinem habuisse non unum tantum, sed etiam plura merita. Accedit, quod juxta illam sententiam sancti Angeli præventi essent beatitudine ante merita exhibita : ergo etiam mali præveniri

debuerunt, quia si prævenirentur, infaillibiliter haberent in beatitudine omnia obsequia, et bona ministeria, quæ Deus vellet. Et aliunde in præmio Deus non accipit personam, nec facit inæqualitatem, ubi eadem ratio meriti cernitur, seu prævidetur, licet in conferenda gratia liberalius agat DEUS, quia illam non distribuit ex meritis. De hac ergo opinione in hoc sensu plura dicere necessarium non est. Posterior autem sensus videtur suaderi rationibus in principio factis. Quibus addi potest, hoc non repugnare : imo consentaneum esse divinæ munificentiæ, et liberalitati. Nam interdum Imperator, vel dux anticipata præbet militibus stipendia, et præmia, præsertim quando strenue, ac fortiter prius dimicarunt. Et alioqui fieri posset sine acceptione, vel inæqualitate inter Angelos, quia sancti Angeli perseverando meruissent, et mali impedivissent, ne eadem beatitudine prævenire potuissent.

5. *Secunda et vera sententia. — Probatur primo.*—Nihilominus dicendum imprimis est, Angelis non esse datam beatitudinem intuitu subsequentium operum, seu prævisorum meritorum. Hæc est sententia D. Thomæ, in dicta quæst. 62, art. 5, quam ibi expositores communiter sequuntur. Et reliqui scholastici, in 2, dist. 5, Bonaventura, art. 3, quæst. 2, Scotus, quæst. 1, Richardus, art. 2, quæst. 2, et fere alii in præcedentibus capitulis allegati. In hujus autem assertionis probatione non omnes conveniunt. Prima ratio aliquorum est, quia principium meriti non potest cadere sub meritum, etiam secundum potentiam Dei absolutam : sed beatitudo est principium omnium bonorum meritorum, quæ in Angelis beatis cogitari possunt ; ergo non potuit esse præmium illorum, eorumdemque meritorum. Hanc vero rationem intellectam de potentia absoluta non censeo assumere solidum fundamentum. Nam revera non implicat contradictionem ipsum principium, quod ad bene merendum datur, dari intuitu meritorum ab ipso simul cum libero arbitrio futurorum : et ut præmium illorum, ac subinde ut ab illis aliquo modo pendens. Quia inde solum sequitur illud primum meritum non omnino gratis dari, et in hoc sensu non fore tunc puram gratiam. Hoc autem non est cur omnino impossibile censeatur. Præsertim, quia illa anticipatio præmii semper esset aliqua gratia, seu liberalitas. Veruntamen hoc punctum in materia de Gratia ex professo tractatum est. Nunc enim satis est ad rationis probabilitatem, si id dicatur impossibile secundum naturas rerum. Quod et verum est, quia meritum est via ad terminum, et causa ejus, et ideo præter naturam rei est, quod terminus antecedat, et sit principium suæ viæ, et causa suæ causæ : et ad bonam illationem hoc sufficit, quia non est Angelis tribuendum aliquid præternaturale, et quasi miraculosum, vel monstrosum sine fundamento.

6. Atque hæc quidem ratio efficax mihi videtur contra priorem sensum Magistri. Juxta posteriorem vero sensum responderi posset, negando sequi, principium meriti cadere sub merito. Vel, quia dici potest, tale meritum non fundari in visione beata, sed in alia cognitione scientiæ abstractivæ, et supernaturalis Dei, quam probabile est habere sanctos Angelos, imo et homines in statu beatitudinis. Vel certe, quia in ipsa visione beata distingui potest substantia visionis ab augmento ejus, et dici, visionem secundum substantiam suam non cadere sub meritum subsequens illam, sed propter præcedens datam esse Angelis, et ut sic esse principium sufficiens aliorum obsequiorum, et ministeriorum sanctorum Angelorum, propter quæ ut prævisa: augmentum illius visionis cum anticipatione solutum est : illud autem augmentum, nec est proprie principium sui meriti, sed tantum terminus. Eademque distinctio adhiberi potest de Charitate, et Gratia, unde non facile impugnabitur ex vi illius axiomatis, quod principium meriti non cadit sub merito. Sed nihilominus dico, etiam esse præter naturam rerum generaliter loquendo, quod meritum detur ante præmium, sive sit principium illius, sive non, propter dictas rationes, quod meritum est causa, et via. Et ideo non est hoc Angelis sine fundamento tribuendum : etiamsi Christo Domino aliqua ex parte propter excellentiam sui meriti, et propter necessariam occasionem id concessum fuerit, ut in propria materia dictum est. Præterquam, quod ex aliis proprietatibus, seu conditionibus meriti, id peculiariter ostendi potest, ut videbimus.

7. *Probatur secundo.* — Secundo argumentantur alii de facto. Quia licet homines non fuissent creati, quibus Angeli ministrarent, Angeli obtinuissent beatitudinem, quam modo habent, et similiter licet homines in primo suo parente non peccarent, Angeli ejusdem essent beatitudinis : et tamen in statu innocentiæ non essent eadem ministeria Angelorum, imo nec tot, nec tanta, sicut nunc sunt. Hanc rationem insinuant Scotus, et Richardus, sed non videtur mihi cogere, quia procedit ex hypothesi

impossibili, saltem ex alia priore suppositione. Nam, qui dicunt, Angelis esse datum talis beatitudinis gradum ex meritis, propter talia ministeria erga homines, supponunt illa merita esse provisa, per absolutam scientiam visionis, qua suppositione facta, impossibile est talia merita, seu ministeria cum omnibus conditionibus, quibus prævisa sunt, non esse futura; ergo aliæ conditionales propositiones, quæ in dicta ratione sumuntur, ex hypothesi impossibili procedunt. Unde facile negari possunt, quia si ministeria illa futura non fuissent, nec prævisa fuissent; ergo nec decretum dandi gloriam Angelis, quod illa scientia supponit, in DEO fuisset, ergo nec boni Angeli talem beatitudinem habuissent, saltem ex vi illius decreti. Dices, argumentum concludere, decretum DEI de beatificatione Angelorum fuisse prius, magisque absolutum, et a tali præscientia independens. Respondeo, hoc ipsum negari posse ab adversariis, quia revera illo argumento non probatur. Deinde dato illo antecedente, quoad decretum Dei per modum intentionis, seu gratuitæ electionis, responderi potest, quod si Angeli sancti non fuissent habituri talia ministeria, Deus per alia media eorum beatitudinem præordinasset: nam possent Angeli sancti per alios actus mere internos, et (ut sic dicam) vitæ pure contemplativæ, vel per bonos effectus internos, et animi promptitudinem ad talia ministeria præstanda, vel per alios similes, æqualia, vel majora merita consummare. Igitur ex illo hypothetico modo argumentandi nihil concluditur.

8. *Probatur tertio a priori.—Hanc rationem non videri in Angelis objicitur.*—Tertia ergo, et propria ratio a priori est, quia opera facta post obtentum statum beatitudinis non sunt meritoria de condigno essentialis beatitudinis, ergo nec possunt esse meritoria de condigno beatitudinis jam habitæ; ergo neque ipsa beatitudo dari potuit ex prævisione talium meritorum. Consequentiæ sunt evidentes, supposito antecedente: quia jam talia merita nulla sunt. Antecedens vero probatur, quia meritum de condigno habere debet conditiones omnes ad illud necessarias, sed una ex his conditionibus est status viæ, cui opponitur status beatitudinis; ergo ibi nullum est meritum de condigno præsertim essentialis præmii. Minorem ex materia de Gratia supponimus, ubi in lib. 12, cap. 15, late illam probamus. Habet tamen peculiarem difficultatem hæc ratio in Angelis, in illa enim ratione, et conditione videtur peti principium. Quia in Angelis non distinguitur status termini a statu viæ, nisi per visionem beatificam, vel carentiam ejus; ergo dum status viæ dicitur esse conditio necessaria ad meritum de condigno, nihil aliud dicit, nisi carentiam visionis beatificæ esse necessariam ad tale meritum: seu visionem excludere Angelum a statu merendi: hoc autem est, quod controvertitur; ergo ratio illa petit principium et assumit probandum, nisi aliunde reddatur ratio, ob quam visio constituat habentem extra statum merendi de condigno.

9. *Aliquorum responsio.— Vera responsio.* Propter quod aliqui theologi dicere tentarunt, visionem ex natura sua repugnare cum statu merendi de condigno essentiale præmium ejusdem beatitudinis, adeo ut dicant opera facta a vidente Deum, quantumvis in se bona, sancta ac libera sint, jam non esse digna præmio, nec apta, ut cum condignitate illud mereri possint, ac subinde nec de potentia absoluta Dei tale præmium de condigno mereri posse, nec ad illud ordinari. Sed hæc nimia exaggeratio est, nullumque (quod ego videam) habet veritatis fundamentum, ut in citato loco de Gratia latius ostendi. Et concludo, hoc quidem esse consentaneum, et quasi connaturale illi visioni, nihilominus tamen necessariam esse divinam ordinationem, quæ talem terminum pro distinctione utriusque status meriti, et præmii, viæ, ac termini constituerit, quod in puris hominibus certum est. Et eadem ratione debet esse in Angelis. Quod ulterius ita declaratur. Nam status Angelorum aptus ad merendum de condigno gloriam definitus esse debuit, quoad tempus, seu durationem; ergo definitus fuit ad tempus propriæ viæ, id est, in quo nondum ad terminum patriæ, per assecutionem visionis beatificæ pervenerant. Ergo in statu beatitudinis jam non poterant illam mereri, sive obtentam, sive obtinendam. Hæc secunda consequentia manifesta est: et similiter antecedens videtur evidens: quia status merendi non debuit in æternum durare. Alioqui possent merita beatorum Angelorum per totam æternitatem multiplicari, quia per totam illam habebunt actus liberos bonos, et ex charitate factos, quibus nihil ad merendum deerit, si status merendi perpetuo durat.

10. *Antecedens proximæ argumentationis ab absurdo ostenditur.*—Ex quo unum e duobus incommodis, et absurdis sequeretur. Nam si beatitudo daretur ex prævisis meritis futuris per totam æternitatem, danda esset infinita, quia, ut dixi, illa merita in infinitum multiplicarentur: et ita nullum finitum præmium

esset illis adæquatum. Vel si non a principio daretur totum præmium omnium meritorum simul prævisorum, sed successive præmiarentur, prout successive fierent: essentialis beatitudo esset in perpetuo augmento, quia merita perpetuo augerentur. Hoc autem est, et contra naturam visionis beatæ, quæ ex natura sua postulat immutabilitatem, ut ex propria materia suppono; et contra rationem beatitudinis, seu status beatifici, qui est status termini, et quietis, ac satietatis: illo enim modo semper Angeli essent in perpetuo motu, et appetitu crescendi, et nunquam ad quietem, et pacem, quam beatitudo requirit, pervenirent. Quia ergo beatitudo postulat quamdam æternitatem, seu perpetuam quietam, ideo e contrario status merendi non potest esse æternus. Habuit ergo certum terminum durationis præscriptum, secundum debitum providentiæ ordinem, ut supra, etiam cum omnibus scholasticis dictum est.

11. *Ejusdem argumentationis consequentia prior ostenditur.* — Jam ergo probatur prior illatio, nimirum, hunc terminum ante beatitudinem essentialem, seu visionem Dei assecutam, præscribi debuisse. Nam si hic terminus ex sola rei natura præscribendus est nullus alius cogitari potest in Angelis præter ipsam visionem beatam, et statum, quem secum ipsa naturaliter affert. Quia in Angelis non est mors, nec in sanctis Angelis alia mutatio cogitari potest, quæ ita possit hunc statum variare, præter visionem DEI. Nam, dum Angelus non videt Deum, semper est capax fidei, et consequenter potest durare in statu viæ, et meriti. Quod autem generationes hominum compleantur, et ministeria Angelorum circa homines cessent, extrinsecum Angelis est, et accidentarium, ut jam dicam, ideoque non potest inde talis terminus ex sola rei natura definiri, si visio beata non intercedat. Loquor autem de statu merendi in sanctis Angelis, quia in malis aliunde, et quasi ex contraria dispositione status merendi cessavit, quia propter peccatum omni principio, et auxilio necessario ad meritum privati sunt, sine spe illud recuperandi. In sanctis autem Angelis videntibus Deum omnia principia intrinseca, et conditiones necessariæ ad meritum permanserunt, præter statum: ideoque illis suppositis, non potuit ex sola Dei natura, et quasi per intrinsecam formam ille status mutari, et auferri nisi per visionem beatam. Et consequenter non potuit ipsa fundari in meritis post ipsam futuris, quia supposito dicto fundamento, talis propositio ex se falsificans est, ut ita rem explicem.

12. *Declaratur deinde requiri Dei ordinationem in hominibus.* — Si tamen, ut verius credimus, sola visio non sufficit sine voluntate DEI ordinantis tempus præscriptum ad merendum, id est, ad certamen, et cursum, usque ad bravii consecutionem, cum de termino sic præscripto pro Angelis per voluntatem DEI non sit nobis facta revelatio specialis non possumus de illo judicare, nisi vel ex his, quæ de hominibus revelata sunt, per similitudinem rationis, aut proportionis, vel ex his, quæ magis sunt consentanea naturis rerum. Utroque autem modo intelligimus terminum status viæ, ac meriti Angelorum definitam esse in ipsa visione beatifica exclusive, ut sic dicam. Primo, quia in hominibus ita est ad minimum generali lege præscriptum. Dico autem *ad minimum*: quia in hominibus status merendi in morte finitur, etiamsi anima non recedat a corpore perfecte purgata, et disposita ad videndum statim Deum: quia ob peculiarem animæ conditionem status existentiæ in corpore mortali, seu animali est illi ad merendum præscriptus. Nihilominus tamen a fortiori illi præscriptus est status carentiæ visionis Dei, et peregrinationis ab ipso: quoad hoc ergo eadem est ratio de Angelis. Quod etiam ex eo declaratur, quod sicut meritum hominum in fide fundatur, ita et Angelorum: quia ergo visio excludit fidem, ideo etiam excludit statum merendi, saltem secundum convenientem, et ordinarium providentiæ modum.

13. *Exceptio de Christo Domino, quod meruerit, non obstante visione.* — Unde ab hac regula solus Christus Dominus excipitur propter excellentiam suam, et quia meritum ejus non fuit in fide fundatum, excipitur, inquam, quoad statum merendi, quem absolute habuit in corpore mortali, ratione cujus statum viatoris habuit, simul cum statu comprehensoris, seu cum visione beata. Nihilominus tamen respective, seu in ordine ad ipsam visionem beatam etiam in illo locum habuit illa regula, quod per visionem constitutus est extra statum merendi eamdem visionem, vel augmentum ejus, quia talis modus meriti non est consentaneus naturis rerum: nec ad perfectionem Christi fuit necessarius, eo quod ex se habuerit talem visionem sibi connaturalem, ut alibi dictum est. Et hinc probamus alteram partem de Angelis. Nam si Deus sua providentia certum terminum pro statu merendi illis præscripsit, sine dubio lex illa, et ordinatio juxta rerum naturas facta

est, cur enim extraordinariam providentiam, ac mere voluntariam excogitabimus? At vero natura rerum postulat imprimis, ut meritum antecedat præmium, et ideo frustra fingitur spatium durationis ad merendum ultra tempus obtenti jam præmii extensum, vel concessum esse. Deinde valde consonum est naturis talium rerum, ut meritum visionis in fide fundetur, non ergo in ipsa visione, nec etiam in alia scientia supernaturali, quæ si omnibus videntibus Deum datur, est proprietas consequens ipsam visionem, sicut etiam in Christo fuit.

14. *Aliquorum responsio. — Excluditur.* — Unde argumentor tandem in hunc modum, quia si Deus concessisset Angelis statum merendi pro aliquo tempore post visionem beatam obtentam, nulla esset ratio, ob quam pro tanto, vel tanto tempore illum statum designaret : sed dicendum esset, pro solo Dei arbitrio esse definitum. Quod quidem licet ab ipso fieri potuerit, nobis non licet id sine fundamento affirmare. Dicetur fortasse, extensum esse illum terminum usque ad judicii tempus : quia status merendi hominum in generali usque ad illud protensus est, et quia ministeria Angelorum usque ad illud tempus durabunt, ibi autem esse limitatum, et definitum, quia tunc merita hominum, et Angelorum ministeria cessabunt. Sed hoc, ut dicebam, valde extrinsecum est Angelis. Unde si Angeli spectentur per se, ut altiorem gradum supra homines obtinent, sic non est cur Angelorum via æqualis viæ hominum reputetur. Si autem considerentur, ut unam Ecclesiam cum hominibus componunt, etiam hoc modo debuit illis provideri, et status merendi definiri, juxta suæ naturæ conditionem. Nam etiam in ipsis hominibus, licet generalis status merendi, respectu totius generis humani, usque ad diem Judicii extendatur, nihilominus in unoquoque homine præscripta est via ad merendum juxta conditionem propriæ naturæ, et personæ usque ad mortem ejus, ut probavi, in 1 tom., 3 p., disp. 39, sect. 3. Ergo majori ratione, quamvis tempus præscriptum, ut per merita hominum, et cœlestium civium, et prædestinatorum a Deo numerus compleatur, usque ad diem Judicii extendatur; nihilominus particularis via, et status meriti omnibus, et singulis Angelis juxta conditionem suæ naturæ multo antea præscribi debuit.

15. *Progreditur exclusio.* —Nec refert quod ministeria Angelorum cessatura tunc sint, tum, quia non oportuit eos mereri suam beatitudinem per illa ministeria, ut in solutionibus argumentorum dicemus; tum etiam quia si beati potuissent per illa ministeria mereri, etiam possent per alias actiones, quæ ad alia ministeria non pertinent, ut sunt laus DEI, et boni effectus liberi, erga DEUM, vel proximum, vel alias res honestas, quæ omnia post Judicii etiam diem durabunt, et ita sine fundamento dicitur, tunc esse finiendum tempus merendi Angelorum, si semel in statu beatitudinis admittatur. Et confirmatur, nam si tale meritum admittitur, gratis etiam dicitur ordinari, veluti ad persolvendum præmium jam receptum, et non potius ad illius augmentum obtinendum, quia utrumque est æque præternaturale, scilicet, præmium ultimum dari ante meritum, ac dependenter a futuro merito : et visionem Dei successive augeri. Et hoc posterius est melius, et commodius ipsis Angelis, supposita æquali visione prius recepta, vel si illa merita necessaria erant ad tantum augmentum, magis fuisset naturæ consentaneum ut illud augmentum non daretur in principio totum simul, sed successive, prout augerentur merita, vel usque ad Judicii diem, vel usque ad terminum pro Dei arbitrio præscriptum. Illa ergo anticipatio beatitudinis in tanto, vel tanto gradu propter prævisa merita, nulla probabili ratione subsistere potest. Mensura ergo illius beatitudinis, et perfectionis ejus, fuerunt tantum merita præcedentia, et in eo gradu perfectionis perpetuo durat, quia et merita non crescunt et ipsa immutabilitatem postulat.

16. *Ad primam rationem dubitandi in n. 1, prænotatio triplicis perfectionis visionis beatæ.* —Superest vero, ut ad argumenta in principio posita respondeamus. In quorum primo petitur quantæ perfectionis, et excellentiæ fuerit essentialis beatitudo sanctis Angelis data propter præcedentia merita. Verumtamen de gradu illius perfectionis in particulari nihil nobis potest esse certum, quia revelatum non est, et alia via cognosci non potest. Triplex vero perfectio in illa visione considerari potest, una est essentialis, et invariabilis, tam ex parte entitatis actus, quam ex parte objecti primarii ejus : alia est intensiva, in qua illa visio magis et minus potest recipere in diversis subjectis : tertia dici potest extensiva ad objecta secundaria, ut sunt res creatæ, quæ in DEO videntur. De prima ergo perfectione nil peculiare in beatis Angelis dicendum occurrit, quia illa perfectio tam ex parte actus, quam ex parte primarii objecti ejusdem rationis est in Angelis, et hominibus, et cuicumque merito de condi-

gno gloriæ, quantumvis minimo tota respondet, ut ex materia de Visione, et de Gratia notum est. De secunda solum dicere possumus in generali, et confuse accepisse Angelos visionem Dei valde intensam, et in ea perfectionem excellentem habere. Ita enim universa de Angelorum beatitudine sentit : in particulari vero, quanta sit absolute, ut dixi, sciri non potest: per comparationem vero ad homines creditur esse major regulariter, quam sit in sanctis animabus. Nam pro magna Virginis excellentia, de illa dicit Ecclesia, exaltatam esse super omnes choros Angelorum ad cœlestia regna. Unde sicut est certum inter puras creaturas B. Virginem esse beatiorem omnibus Angelis, ita etiam fortasse probabilius est, illam solam omnes in essentiali beatitudine superare, vel saltem paucos ex sanctis hominibus cum supremis Angelis in hac perfectione beatitudinis æquiparari. Ac proinde verum regulariter est, Angelos in intensione beatitudinis homines superare. Et idem fere dicendum est de tertia perfectione extrinseca, de qua in capite sequenti aliquid addemus.

17. *Satisfit jam primæ rationi.*—Hoc ergo posito ad primam rationem initio positam respondent communiter theologi allegati, potuisse Angelos sanctos brevi mora, uno, vel paucis, actibus magnum gloriæ pondus, et visionem DEI valde intensam assequi : quia hoc, et Deo fuit facile, et virtutem gratiæ magis ostendit : *Nescit enim tarda molimina Spiritus sancti gratia,* ut Ambrosius dixit. Ut autem hoc facilius credatur, considerandum est cum D. Thomæ, d. quæst. 62, art. 9, omnes gradus, perfectiones gloriæ in beatis omnibus tam Angelis, quam hominibus esse ex primaria intentione, et electione Dei præordinantis unumquemque electorum ad certum beatitudinis gradum. Et juxta hunc scopum intentionis suæ incepit, et consummavit sanctificationem singulorum Angelorum in via. Quia ergo sanctos Angelos ad tam perfectam gloriam elegit, ideo a principio gratiam infudit imprimis in se valde perfectam, et in gradu valde intenso, et consequenter per actualia auxilia proportionata eos ad talem, et tam perfectam conversionem in ipsum efficaciter movit, ut ad primam gratiam valde intensam se disponere, et ad primam gloriam illi proportionatam promoveri possent. Ac denique cum eadem proportione talem gratiam infudit, quæ, ad promerendum postea paucis actibus reliquum gratiæ cumulum, sufficeret. Sic ergo potuit Angelus per paucos actus pervenire ad majorem gloriam, quam homo sanctissimus longo tempore viæ, et multis heroicis actibus, quia Angelus a principio incepit cum multo majori gratia, quam talis homo, et unus actus ejus potuit plures ejusdem hominis actus adæquare, vel etiam superare.

18. *Ad secundam rationem in n.* 2.—Secundum argumentum postulat dubium, an beatitudo sanctorum Angelorum augeatur per ipsorum ministeria, et obsequia, quæ DEO, et hominibus propter Deum exhibent, quod in sequenti capite tractandum est. Nunc breviter dicimus, sicut a principio non est data beatitudo essentialis intuitu meritorum postea futurorum, ita neque auctam esse per alia opera, deinceps facta est post beatitudinem acceptam, quia jam non sunt facta in statu merendi, ut declaratum est. Neque inde sequitur, quod melius esset Angelis, non tam cito beati, ut majorem beatitudinem mereri possent : eo quod melius sit, tardius majorem beatitudinem accipere, quam citius minorem. Hoc enim argumento probaretur, etiam post diem Judicii fuisse expectandum, ut amplius mererentur. Quia, ut dicebam, meritum Angelorum non limitatur ad ministeria, quæ hominibus exhibent : sed etiam per alios bonos actus, et affectus mereri possent, si ratione status non impedirentur, vel si Deus ita ordinasset, aut pactum cum illis statuisset. Item idem argumentum posset de hominibus, et de ipsa etiam Virgine fieri. Igitur hic etiam applicanda est consideratio jam tacta, scilicet, beatitudinis perfectionem, ejusque terminum maximum unicuique præscriptum esse ex prædestinatione divina, et juxta illum unicuique esse præscripta, et efficaciter prædefinita media, quibus convenienti tempore, et pro statu viæ talem terminum mereatur, et ideo illo merito expleto, et aliis, si quæ sunt, impedimentis ablatis, optimum unicuique est, præmium suorum meritorum consequi. Vel certe e contrario Deus omnibus Angelis certum viæ tempus ad suam beatitudinem essentialem sibi possibilem juxta suam ordinationem præscripsit, et ita omnia disposuit, ut intra illud tempus possent totam illam beatitudinem mereri, et ideo optimum unicuique est, ut finita via statim præmium integrum obtineat : nam illud est suum maximum bonum, quod non est absolute, et secundum se spectandum, quia sic nullum habet certum terminum, sed ut subest divinæ ordinationi, ut declaratum est.

19. *Ad tertiam rationem, quoad id, quod supponi.*—In tertio argumento unum supponitur,

et aliud petitur: supponitur enim, Angelos non esse in beatitudine æquales, quod pro constanti habent theologi omnes, nec in hoc potest esse controversia, nisi cum hæreticis dicentibus in beatitudine non esse gradus inæquales inter homines: nam eadem ratione credo idem dicturos esse de Angelis. Sed illa est hæresis manifesta, quam in superiori tomo tractando de visione Dei impugnavimus, et in sequenti tomo in materia de Beatitudine iterum occurret. Item supra ostendimus, esse inter Angelos inæqualitatem Hierarchiarum, et ordinum, quorum distinctio maxime secundum statum beatitudinis attenditur, ut in sequentibus videbimus. Præterea ostendimus, Angelos fuisse inæquales in gratia: eadem ergo ratione potuerunt esse inæquales in meritis, ac subinde in gloria. Denique ex Scriptura colligimus, inter Angelos sanctos quosdam esse principes, alios veluti subjectos, quosdam illuminantes, docentes, ac præcipientes, alios illuminatos, edoctos, ac obedientes: quæ diversitas non potest fundari in sola natura: nam excellentia gratiæ, et gloriæ præcipua est, et in illo statu maxime consideratur.

20. *Quantum ad id quod quærit.— Quorumdam resolutio.* — Quæritur autem in illo argumento, an sicut gratia data est Angelis, juxta capacitatem naturalium, ita etiam gloria. Aliqui enim dicere tentarunt, in distributione gloriæ non fuisse servatam proportionem naturalium perfectionum, sed meritorum: nec in hoc esse eamdem rationem de distributione gloriæ et gratiæ, quia gratia non est data ex meritis, sicut gloria. Et quia fieri optime potuit, ut Angelus inferior in natura, et in prima gratia, postea in meritis excesserit alium in natura, et in ultima sanctitate perfectiori. Et hoc videtur illud argumentum tertium suadere.

21. *Contrarium verius est.* — Sed nihilominus D. Thomas, dicta quæst. 62, art. 6, eodem modo loquitur de gloria, quo de gratia. Et eodem modo loquuntur Dionysius, de cœlesti Hierarch., cap, 6 et 7, et Basilius, lib. de Spiritu sancto, cap. 15. Et suppositis, quæ de gratiæ distributione dicta sunt, eadem dicenda videntur de gloriæ distributione. Nam est eadem ratio, quam recte divus Thomas, tum ex parte Dei, tum ex parte ipsorum Angelorum considerat. Ex parte quidem Dei, quia hæc proportio ad naturalia non fundatur principaliter in ipsa perfectione naturæ, tanquam in causa, sed fundatur in sapientissima ordinatione divina, quæ decrevit servare illam proportionem: quia ad sui operis perfectionem commodior visa est. Præcipue vero intendit pulchritudinem, et optimum ordinem sui cœlestis regni, ergo verisimile est, prædestinasse Angelos salvandos cum tali proportione, et ordine, ut perfectiores in natura essent etiam in gloria sublimiores, et juxta hoc propositum suum, distribuisse etiam gratias, et merita. Ex parte vero Angelorum, quia sicut accipiunt gloriam propriam proportionatam meritis de condigno, ita etiam receperunt primam gratiam proportionatam dispositioni liberæ et meritoriæ de congruo primæ gratiæ habitualis. Et sicut prima sanctificatio in uno instanti omnibus Angelis communis perfecta est, ita secunda sanctificatio, seu integrum sanctificationis augmentum in alio instanti, seu mora brevissima, et æquali, respectu omnium, vel potius suo modo indivisibili, consummatum est. Ergo sicut non obstante libertate per gratiæ auxilia efficacia, cooperante libero arbitrio, angelico modo sibi proportionato, factum est, ut in primo instanti dispositio ad gratiam esset inæqualis cum proportione ad naturam, ita etiam factum esse credendum est, ut in secundo instanti meritum gloriæ, et augmentum gratiæ fuerit cum eadem proportione ad naturam, et ita potuit facillime gloria distribui proportionata, et meritis, et perfectioni naturæ: ergo hoc est verisimilius, nihil enim certius in his rebus affirmare possumus. Et ex his, quæ de ministeriis Angelorum dicemus, hæc sententia magis confirmabitur: nam vel eo titulo præferenda est, qui ad explicanda illa ministeria, et doctrinam Dionysii aptior est, ut videbimus.

CAPUT V.

QUID ANGELI BEATI IN DEO, SEU VERBO A PRINCIPIO VIDERINT, ET AN IN EA COGNITIONE ALIQUO MODO PROFECERINT.

1. *Pro exponendo titulo notatio prima.* — Primum omnium supponendum est, hic nullam moveri quæstionem de perfectionibus increatis Dei, ut sunt Divinitas ipsa cum omnibus suis attributis essentialibus, et cum Trinitate personarum. Nam supponimus hæc necessario videri, viso DEO: et consequenter ab omnibus Angelis videntibus DEUM necessario videri. Unde non movetur etiam quæstio de creaturis secundum esse, quod habent in DEO, tanquam in eminenti, et prima causa: nam illud esse creaturarum, est ipsum esse increa-

tum Dei, prout virtualiter, et eminenter omnia continet. Ut sumitur ex Augustino, lib. 83, quæst. q. 46, et Anselmus, in Monolog., cap. 33, et D. Thomas, 1 part., quæst. 18, articul. 1, et ideo secundum hoc esse, viso DEO necessario videntur aliquo modo creaturæ, de quo alias. Quare etiam non tracto de creaturis, secundum proprium esse essentiæ, vel ut possibile tantum spectatum : quia illæ per se non spectant ad beatorum cognitionem, nisi quatenus aliquo modo futuræ sunt, vel in futuris continentur. Est ergo quæstio de rebus creatis, seu mysteriis, et operibus DEI aliquando futuris, prout ex libera DEI voluntate pendent.

2. *Notatio secunda.* — Deinde supponendum est, hujusmodi res duobus modis dici, videri in Verbo. Uno formaliter, id est, per eamdem visionem, qua vident DEUM ipsum, et Verbum ejus æternum : alio modo causaliter, id est, per cognitionem aliquam supernaturalem distinctam a visione DEI, emanantem, seu aliquo modo causatam ab ipsa visione DEI, seu ratione illius collatam. Hac distinctione usus est Cajetanus, 1 parte, quæst. 57, art. 5, et quæst. 84, art. 5, et 2, 2, quæst. 83, art. 4. Eumque cæteri imitati sunt, et res ipsa apud antiquiores theologos reperitur : quamvis fortasse non tam expresse illis terminis utantur. Aliqui tamen probabiliter id colligunt ex D. Thoma, dicta q. 57, art. 5, nam indicat, Angelos beatos videre in Verbo, quæ simul a principio beatitudinis in ipso vident : et quæ posterius eis revelantur. Et q. 62, art. 1, ad 3, etiam in cognitione naturali Angelorum ponit cognitionem rerum in Verbo, quæ non nisi causalis esse potest. Aliqui vero existimant ad videndum aliquid in Deo formaliter, non esse necessarium, ut eadem visione, qua Deus, videatur, sed satis esse quod in ipso DEO, seu intra Deum videatur, sive per eamdem visionem, sive per distinctam agnoscatur : et consequenter ad videndum Deum causaliter non satis esse, quod distincta visione videatur alii vero e contrario dicunt ad videndum aliquid formaliter, in Deo non satis esse quod videatur eadem visione, qua Deus, quia potest videri tantum concomitanter eadem visione : ad videndum autem in Deo aliquid formaliter, necessarium est, ut in Deo ipso, tanquam in objecto primario, seu tanquam per medium cognoscendi, videatur. Ego autem existimo nihil posse videri eodem actu, videtur Deus, tantum concomitanter : et ideo quidquid præter Deum eodem actu videtur quo Deus, in Deo videri. Et e contrario nihil posse videri in Deo, nisi tanquam in medio cognito primario per eumdem actum, et ideo optime, et sufficienter declarari, quid sit aliquid formaliter videri in Verbo, per hoc quod eadem visione necessario videtur, qua DEUS videtur primario. E contrario autem verum est, ad videndum aliquid in Deo causaliter non satis esse, ut videatur actu distincto a visione Dei sed necessarium esse ut ille actus distinctus aliquo modo a visione DEI causetur, quia vox ipsa causaliter hanc habitudinem importat. Quæ omnia ex dictis alibi de visione Dei suppono.

3. *Notatio tertia.* — Denique cavenda est æquivocatio in verbo *videndi*, et in ipsa voce, *Verbum Dei*. Nam verbum *videndi* proprie dicitur de perfecta, et intuitiva cognitione : extenditur autem ad omnem cognitionem acceptam ex revelatione divina, quo modo olim videntes dicebantur Prophetæ. *Verbum DEI* per antonomasiam vocatur internum, et substantiale Verbum Dei, vel personale, propriissime loquendo, vel essentiale, significationem vocis extendendo : aliquando vero de verbo ad extra, seu locutione DEI dicitur. Unde aliquando dicuntur Angeli in via aliquid in verbo vidisse cognitione naturali, quia ex cognitione DEI naturali in cognitionem aliquarum creaturarum devenire potuerunt. Et sic loqui videtur D. Thomas, in dicta q. 61, art. 1, ad 3. Tribuit enim Angelis a principio creationis cognitionem Verbi naturalem, per similitudinem ejus, quam naturaliter participatam habent, ubi Verbum accipit pro essentia DEI, seu intellectione ejus essentiali. Et sic subdit cognovisse etiam Angelum creaturas in Verbo, non propria visione, sed cognitione abstractiva imperfecta. Aliquando etiam dicuntur Angeli aliqua vidisse in Verbo supernaturali cognitione in statu viæ. Sicut loquitur Bernardus, serm. 17, in Cant., dicens, si Lucifer in principio mysterium Incarnationis cognovit, *in Verbo Dei* vidisse, id est *in Verbo revelantis Dei,* et testificantis illud mysterium. Et sic etiam D. Thomas 2, 2, quæst. 173, art. 1, ad 1, quamdam Glossam dicentem, *Prophetas legere in præscientia Dei, quæ cognoscunt,* exposuit sic : *Prophetæ dicuntur inspicere in libro præscientiæ Dei, in quantum ex ipsa præscientia Dei resultat veritas in mente Prophetæ.* In præsenti ergo præcipue agimus de visione propria, et perfecta DEI, et rerum in ipso, non tantum causaliter, sed etiam formaliter : unde est etiam sermo de Verbo interno, et substantiali intra Deum existente, quamvis non di-

cantur res videri in Verbo personaliter sumpto, secundum proprietatem, sed per appropriationem. Nam res in essentia Dei visæ videntur, sed quia visio hæc ad intellectum pertinet, appropriatur Verbo, quia per intellectum procedit.

4. *Prima conclusio bipartita. — Probatur prima pars de rebus naturalibus.* — His positis dico primo, Angeli a principio beatitudinis viderunt in Verbo res omnes creatas: non tantum naturales species, sed etiam mysteria gratiæ, et opera Dei miraculosa, saltem quoad species, seu formales rationes suas. Hæc assertio quoad priorem partem de naturalibus non habet difficultatem, supposita vera, et communi doctrina de rebus, quas cæteri beati in DEO, et per ipsam formalem Dei visionem cognoscunt. Nam illa communis est omnibus beatis (ut in præcedenti tomo, libro 2, de Attributis DEI negativis, capite 28, diximus) unde maxime Angelos comprehendit. Et specialiter illam tradit de Angelis Augustinus, in libr. 11, de Civit., cap. 7 et 29, et lib. 4, Genes. ad litt., cap. 30, et sequentib., et lib. 3, cap. 5, tradens divisionem cognitionis angelicæ in matutinam, et vespertinam, per quam dies creationis universi explicat. Et ita supponit per matutinam, quæ est visio beata, videre sanctos Angelos in Verbo DEI, et ipsa visione, qua ipsum vident, omnes res universi a Deo conditas. Et loquitur plane de his rebus secundum proprium esse, in quo creatæ sunt, et non tantum secundum esse increatam, quod in DEO habent, ut contra modernam quorumdam expositionem in citato loco dixi, et infra in tract. de Operibus sex dierum, lib. 1, in fine, latius dicam. Et est expressa sententia D. Thomæ, 1 parte, q. 57, art. 7, ubi ait, Angelos cognoscere esse rerum creatarum, quod habent id propria natura per duplex medium, scilicet per species innatas et per rationes rerum in Verbo existentes. Et addit: *Non enim videndo Verbum cognoscunt solum illud esse rerum, quod habent in Verbo, sed illud esse, quod habent in propria natura: sicut DEUS per hoc, quod videt se, cognoscit esse rerum, quod habent in propria natura.* Unde concludit, *si vespertina cognitio dicatur cognitio rerum secundum esse, quod habent in propria natura, etiamsi per rationes rerum in verbo existentes habeatur, sic eumdem actum esse, quo verbum matutina cognitione, et res in verbo cognitione vespertina cognoscuntur.* Subjungit autem secundum Augustini mentem, cognitionem matutinam esse cognitionem rerum secundum proprium esse, prout in ipso Verbo, et per visionem Verbi cognoscuntur. De hac ergo parte nihil amplius in præsentia dicere necessarium judico.

5. *Probatur secunda pars de mysteriis gratiæ. — Viderunt mysterium Incarnationis.* — Posterior pars de mysteriis gratiæ, imprimis quoad illa mysteria, quæ Angeli ante beatitudinem explicite crediderunt, probanda etiam est generali principio in eodem loco tradito, quod omnes beati vident in Verbo mysteria gratiæ, quæ in via crediderunt: nam illa doctrina Angelos comprehendit, generalius tamen posita est, et ita est a nobis hic specialius probanda, et explicanda. Prius vero de aliquibus in particulari dicemus, postea universalem conclusionem ostendemus. Et imprimis certum est, vidisse Angelos in Verbo a principio Incarnationis mysterium, quod etiam in via crediderunt (ut supra ostendimus). Et ita de beatis Angelis docet D. Thomas, 1 part., quæst. 57, art. 5, ad 1, et 2, dist. 11, quæst. 1, art. 4, et alii præcedenti libro allegati. Quia vero ibi diximus, Angelos viatores, licet incarnationem in generali crediderint, non agnovisse omnia ejus mysteria, circumstantias, et effectus, hic addendum putamus, multo plura de illo mysterio in Verbo agnovisse, quam per fidem noverant. Quia licet regula generalis sit, beatos videre in Verbo omnia, quæ crediderunt, e contrario vero non est necesse, ut ea tantum videant, quæ crediderunt: tum quia visio est perfectior cognitio, et sæpe requirit plurium circumstantiarum cognitionem ad sui perfectionem: tum etiam quia ratio videndi non est sola fides, sed etiam plures aliæ rationes intercedere possunt. Et e contrario multa oportet in via ignorare, quæ in patria videre opus est, aut decet, et ita etiam homines plura videbunt, quam distincte crediderint.

6. *Item mysterium redemptionis cum circumstantiis.* — Unde probabile credimus, Angelos in Verbo vidisse mysterium Redemptionis, quod in via non fuerat eis revelatum. Primo quia Incarnationis mysterium viderunt clare, et prout in se factum est, perfecte illud intuendo; ergo viderunt illud, ut factum in carne passibili, ac mortali; ergo viderunt Christum etiam ut Redemptorem. Secundo, quia licet non fuerint ipsi redempti proprie per Christum, tamen per Christi redemptionem sedes lapsorum Angelorum reparandæ erant, et implendæ, et hæc cognitio multum ad statum sanctorum Angelorum pertinebat. Tertio quia illi futuri erant ministri Christi, ut Redemp-

toris, in ministerium mittendi propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis; ergo pertinuit ad statum, et ad perfectionem sanctorum Angelorum videre Christum in Verbo, sub ea ratione, sub qua futuri erant ejus ministri, ac subinde, ut Redemptorem. Quarto quia in mysterio redemptionis singulari, et admirabili modo ostenditur sapientia, bonitas, justitia, et misericordia Dei, in ratione, ac modo disponendi, ac exequendi Incarnationem; ergo multum spectat, ad perfectionem beatitudinis, mysterium illud sub ea ratione in Verbo videre; ergo non est verisimile sanctos Angelos non videre illud in Verbo, maxime cum omnes homines beati illud distincte visuri sint. Unde mihi etiam probabilissimum est, videre sanctos Angelos in Verbo modum redemptionis per passionem, sanguinem, et mortem Christi, quia oportuit eos videre clare, et distincte mysterium hoc, et quia modus ille videndi exaggerat altitudinem mysterii, et sapientiæ Dei in illo. Et consequenter idem censendum est de Christi Resurrectione et Ascensione, fere propter easdem rationes. Et quia decebat eos capitis sui exaltationem, et terminum videre, cujus humilitatem, et transitum inspiciebant : et quia id pertinebat maxime ad perfectionem visionis, et ad justum desiderium sanctorum Angelorum complete explendum.

7. *Item humanæ naturæ lapsum.* — Ex quibus consequenter colligitur, cognovisse Angelos in Verbo humanæ naturæ lapsum : nam fuit principalis occasio, et quasi præcipuum redemptionis fundamentum, et ratio passionis ac mortis Christi. Neque hoc est alienum ab statu sanctorum Angelorum; nam præcipua eorum ministeria, quæ in custodiendis ac illuminandis hominibus exercent, occasione ejusdem lapsus totius naturæ maxime necessaria sunt; ergo jam ex hoc capite ad illorum statum pertinuit ruinam hominum in Verbo videre. Neque hæc sunt contra id, quod in secundo libro diximus, sanctos Angelos multa de mysterio Incarnationis ignorasse, antequam fierent, quia licet dicta præcipua capita ejus mysterii, primariasque rationes illius in Verbo viderint, nihilominus multas alias particulares circumstantias ejus ignorare potuerunt. Quia non est opus, ut omnes rationes illius mysterii in mente DEI latentes comprehenderint, vel ut omnes Christi actiones in particulari, et per totum vitæ ipsius discursum præsciverint, aut omnes effectus redemptionis ejus, nam hoc ad statum illorum non pertinebat; ideoque in particulari a nobis dici non potest, quid de his effectibus, aut circumstantiis Incarnationis in Verbo viderint, quamvis probabiliter conjectemus principalia illius mysterii sacramenta, et quasi substantiales ejus partes, aut circumstantias, quas homines etiam beati in Verbo videbunt, Angelos in eadem beatitudine non latuisse.

8. *Quid de mysterio Eucharistiæ negat Scotus videri ab hominibus beatis. — Contrarium est verum.—Fundamentum Scoti dissolvitur.*— At de mysterio Eucharistiæ est peculiare dubium, utrum Angeli illud in Verbo videant. Nam Scotus, in 4, dist. 10, quæst. 8, concl. 3, generaliter de omnibus etiam hominibus negat, corpus Christi in Eucharistia videri a beatis in Verbo, quia illud mysterium ad objectum beatitudinis non pertinet. Sed de hominibus contrarium sumitur ex regula D. Thomæ et theologorum dicentium, beatos homines videre in Verbo mysteria fidei omnia, quæ in via crediderunt. Quam regulam tradidi in dicto capite 28. Et eam docte confirmat et locupletat Novus Ægidius, libro 5, de Beatitud., q. 19, a. 4, § 3. Notat vero nos, quod regulam illam ad mysteria fidei quoad rationes eorum præcipuas et specificas limitemus, quod illi non placet, sed addit, beatos visuros hæc omnia mysteria in suis *propriis et specialibus rationibus.* At verba nostra sunt, omnes visuros omnia hæc mysteria, *saltem quoad rationes præcipuas et specificas, seu essentiales*, a quibus non video, in quo differant *propriæ et speciales rationes.* Addidit vero illa verba, quia non est necesse, ut omnes beati æque comprehendant hæc mysteria, nec omnes rationes, quas in eis efficiendis et instituendis Deus habuit. Sub hac igitur generali regula sine dubio mysterium Eucharistiæ principaliter comprehenditur ; ideoque doctrinam Scoti in hac parte quoad homines non probamus. Neque ratio ejus est alicujus momenti, quia beati non vident in Verbo ea tantum, quæ ad objectum beatificum formaliter, seu ut beatificum est, pertinent, alias nihil creatum per actum beatificum videretur, quia res creatæ per se ad objectum beatificum non pertinent. Ut ergo videatur hoc mysterium in Verbo, satis est quod valde pertineant ad statum et majorem perfectionem videntium DEUM : et quod viso DEO in tali perfectionis gradu consequenter in ipso videantur.

9. *Angeli quoque id mysterium vident.*—Hoc igitur supposito, probabilius censeo, etiam Angelos a principio vidisse in Verbo hoc mysterium. Primo, quia sive in via explicite illud

crediderint, sive non (quod magis est incertum), nihilominus ex se semper parati fuerunt ad illud credendum, et implicite crediderunt : sicut multi etiam homines in via illud non cognoverunt, et nihilominus in patria illud in Verbo vident. Secundo, quia licet cognitio illius mysterii non sit necessaria ad beatitudinem, nihilominus multum pertinet ad perfectionem ejus, nam ex ea parte exactius DEI potentia videbitur si in ipso tam mirabile mysterium videatur. Ergo si homines talem perfectionem assequuntur, cur non Angeli? Tertio quia illud mysterium aliquo modo ad sanctos ac beatos Angelos pertinebat : quia et per ipsos revelandum erat Prophetis etiam antequam fieret, et ab ipsis erat honorandum, et speciali modo colendum in lege gratiæ, et aliquando etiam miraculose, seu extraordinarie dispensandum. Denique perpetuas Deo gratias agent pro tanto beneficio hominibus collato, imo pro illo conferendo eas a principio suæ beatitudinis egerunt, et ut digne ab hominibus tractetur, et recipiatur omni diligentia procurant; ergo æquum est, ut in ipso DEO perpetuo illud videant, et de illo specialiter gaudeant. Nec ratio probabilis occurrit, cur hoc in dubium revocandum sit.

10. *Item vident B. Virginem ejusque excellentiam.*—Hinc ulterius inquiri potest de beatissima Virgine, utrum videant Angeli omnia mysteria gratiæ quæ ad illius personam pertinent. Ad quam interrogationem affirmando respondeo. Quia post Christum ut hominem nullum est objectum secundarium beatitudinis tantæ dignitatis, et excellentiæ, et in quo divina sapientia, et potentia ita resplendeant, sicut beatissima Virgo : et ita respectu hominum maxime sub dicta regula comprehenditur, omnes ergo homines videbunt in Verbo beatissima Virginem, et excellentiam gratiæ ejus, et omnia privilegia supernaturalia, quibus cæteris creaturis prælata est. Ergo etiam Angeli sancti non carent hac perfectione beatitudinis suæ. Nam rationes factæ cum proportione possunt in præsenti applicari. Præsertim vero tertia majorem vim in præsenti habet : quia sicut Christus est Angelorum caput, ita beata Virgo est eorum Regina, et Domina, et in suo gradu, et modo Angeli sunt ejus ministri, et ideo ad statum illorum pertinet, ut in Verbo semper illam contemplentur, semperque illam coluerint, et amaverint. Unde verisimile est, etiam in via aliquam ejus cognitionem habuisse : quia sicut revelatum est illis DEUM futurum hominem, ita facile revelari potuit futurum fuisse Virginis Filium, etiamsi nec in particuliari personam cognoverint, nec modum, aut rationes omnes sumendi carnem ex fœmina. Nam hoc totum potuit Angelis revelari per fidem sine præscientia peccati, et lapsus generis humani, ergo multo excellentius potuerunt Angeli videre mysteria ad Virginem pertinentia in verbo DEI. Et certe videre debuerunt, quia et per se ad magnam perfectionem, et excellentiam beatitudinis, et ad statum sanctorum Angelorum valde pertinent.

11. *Confirmatur ultimo in generali secunda pars conclusionis.*—Denique hinc concludimus generalem regulam in assertione positam, scilicet Angelos sanctos a principio vidisse in Verbo omnia fidei mysteria, quoad specificas eorum rationes. Loquor de mysteriis fidei, quæ DEUS in aliqua differentia temporis operatur : nam de possibilibus, quæ in thesauris divinæ sapientiæ, ac potentiæ latent, nihil cum fundamento affirmare possumus. Similem ergo assertionem de hominibus posuimus in dicto capite 28, *de Visione DEI*. Unde sumitur prima ratio valde probabilis de Angelis. Quia non est verisimile in Verbo DEI Angelis non ostendi, quod hominibus cunctis videntibus DEUM commune est. Neque refert, quod multa ex his mysteriis magis ad homines, quam ad Angelos pertineant. Tum quia satis est, quod cognitio eorum in Verbo multo majorem perfectionem visionis Dei per se requirit, ut Angeli esse non debeant in tali perfectione omnibus hominibus inferiores. Tum etiam, quia omnia talia mysteria satis ad Angelos pertinent, vel quia unum corpus, unamque Ecclesiam cum hominibus componunt, vel quia de salute hominum, non minus quam de sua solliciti sunt, vel quia per sua ministeria fere omnia hæc mysteria aliqualiter peragunt, vel in illis aliquo modo inserviunt, vel assistunt : vel denique quia eorum sedes per illa restaurantur. Præterea nobilius multo est, et magis desiderabile Angelis, videre in Verbo supernaturalium : mysteriorum varietatem, et specierum multitudinem, quam naturalem machinam universi, cum omnibus speciebus naturalibus in illa inventis : si ergo hæc videntur ab Angelis sanctis in Verbo cognitione matutina (ut diximus), multo majori ratione supernaturalia videri debent. Et ita potest hæc assertio colligi ex doctrina Augustini, tribuentis sanctis Angelis cognitionem matutinam perfectam totius universi, et omnium mirabilium operum, quæ DEUS in illo operatus est. Et specialiter hoc significat, libro

5, Genes. ad litt., cap. 19, ubi loquitur de mysterio Incarnationis, et sub illo, tanquam sub universali principio reliquorum, videtur cætera comprehendere, vel certe discursus, quem ibi facit, eamdem rationem in cæteris habet.

12. *Secunda conclusio. — Angeli aliqua non tamen omnia futura contingentia vident in Verbo.* — Secundo dicendum est, Angelos beatos licet multa ex rebus futuris, contingentibus, vel internis cogitationibus in Verbo videant, non tamen omnia, sed ea, quæ secundum divinæ providentiæ rationem, et uniuscujusque statum singulis conveniunt. Hæc assertio in cap. 27, de Visione DEI, generaliter est de hominibus tradita, eamdemque rationem habet in Angelis. Idemque in tomo 1, de Incarnatione ostendimus, proprium esse CHRISTI DOMINI omnia, quæ in aliqua differentia temporis fiunt, in Verbo videre. Item in libro præced., cap. 6, ostendimus, Angelos sanctos multa de mysterio Incarnationis ignorasse, antequam fierent : cum multis Patribus, quos ibi, et in dicto capite 27, allegavi. Et idem sumitur ex Daniel. 10, et Apocalyps. 7, et similibus. Nec de re certa plura dicere necesse est, illam tamen non omnino prætermisimus, propter materiæ complementum, et quia pro capite sequenti erit necessaria.

13. *An diem Judicii videant hinc inde arguitur.—Probabile est videre eum diem in generali.* — Speciale vero dubium est de die Judicii, an in Verbo illum cognoverint Angeli. Nam ex assertione prima pars affirmativa sequi videtur; est enim unum ex mysteriis fidei; idemque ex hac secunda sumi posse videtur. Si enim Angeli in Verbo vident quæcumque ad statum suum spectant, videbunt quantum sua ministeria durabunt, ac adeo diem Judicii. In contrarium vero est illud Matth. 24, et Marc. 13: *De die autem illo, neque Angeli cœlorum,* etc. Respondeo, aliud esse loqui de die Judicii in generali, id est, futurum esse aliquem diem in quo hujus universi cursus finiatur, et universale Judicium hominum, et Angelorum fiat : aliud vero esse loqui de die particulari, in quo tale Judicium fiet. In priori sensu concedi potest sequela, quia consequens satis verisimile est, et connexionem habet cum assertione posita. Nam sine dubio non ignorant sancti Angeli futurum esse universale Judicium, cum neque dæmones hoc ignorent, ut ex verbis eorum : *Venisti huc ante tempus perdere nos,* Matth, 8, colligit Chrysostomus ibi homil. 29, et Ambrosius, Luc 8. Item quia quod noverunt Prophetæ, non ignorant Angeli in cœlo, ut supra diximus cum D. Thoma, 1 parte, quæst. 57, art. 1, ad. 3. Cum ergo sancti Angeli diem Judicii hoc modo non ignorent, verisimile est illum fidei articulum, et providentiæ ordinem in Verbo videre, atque hoc tantum in rigore sequitur ex priori assertione, et non de die Judicii in particulari. Tum quia dies Judicii in particulari non est nobis revelatus, unde nec fide est creditus, et ita non continetur sub generali regula de mysteriis creditis. Tum etiam quia in assertione non est dictum, Angelos sanctos videre in Verbo omnia mysteria in individuo, et in particulari, sed in specie, et secundum formales rationes ipsorum : at videre quis sit futurus dies ultimus Judicii, est videre talem diem in particulari, et in individuo. Ergo non recte infertur tale consequens ex illo antecedenti.

14. *In particulari vero quidam negant simpliciter.* — Nihilominus res ipsa dubia est. Aliqui enim pro comperto habent, Angelos sanctos non videre in Verbo diem Judicii definitum ac certum propter verba Christi Matth. 24, et Marc. 13, *nec Angeli cœlorum,* etc. Sed verba in rigore non cogunt. Nam etiam dicit apud Marcum, *nec Filius.* Et nihilominus certum est, Filium etiam, ut hominem, illum diem non ignorare, saltem per visionem beatam. Unde exponitur, vel non scire vi naturæ humanæ, vel (ut probabilius est, et alibi dixi, referendo Patres) non scire ad revelandum, vel (ut ait Petrus Damianus): *Non scit discipulis, licet sibi nihil ignoret.* Eodem ergo modo potest exponi particula *nec Angeli,* quia licet videant, illis prohibitum est ne id revelent, nisi ex speciali DEI jussione. Dicunt, illam exaggerationem specialiter adjectam et extensam ad Christum satis ostendere, dicta verba de solo Christo cum illa moderatione et interpretatione esse accipienda, non vero de aliis etiam Angelis. Sed hoc non urget. Quia exaggeratio in hoc solo necessaria est, quod tam recondita est scientia illius diei, ut etiam ipsi Christo non fuerit concessum eam aliis revelare, quam exaggerationem addere voluit Christus, ut ora discipulorum obstrueret, ne amplius importuni essent id interrogando, ut ibi notat Abulensis. Ex quo a fortiori optime sequitur, neque Angelos ita scire aliis. Quod vero sibi etiam nesciant, quatenus vident Deum, efficaciter inde non colligitur.

15. *Secunda Bonaventuræ sententia distinguens. — Tertia Richardi simpliciter affirmans.* —Et ita D. Bonaventura, in 4, dist. 48, art. 1, quæst. 3, refert in hoc varias opiniones

Patrum et theologorum, et ipse existimat probabilius, Angelos superiores videre in Verbo diem Judicii, alios vero inferiores illum ignorare. Sed non placet distinctio. Nam si verbum Christi non obstat, eadem est ratio de omnibus: quia licet sint inæquales in beatitudine, sufficit perfectio beatitudinis inferiorum Angelorum, ut in hoc objecto secundario possint esse superioribus similes: sicut sunt in multis aliis, quia fere æqualiter pertinent ad eorum statum. Unde Richardus, in 4, distinctione 43, articul. 6, quæst. 2, varias etiam opiniones referens, affirmantem universaliter, et sine distinctione, de omnibus Angelis ponit posteriori loco et nihil amplius definit. Et in ejus confirmationem affert Augustinum in Enchiridio, cap. 16, mihi 62, dicentem, sanctos Angelos scire numerum hominum prædestinatorum, edoctos a Deo. Et quamvis verum sit, quod subdit Richardus, Angelos posse hunc numerum scire, et ignorare diem Judicii ; nihilominus a fortiori videtur magnum inde sumi argumentum, quia altius mysterium, magisque reconditum est mysterium prædestinationis hominum, quam dies Judicii · ergo si de priori sunt edocti a Deo (ut Augustinus ait) cur non erit credibile etiam videre posterius. Et in hanc opinionem inclinat Cajetanus, Matth. 24, dum particulæ illi *neque Angeli cœlorum*, addit, *notitia naturali*. Denique potest conjecturis hæc opinio suaderi, quia Angeli vident in Verbo hunc articulum fidei, quod aliquando futurum sit generale Judicium : at non vident illum confuse, vel abstractive, sed intuitive ut in se futurum est : nam hoc est magis consentaneum perfectioni beatitudinis. Ergo vident determinate, et in particulari diem illum. Item quia rationes, ob quas Deus voluit diem Judicii Ecclesiæ militanti esse occultum, cessant in triumphante, cum illo addito a Christo intento, ut sibi sciant Beati, non nobis. Ergo verisimile est illam ignorantiam non esse necessariam in illo statu, nec Christum eam illi Ecclesiæ tribuere voluisse.

16. *Juxta hanc sententiam intellige dicta in* 3 *part.*, *q.* 10, *art.* 2, *in commentario.*—Nihilominus opposita sententia communior est inter antiquos scholasticos. Eam indicat divus Thomas, in 4, dist. 47, quæst. 1, art. 1, quæstiunc. 3, dum nullam puram creaturam excipit, licet Angelos non nominet. Argentina vero, dist. 48, art. 3, concl. 3, solum dicit probabiliter teneri posse. At vero Soto, dist. 48, q. 2, art. 2, dub. ult., simpliciter dicit hoc esse probabilius. Simpliciter id docuit Abulensis, in cap. 22, Matthæi, quæst. 231, et in cap. 24, quæst. 205 et 206. Et hanc partem sequuntur communiter expositores, præsertim moderni in Matth., et Marc., et Actor. 1. Et inter novos etiam Scriptores hæc est magis recepta sententia. Et ideo præferenda est, ut in 3 p., dixi, ibique dicta, ex his quæ nunc doceo augeri, et ex parte emendari debent. Potestque hæc sententia probabiliter suaderi, quia ubi necessitas non cogit, sensus proprius Scripturæ tenendus est : et ideo verba Christi, quibus Angelis negat scientiam illius dici simpliciter et ut sonant, erunt intelligenda, licet de Filio aliter declarentur. Et ita Patres de solo Filio expositiones adhibent: cum de Angelis vel taceant, vel simplicem sensum tacite admittendo, vel interdum, etiam expresse illam ignorantiam Angelis tribuendo, ut videre licet in Gregorio, lib. 8 epistolar., in 42. Unde Cajetanus Marci 13, ponderat particulam, *nec Angeli in cœlo*, seu *qui sunt in cœlo, ut clare*, inquit, *intelligas de Angelis beatis*. Denique nullum habemus sufficiens principium ad id affirmandum : quia illa scientia non est necessaria Angelis ad perfectionem suæ beatitudinis, vel visionis, quia non vident omnia futura, nec ratione status, vel ministerii : ergo cum hoc futurum sit maxime secretum, ut Christus indicavit, facile credi potest non videri ab Angelis. Alias etiam ad animas beatas extendi posset, quod non videtur facile asserendum, ubi Christus Dominus cum tanta exaggeratione locutus est.

CAPUT VI.

UTRUM ANGELI IN SUA BEATITUDINE ESSENTIALI, ET IN COGNITIONE RERUM IN VERBO ALIQUOMODO PROFECERINT, ET QUOMODO.

1. *Essentialis, et accidentalis beatitudinis definitiones.* — Quamvis hæc quæstio ex dictis in capite quarto expedita videatur, nihilominus propter varias opiniones aliquid in præsenti addere necessarium visum est. Præmittenda vero est vulgaris theologorum distinctio beatitudinis in essentialem, et accidentalem. Essentialis in visione ipsius Dei, ejusque, amore, fruitione, ac consecutione essentialiter consistit, accidentalis autem in aliis revelationibus, et gaudiis, quæ extra Deum circa res alias beati habere possunt, consistit. Rursus argumentum in utraque excogitari potest, vel ex novo merito, quod Angeli habent in ipsa beatitudine, vel sine novo merito ex vi præ-

cedentis, seu ratione ipsius status. Et de utroque modo dicendum est, quia de utroque variæ sunt opiniones theologorum : prius vero de essentiali, postea de accidentali beatitudine dicemus. In beatitudine item essentiali triplex augmentum cogitari potest. Unum intensivum tantum : aliud intensivum simul, et extensivum : tertium extensivum tantum, ut aliqui volunt. Primum erit, si videatur DEUS majori conatu, et claritate, in ipso tamen non plura videantur. Secundum erit, si Deus ita clare videatur, ut ex vi illius majoris visionis plura videantur in ipso. Tertium erit si in Deo plura videantur, licet ipse Deus melius, vel clarius non videatur. De primo in præsenti nulla est controversia. Quia licet sit certum, esse possibile, et fortasse inter distinctas visiones illam diversitatem de facto inveniri, nihilominus in una eademque visione nunquam invenitur tale argumentum successivum, ut omnes convenire videntur, et a fortiori patebit ex dicendis. De secundo vero et tertio est aliqua difficultas propter opinionum varietatem, de quibus dicendum est.

2. *Prima opinio asserens Angelos crescere in beatitudine essentiali usque ad diem Judicii.* — Opinio igitur prima est, Angelos crescere in beatitudine essentiali usque ad diem Judicii, utique priori modo videndo successive plura in DEO; et consequenter clarius, et melius DEUM. Idque propter majora merita, quæ multiplicant in eo statu, hominibus ministrando. Ita sentit Magister, in 2, distinct. 11, cui videtur consentire Abulensis, Matthæi 5, quæst. 44, et cap. 24, quæst. 206, ubi ait, omnes Angelos visuros in Verbo omnia, quæ in tempore fiunt, illam tamen visionem non habuisse a principio beatitudinis, sed paulatim augmentum ejus accipere : donec in die Judicii consummetur. Non explicat autem an illa beatitudo crescat per nova merita, vel ex vi prioris meriti. Fundari videtur, quia beati in Verbo vident omnia, quæ in mundo fiunt, et non vident omnia simul : ergo vident illa prout successive fiunt : ac proinde prout plures effectus in mundo fiunt, ita beatitudo eorum augetur. Major probatur, quia de ratione beatitudinis est, ut beatus, eo quod videt DEUM, cognoscat omnia, quæ esse habent aliquo modo. Quia non esset consummata beatitudo, si aliquid cognoscibile esset, quod per illam non videretur. Hæc igitur beatitudo in die judicii consummabitur, et usque ad illum diem crescet. Atque hoc sentit Abulensis non solum de Angelis, sed etiam de hominibus. Et potest confirmari, quia saltem pertinet ad majorem perfectionem Angelorum, seu beatorum, ut quæ de novo ipsis revelantur, in Verbo videant, quia illa omnia ad statum illorum pertinent, omnia autem pertinentia ad statum suum unusquisque videt in Verbo, ergo vident Angeli, quando illuminantur, res novas in Verbo ; ergo crescunt in ipsius Verbi visione. Ac denique Innocentius III, in cap. *Cum Marthæ*, § *Tertio loco, de Celebrat. Missar.*, hanc attingens sententiam, quod beatorum gloria augeri possit, illam non reprobat.

3. *Prima assertio negativa.* — *Angeli non recipiunt in beatitudine essentiali augmentum extensivum, sive per meritum, sive sine illo.* — Nihilominus dicendum est, Angelos sanctos non recipere in beatitudine essentiali, seu in visione DEI, tale augmentum extensivum, quod intensivum supponit, sive per nova merita, sive sine meritis novis. Ita sentiunt contra Magistrum omnes scholastici, in dist. 11, et divus Thomas, 1 part., quæst. 62, art. 6, ubi omnes expositores. Et probatur imprimis assertio absolute sumpta ex proprietate illius visionis, quæ natura sua est immutabilis, maxime, ut habet rationem beatitudinis, quæ naturaliter postulat, ut sit ultimus terminus, in quo quiescitur ; nam hoc repugnat cum illo diuturno augmento Item quia animarum beatitudo non crescit essentialiter, sed ubi cadit lignum, ibi manet : ergo neque beatitudo Angelorum crescit essentialiter, quia homines similes, seu æquales sunt Angelis in cœlo, ut dicitur Luc. 9. Denique probatur assertio per duas partes in ipsa additas. Nam imprimis Angelorum beatitudo essentialis non potest crescere per nova merita ipsorum, quia non sunt in statu merendi, ut capite quarto ostensum est. Secundo quia animæ videntes DEUM non habent tale meritum, imo separatæ a corpore jam non possunt augmentum essentialis beatitudinis mereri, etiamsi orent pro hominibus, vel alia bona opera faciant, ut in lib. 14, de Gratia, cap. 15, ostendimus, et in 1 tomo, de Incarn., disp. 39, sect. 3, variis testimoniis sacræ Scripturæ, et Patrum idem probavi.

4. Tertio quia alias non tantum usque ad diem Judicii, sed etiamsi post, atque etiam per totam æternitatem possent Angeli mereri idem augmentum : quia etiam postea habebunt actus bonos, et liberos, ut capite quarto satis explicui. Unde si daretur tale meritum, frustra limitaretur ad actiones ministrandi hominibus. Quia etiam esse posset in Angelis non ministrantibus, sed assistentibus, et in animabus

orantibus, et diligentibus proximos, et alia bona opera, vel desideria libera exercentibus. Quarto specialiter contra Magistrum ad hominem argumentor : quia non videtur consequenter loqui. Nam in dist. 5, dixerat, Angelis datam esse beatitudinem propter merita prævisa. Unde sic colligo omnia merita, quæ habere possent Angeli usque ad diem Judicii, (esto possent) essent a Deo prævisa, ut per se patet; ergo propter illa omnia recepissent beatitudinem, quæ esset præmium illorum adæquatum; ergo non possent per talia merita in beatitudine crescere. Hæc consequentia evidens est, quia non potest idem meritum præmium æquale recipere, et aliud postea mereri. Prima vero consequentia probatur, quia non est major ratio de quibusdam meritis prævisis, quam de aliis : nec posset nisi mere voluntarie præscribi terminus illius præmii, citra adæquatum omnibus meritis prævisis, aut ex parte meritorum designari, cujus temporis merita fuerint anticipato præmio donata, et quæ postea novum augmentum mereantur.

5. *Ad Magistrum et Abulensem in n.* 2. — Altera vero pars, quod tale augmentum non fiat sive novo merito, probatione non indiget: primo quia, nec Magister id assuerit, nec Abulensis explicuit, nec ullus alius, quem ego viderim. Secundo quia rationes omnes, quibus supra probavimus, beatitudinem ipsam non dari Angelis sine meritis : probant idem de augmento, præsertim beatitudinis essentialis, quia eadem ratio est totius, et partis, seu visionis, et omnium graduum ejus. Nec fingi potest ulla probabilis ratio, ob quam visio DEI in Angelis augeatur, sine merito : si absque merito non datur. Tertio, quia in hominibus augetur illo modo, ut est res certa, ex dictis in citatis locis : ergo neque in Angelis, quia omnes æquantur illis in illa beatitudine, et in his, quæ ad ordinem gratiæ spectant, ut probatum est. Quarto quia etiam in Christi anima non augetur illa visio, quamvis illi sit data sine merito; ergo multo minus augebitur in Angelis. Quinto quia gratia, et amicitia DEI non crescit sine novo merito, vel nova applicatione meritorum Christi, quæ solis hominibus in via fit; ergo nec gloria, vel visio augetur. Sexto, quia alias illud augmentum non haberet terminum per totam æternitatem : quia non est major ratio de uno tempore, quam de alio : et sic posset adeo crescere beatitudo, Angelorum, ut et beatissimæ Virginis, et Animæ Christi DOMINI beatitudinem superaret : vel ponendum esset idem continuum augmentum in hominibus, et Christo, quod est contra rationem beatitudinis, et temere, ac sine fundamento diceretur. Nec contra hanc veritatem aliquid novum Magister objicit, cui respondere necessarium sit. Quia jam supra ostensum est, cur ministeria Angelorum meritoria essentialis præmii non sint : Abulensis vero non satis declarat, an loquatur de beatitudine essentiali; vel accidentali, vel an de visione in Verbo formaliter, vel causaliter : et fundamentum ejus potest ad utrumque sensum applicari, et ideo de illo postea dicemus, et capite sequenti.

6. *Secunda opinio asserens Angelos posse crescere in beatitudine essentiali solo augmento extensivo.* — Secunda igitur opinio docet, Angelos posse crescere in beatitudine essentiali, seu in visione DEI, augmento pure extensivo, non autem intensivo, respectu DEI, quia successive plura vident in DEO, licet DEUM ipsum non clarius, nec melius videant, et fortasse in hoc sensu locutus est Abulensis. Idemque dicere possunt, vel debent, qui docent beatos videre in Verbo res novas, quæ quotidie fiunt, ut præsentes quas prius non cognoverant futuras, sine mutatione reali ipsius visionis, ac subinde sine ullo augmento intensivo ejus, nec melius videndo DEUM. Atque hunc modum esse possibilem in visione beata, indicat Bonaventura, in 3, dist. 14, art. 2, quæst. 3, licet non declaret an illa varietas fiat sine augmento visionis, necne. Et eodem modo loquitur ibi Scotus, quæst. 2, § *Sed si ista*, et in 2 argumento principali ejusdem quæstionis supponit Angelos aliqua videre de novo in Verbo, non declarat autem, an id fiat sine aliqua mutatione in visione. Marsilius etiam in 3, q. 10, art. 2, in secunda parte ejus, in ultimis ejus verbis, in genere admittit beatos videre in Verbo plura successive, et idem repetit in 3 p. ejusdem art., concl. 3, an vero id fiat sin mutatione in actu visionis, non declarat. Idem ut probabile defendit Paludanus, in 4, dist. 45, num. 31, qui aperte dicit id fieri, sine intentione luminis, vel visionis per solam extensionem, quod vero per illam extensionem nullo reali modo mutetur visio, non satis declarat. Expressiva tenet illam opinionem, ut probabilem Ferrariensis 3, contra Gent., cap. 59, § *Sed remanet dubium.* Nullus autem horum auctorum aliquid in hoc specialiter de Angelis docet, sed de beatis generatim loquuntur. Si autem est possibile, valde probabiliter tribuitur Angelis, qui non omnia futura simul vident in Verbo, ut supra dictum est, et de illis

quotidie illuminantur, et nobiliori, ac perfectiori modo illuminabuntur si ostendantur eis in Verbo, quam extra Verbum. Et confirmatur, quia Angeli omnes vident in Verbo omnia; quæ ad suum statum pertinent, sicut de cæteris beatis frequentius docent theologi, sed non vident omnia illa simul, alias viderent omnia usque ad diem Judicii, et consequenter ipsum diem cognoscerent; ergo vident illa, recipiendo contrarium augmentum in visione talium rerum in Deo.

7. *Duplex modus explicandi hanc variationem extensivam. — Prior modus est impossibilis.* — Solum ergo expendendum superest an hæc variatio in visione beatifica possibilis sit : ut autem hoc inquiramus, duos modos distinguere oportet, quibus posset talis variatio cogitari. Primo per aliquam mutationem intrinsecam factam in visione beatifica, sive intendendo illam, sive extendendo per additionem alicujus veluti entitatis partialis, vel quia mutetur in illo modus unionis, seu informationis, quem in intellectu habet. Secundo ut illa variatio sit mere extrinseca ex parte objectorum, quia nunc fiunt præsentia, quæ antea non erant, et ideo de novo videntur sine ulla mutatione in visione, vel vidente. Priorem modum indicant aliqui ex dictis auctoribus; sed qui ita opinantur, magis sentiunt, illam novam cognitionem fieri per distinctum actum, novamque revelationem : et ita non esse in Verbo formaliter, sed causaliter. Nos autem loquimur de visione, per quam res in DEO formaliter videntur : et ideo supponimus, priorem modum esse impossibilem. Quia (ut dixi) visio beatifica ut est visio DEI, ex natura sua, vel saltem ex lege, et potentia ordinaria DEI, immutabilis est, non solum in esse simpliciter, quia est perpetua, sed etiam in sua tota perfectione entitativa, et in omni modo suo : quia est beatitudo, et quies perfecta videntis DEUM ; ideoque respectu DEI immutabilis est, unde fit ut respectu ejusdem nec intendi, neque remitti possit, quia si intenderetur, aut remitteretur in ordine ad DEUM, DEUS, per illam magis, vel minus videretur, quod repugnat beatitudini. Ex quo ulterius sequitur non posse augeri, secundum aliquam partialem entitatem : nam præterquam quod talis extensio in qualitatibus spiritualibus non invenitur, illi visioni specialiter repugnat, quia tota illa, et quidquid entitatis in illa est, primario tendit in DEUM, et sic necessario mutaretur, ut visio DEI est. Denique concluditur non esse mutabilem per variationem modi unionis, aut informationis ejusdem indivisibilis entitatis. Tum quia talis mutatio in nulla forma potest intelligi, ut in Metaphysica dixi : tum quia temere, et sine fundamento fingeretur in visione beata, quæ est intrinsece immutabilis. Et in hoc saltem sensu dixit Augustinus, libro 15, de Trinitat., capite 16, in beatitudine non esse volubiles cogitationes. Et clarius, ac latius id docet, libro 12 Confession., capit. 11 et 13, et D. Thomas ubique, ac communiter theologi.

8. *Posteriorem modum quidam amplectuntur.* — In posteriori ergo sensu novi quidam theologi defendunt, non esse impossibile Angelum aliquid de novo videre per eamdem visionem DEI sine aliqua mutatione ipsius visionis. Quod solum probant conando solvere argumenta, quibus id repugnare probari solet. An vero assequantur, postea videbimus. Nunc vero in confirmationem illius sententiæ addere possumus, quia posita illa cessant præcipuæ difficultates tactæ in præcedenti. Nam imprimis per hunc modum augmenti non crescit proprie, et formaliter beatitudo essentialis, nisi fortasse materialiter, et extrinsece, quod non est inconveniens, non autem formaliter, et intrinsece, ut recte probant, quæ contra Magistrum adducta sunt. Declaratur, quia essentia beatitudinis consistit in visione DEI ut sic, et non in visione creaturarum, etiamsi in DEO, et eadem visione videantur, juxta illud Augustini, *Beatus qui te, et alia videt*, etc., quia solus DEUS est ultimus finis, et objectiva beatitudo rationalis creaturæ. Ergo si per illud augmentum non melius, nec clarius videtur Deus, non crescit visio DEI, ut est beatitudo, et ita formaliter non crescit beatitudo essentialis, licet res illa, quæ est formalis beatitudo sub alia ratione, quasi materialiter augeatur. Et deinde est illud augmentum extrinsecum juxta illam opinionem : quia non additur ipsi visioni aliquid intrinsecum, sed solum per mutationem secundarii objecti, quasi extrinsece augetur.

9. Præterea hoc genus argumenti optime fieri potest sine novo merito, in quo etiam differt hæc opinio a Magistro, quia non dat augmentum Angelis propter ministeria, vel merita, quæ in illo statu denuo habent. Nam visio Dei est præmium meritorum, ut est visio Dei, et essentialis beatitudo, et hæc visio tota est data Angelis a principio propter præcedentia merita : talis tamen data est, ut per eam possint res aliæ videri, quas Deus per se, vel per alias causas in tempore facit. Et ita cum

fiunt, possunt ex perfectione ejusdem visionis sine novo merito videri, propter solam mutationem in secundario objecto factam, unde hoc potius consequitur ex priori merito, propter quod visio ad id sufficiens a principio data est, quam propter novum meritum. Denique sic cessat processus in infinitum, et omnis alia repugnantia, quia cum per hoc augmentum non crescat visio ipsa in se, a principio data est definita, et certa, adæquata merito, et divinæ intentioni, et prædestinationi. Augmentum autem extensivum tantum, et extrinsecam, ex mutatione, et variatione objecti secundarii provenit. Hæc autem mutatio, vel habebit terminum usque ad diem judicii, vel licet perpetua sit, non est inconveniens, quod augmentum semper fieri possit; quia non fit in beatitudine formaliter, neque per intrinsecam mutationem visionis, ut hæc opinio supponit.

10. *Secunda assertio bipartita.* — Nihilominus dico secundo. Angelorum beatitudo substantialis nullo modo augetur, aut variatur, etiam in secundario objecto, seu in numero cognitorum. Hæc sine dubio est mens D. Thomæ, in dicto art. 9, quam præcipue declarat in solutione ad 3. Et sumitur ex generali fundamento ejus, quod in visione beata nulla est varietas, nec successio, etiam in rebus secundario visis, ut expresse docet in variis locis, quæ cum aliis auctoribus statim referam. Nunc declaro et probo assertionem, duo in illa distinguendo, nimirum, augmentum, et varietatem in dictis objectis : quamvis enim non possit intelligi augmentum sine varietate, e contrario vero posset contingere varietas sine augmento. Ut si quis videat tres homines, et simul incipiat quantum videre, erit quidem varietas cum proprio augmento extensivo : si autem cum incipit alium videre, aliquem ex prioribus videre desinat, erit varietas sine proprio augmento, quia nunquam plures, quam tres simul videt. Dico ergo in visione beatifica non posse intercedere illam varietatem in secundario ejus objecto, cum augmento extensivo visionis pure extrinseco, et sine mututione vel additione intrinseca in ipsa visione.

11. *Prior pars de augmento extensivo, suadetur primo.* — Probatur, quia visio illa eo ipso quod existit, inestque intellectu beati, naturaliter ac necessario habet in illo effectum formalem adæquatum; ergo non potest in illo effectu augmentum recipere, si in entitate sua mutationem, seu augmentum, vel additionem non recipit; ergo nec potest plura manifestare formaliter videnti, quam prius manifestabat; ergo nec videns potest nunc videre omnia, quæ prius, et alia denuo nulla facta intrinseca mutatione in ipsa visione. Hæc tertia consequentia ex secunda evidens est. Quia videt simul antiqua, et nova, videt plura, et non videt, nisi quæ per visionem ei manifestantur formaliter; ergo si visio non potest plura manifestare formaliter videnti, nec videns potest talia plura videre. Secunda item consequentia probatur ex prima, quia visio nihil manifestat formaliter videnti, nisi conferendo illi suum effectum formalem, quia non manifestat effective, seu instrumentaliter, ut est notum, quia oporteret, ut faceret aliquid aliud a se, nec etiam objective, quia potius ipsa visio tendit, et ducit potentiam ad objectum ; ergo solum manifestat per seipsam informando potentiam, et hoc est repræsentare formaliter; ergo nihil potest manifestare videndi, nisi quod formaliter manifestat conferendo illi suum effectum formalem; ideoque si in effectu formali recipere non potest augmentum illud extensionis ad plura, nec potest illa formaliter videnti manifestare. Unde probata etiam relinquitur prima consequentia : quia forma habens effectum suum formalem adæquatum in potentia receptiva illius, non potest ei majorem effectum formalem conferre nisi ipsa in se crescat, et major fiat, quia repugnat effectum esse adæquatum, et alium connaturalem tali formæ, vel virtuti esse majorem. Sicut supra libro quarto de adæquato loco Angeli dicebamus. Eadem enim ratio, vel major est in præsenti, quia in universum repugnat dari effectum majorem maximo respectu ejusdem omnino causæ, effectus autem adæquatus est maximus, ut ex terminis constat.

12. *Quo pacto aliqui vim hujus rationis eludant.* — *Refellitur.* — Duobus vero modis potest eludi hoc argumentum. Unus est, negando primam consequentiam absolute sumptam, vel distinguendo consequens, cum infertur, *non posse visionem immutatam recipere augmentum illud extensionis ad plura :* nam si intelligatur propria naturali virtute non posse, conceditur : si vero sit sensus etiam divino influxu elevatam et adjutam non posse, negatur consequentia : quia causa divinitus adjuta potest ultra adæquatum effectum conferre. Sed contra hoc obstat primo, quia si additur divinitus influxus, aliquid creatum additur visioni, aut intellectui videntis. Nam ille influxus non est solus actus voluntatis Dei pure immanens intra Deum

quia voluntas interna Dei non est influxus, sed principium influendi, et per illam solum voluntatem non juvatur creatura, ut aliquid ultra suam naturalem virtutem causet, nisi Deus aliquid peculiare circa causam, vel effectum ultra naturalem virtutem causæ creatæ efficiat, ut ex materia de Gratia, et de divinis auxiliis, instrumentis, ac miraculis notum est. Si ergo visio ex peculiari Dei influxu facit videre plura, quam antea, et quam naturaliter posset, necesse est, ut Deus supernaturaliter augeat visionem, vel saltem mutet modum inhæsionis, ac informationis, quem prius habebat in intellectu beati : utrumque est contra prædictam sententiam, præterquam quod est magnum miraculum sine fundamento, et præter naturam talis visionis.

13. Accedit, quod illa responsio accommodat receptam doctrinam de causa efficienti ad causam formalem, cum in hoc magna sit inter utramque causam differentia. Nam causa formalis est magis intrinseca, et ideo neque potest effectus formalis sine illa fieri : neque e contrario illa potest alium effectum formalem conferre, præter eum, quem habet connaturalem. Et ideo si talis visio Dei particularis et individua talem, ac tantum effectum formalem adæquatum naturaliter confert, id est, necessitate naturali, si inest, subjecto, connaturali modo in suo ordine, impossibile est, ut ille effectus augeatur, non aucta forma : neque Deus potest influxu suo speciali ad hoc augmentum effectus causam juvare, non augendo formam; tum quia alias ex illa parte conferret effectum formalem sine forma ; tum etiam quia ille influxus (ut argumentabar) aliquid extra Deum esse debet. Nam Deus aliquid debet efficere, quod non potest intelligi sine mutatione in Angelo vidente, ut videns est, ac subinde in ipsa visione. Tum denique, quia si ille influxus Dei visionem adjuvat, oportet ut sit per modum concursus, ita ut ipsa visio aliquid cooperetur formaliter, quod prius non causabat, neque naturaliter causare poterat, quod in causa formali intelligi non potest : nam in hoc etiam multum ab efficienti differt.

14. *Aliorum evadendi modus.* — Alius modus evadendi vim rationis esse potest, negando antecedens, nimirum, visionem Dei inhærentem intellectui necessitate naturali conferre totum suum effectum adæquatum : negatur enim hoc quoad objecta secundaria. Formalis enim effectus visionis ita fit in subjecto visionis, seu intellectu, ut non sit omnino absolutus, sed includat transcendentalem respectum ad objectum visibile, ad quod visio ducit, et cum quo veluti unit intellectum. Hoc ergo objectum in visione Dei est duplex : unum primarium, quod est ipse Deus, et respectu illius verum est, visionem conferre naturaliter suum effectum formalem adæquatum, qui non augetur non aucta visione, quia Deus semper æqualiter videtur, et ex parte sua semper eodem modo se habet. Aliud objectum visionis est secundarium, quod sunt res visæ in Deo, et respectu illius objecti non confert visio naturaliter, ac necessario suum adæquatum effectum, sed potest majorem, vel minorem conferre, vel quia ipsum objectum in se aliter, et aliter se habet, vel quia objectum hoc secundarium non videtur, nisi per primarium, et ipsum primarium in illo secundario repræsentando est quasi speculum voluntarium, quod non ex necessitate, sed pro suo arbitrio illud repræsentat. Et hoc modo fortasse respondebunt theologi, qui dicunt res videri in verbo DEI tanquam in speculo voluntario.

15. *Rejiciuntur primo.* — Sed hæc evasio non est solidior, quam præcedens. Primo quia forma in informando non est causa libera formaliter, et quasi elicitive (ut sic rem explicem), nec etiam est libera imperative, id est, pendens ab aliquo libere imperante in suo effectu formali præstando; ergo ex necessitate confert totum suum effectum formalem, supposita existentia, et inhærentia ipsius formæ. Ita enim semper loquimur, nam ita supponimus visionem factam in intellectu Angeli cooperantis, et attendentis ad videndum, et in eadem cooperatione, et attentione perseverantis. Sic ergo consequentia evidens est, quia inter effectum liberum, et necessarium per se non est medium, cum opponantur contradictorie. Nec effectus potest esse liber, nisi vel ex causa eliciente, vel ex imperante ; ergo si adæquatus formalis neutro ex his modis est liber, recte infertur, esse omnino necessarium, et naturalem. Jam ergo prima pars antecedentis de effectu libero elicitive per se videtur evidens : quia nullus effectus est liber elicitive, nisi respectu voluntatis elicientis; neque enim in rebus alia forma invenitur formaliter libera, nisi voluntas. Imo ipsa voluntas non est libera in informando, sed in efficiendo tantum suum proprium actum : nam quatenus animam formaliter afficit, ex necessitate naturali suum formalem effectum illi confert; unde nullus effectus invenitur elicitive liber (ut sic dicam) nisi per ordinem seu habitudinem ad voluntatem, ut ad proprium principium efficiens ipsum.

16. Altera etiam pars de libero effectu imperative, non minus efficaciter probari potest. Quia vel ille effectus est liber ex imperio voluntatis ipsius Angeli videntis, vel ex imperio voluntatis Dei: neutrum dici potest; ergo. Probatur minor quoad priorem partem, quia visio beatifica non est actus liber videnti, aut pendens ex libera motione voluntatis ejus, vel in suo fieri, vel in suo esse, vel in modo inhærendi, informandi, seu afficiendi intellectum ejus, quæ omnia sunt adeo nota, ut non indigeant probatione. Accedit quod nullus alius actus, vel forma pendet in suo effectu formali, ab imperio voluntatis: quamvis enim actus fidei, verbi gratia, ut fiat, vel non fiat, pendeat ex motione voluntatis, tamen si sit, quod habeat in intellectu talem, vel talem effectum, non pendet ex libertate voluntatis. Idemque est de cæteris actibus, et anima ipsa rationalis licet in suis actibus libera sit, quod informationem, non pendet ex imperio voluntatis, sed necessario informat, si fiat in corpore disposito, vel necessario amittit informationem, si dispositio necessaria tollatur. Atque hæc pars ex alterius partis probatione confirmabitur. Probatur ergo posterior pars de imperio voluntatis DEI, quia licet visio beata sit effectus liber DEO, ac pendens ex libero ejus imperio, si tamen DEUS semel velit libere concurrere, et elevare intellectum Angeli ad eliciendam visionem, jam non pendet ex libertate Dei, quod visio habeat in intellectu hunc, vel illum formalem effectum, quia Deus faciendo visionem cum intellectu, facit illam in intellectu, et ex intellectu: unde illam simul unit intellectus, ergo necessario simul facit informationem ejus, ac effectum formalem connaturalem illi, quia non potest talis forma alium conferre; ergo supposita efficientia formæ in subjecto, non manet libertas quoad ejus formalem effectum, quia jam est necessitas, quasi composita, qua res, quando est, necessario est.

17. *Rejiciuntur ulterius.* — Neque aliquid confert distinctio de effectu formali in ordine ad objectum primarium, vel secundarium, quia isti non sunt duo effectus formales, sed unus, et idem indivisibiliter; ergo si ille effectus est connaturalis, et necessarius respectu objecti primarii, eamdem necessitatem habere debet in ordine ad secundarium, et secundum quamcumque aliam rationem, quia non potest eadem res, vel modus indivisibilis esse necessarius, et liber in ordine ad eamdem voluntatem. Confirmatur ac declaratur, quia si ex sola libertate DEI pendet, quod talis visio Angeli, in se eadem manens, repræsentet hoc, vel illud objectum secundarium, necesse est, ut præter voluntatem, quam Deus habet dandi huic Angelo talem visionem sui, habeat (nostro modo intelligendi) speciale decretum liberum, quo velit, ut talis Angelus per talem visionem sui, videat talem effectum præsentem, vel futurum: sine quo decreto visio illa ostenderet DEUM, non vero talem effectum. Interrogo ergo, an ex vi talis decreti aliquid visioni vel unioni ejus ad intellectum addatur, vel an illud decretum habeat aliquem specialem effectum ad extra, vel prorsus nihil extra se Deus per illud operetur. Si primum dicatur, non persistitur in sententia, dicebatur enim, nullam in visione, vel in effectu ejus formali, seu, quod perinde est, in unione ejus ad intellectum, mutationem fieri. Si vero dicatur secundum, idem inconveniens sequitur, quia explicari non potest, quid fiat in vidente, si visio, vel inhæsio ejus ad intellectum non mutatur. Si vero dicatur tertium, nihil ibi erit quod libere fiat per ordinem ad voluntatem DEI, quia per decretum illud liberum nihil ad extra fit, et consequenter neque illa visio habebit majorem effectum formalem circa secundarium objectum, quam antea habebat. Confirmatur secundo, quia visio Dei non potest terminari ad objectum secundarium nisi mediante primario, quia, nisi hoc esset ratio videndi illud, non essent primarium et secundarium, sed concomitanter se haberent, et ad summum possent dici primarium et secundarium ordine dignitatis, et excellentiæ. Et tunc multo minus posset intelligi augmentum in formali effectu talis visionis, sine augmento intrinseco in propria entitate ipsius visionis.

18. *Suadetur secundo eadem prior pars assertionis ab incommodis.* — Potest tandem hæc prior pars de extensivo augmento ab incommodis suaderi, quia si posset augeri visio in repræsentatione extensiva, sine suæ entitatis augmento, aut intrinseca mutatione, sequeretur, illud augmentum rerum repræsentatarum posse durare in infinitum per totam æternitatem, videndo semper novos effectus in Verbo, simul cum eis conservando visionem omnium, quæ a principio visionis cogniti in eodem Verbo fuerant, non aucto lumine, aut actu videnti in se. Probatur sequela, quia si per actum quo videbantur tres effectus, sine ulla additione, vel mutatione intrinseca, postea videntur quatuor, eadem ratione per hunc postea videri potuerunt quinque, et sic in infinitum, quia est eadem proportio, et ratio. Ne-

mirum, quia non major virtus, vel attentio, vel actualis effectio requiritur ad videndum novum effectum : nam si hoc ita est in additione unius effectus supra præcedentes in aliquo numero designato, eamdem rationem habet in quolibet. Consequens autem videtur incredibile, tum quia alias posset primus Angelus suo lumine, et visione aliquando in Verbo omnia. quæ videt beatissima Virgo, licet longe inferius gloriæ lumen habeat, tum etiam quia alias, vel videndo plura in Verbo, et cæteris omnibus paribus, non videretur melius Deus, quod repugnat visioni effectum in causa, vel certe per eamdem visionem immutatam nunc minus, et postea magis, ac perfectius videtur DEUS, quod mens non capit, et præterea tunc videndo plura, in ipsa essentiali, ac formali beatitudine augmentum fieret, quod repugnat, ut in principio supposuimus. Atque hæc pars magis ex sequenti puncto confirmabitur.

19. *Jam confutatur secunda pars assertionis secundæ de variatione visionis quoad numerum cognitorum.* — Ut igitur alteram assertionis partem probem dico ulterius, non posse Angelum videre in Verbo novos effectus per eamdem Dei visionem in se omnino immutatam : et eadem ratione non posse Angelum non videre nunc, quod prius in Verbo videbat, sine mutatione in ipsa visione. Ac proinde varietatem illam, etiamsi absque augmento fingatur (quatenus tanta fit ex parte aliarum rerum diminutio, quanta ex altera parte fit accretio), sine in mutatione in vidente, et visione esse non posse. Ita docui in dicto capite 27, in fine, estque manifesta sententia D. Thomæ, 1 part., quæst. 12, art. 9 et 10, et 3, contra Gent., cap. 60, et quæst. 8, de Veritate, art. 12, specialiter de Angelis dicit, videre aliqua futura contingentia in Verbo, licet non videant omnia, et addit in solutione ad secundum, *respectu eorum, quæ vident in Verbo, indifferenter se habere ad cognoscenda præsentia, et futura.* Ratione probatur, quia imprimis ut hæc varietas fiat sine augmento, necesse est, ut ex rebus prius in Verbo visis, Angelus tot videre desinat, quot de novo videre incipit. Hæc autem proportio imprimis non potest semper, ac perpetuo servari. Nam fortasse prius visa adhuc sunt præsentia, et opus est simul hæc, et illa videre. Et deinde intelligi non potest, quod aliquid cognitum postea ignoretur, imo et oblivioni tradatur, et quod actus, vel habitus cognoscentis in nullo diminuatur.

20. *Evasio Ferrariensis ab exemplo.—Paludanus aliud exemplum adducit.*—Unde generalius argumentor, probando esse impossibile, fieri varietatem illam in objectis, nunc visis, et antea non visis, et nunc non visis, et antea visis, quin fiat mutatio aliqua in ipsa visione. Quia non potest per temporis successionem affirmatio, quæ prius erat falsa, postea vera fieri, et contradictoria negatio, quæ prius erat vera, transire in falsum sine aliqua reali mutatione in rebus facta, sed in illa rerum varietate fit hujusmodi transitus inter contradictoria : nam prius falsum erat dicere: Angelus videt in Verbo Paulum credentem, et negatio contradictoria erat vera, et facta conversione Pauli affirmatio est vera, et negatio falsa, juxtam illam sententiam ; ergo propter aliquam mutationem realem factam in vidente, ut videns est, quæ nulla esse potest, nisi in ipsa visione facta sit aliqua mutatio ; ergo non potest dari talis variatio, et successio, quin aliqua mutatio in visione ipsa intercedat. Respondebunt, necessariam quidem esse aliquam mutationem, non tamen in vidente, vel visione, sed in rebus visis, et Ferrariensis adducit exemplum de specie intelligibili Angeli, quæ nunc facit videre rem præsentem, et antea non poterat, sine mutatione sui propter mutationem objecti. Paludanus vero adhibet exemplum de facie visa in speculo prius sine macula, et postea cum illa denuo facta, per mutationem objecti sine mutatione visionis.

21. *Ad primum exemplum.*—Sed imprimis hæc exempla non sunt ad rem: nam species intelligibilis Angeli non est forma, per quam Angelus formaliter videt rem præsentem, quando illa est, sed est principium efficiens visionem, et ideo non fit Angelus ex non vidente videns talem rem sine interna mutatione sui, et visionis. Species autem potest facile concurrere active ad visionem, cum antea non concurreret, sine sui mutatione, quia principium efficiens non mutatur, cum facit, sed mutatur id, in quod agit, et ita illa species facit suo modo mutationem in intellectu Angeli. Quod si urgeatur, quia illa species, immutata manens nunc potest facere actum intuendi, quem antea facere non poterat. Respondetur, speciem illam a principio, ac semper habuisse intrinsecam vim faciendi ex parte sua, ex defectu autem alterius conditionis requisitæ dicebatur antea non posse : et ideo illa impotentia extrinseca est, et per extrinsecam mutationem alterius rei auferri potest. Sicut ignis sine passo non potest calefacere, illo autem præsente potest sine sui mutatione, quia illa impotentia solum erat per accidens in condi-

tione requisita, virtus autem intrinseca jam inerat. Secus autem est de visione, quæ formaliter, et per se facit videntem, et ideo non potest in ejus effectu formali esse varietas, seu transitus a negatione ad affirmationem, nisi in ipsamet visione aliqua mutatio fiat. Quia ad suum effectum formalem præstandum nulla alia conditione indiget præter ipsam inhæsionem, et informationem; unde etiam fit, ut supra probatum est, ut semper, ac necessario habeat effectum formalem adæquatum.

22. *Ad secundum exemplum.* — In alio vero exemplo falsum sumitur : nam quando is, qui prius videt faciem suam in speculo sine macula, postea videt maculam denuo factam, necessario mutatur aliquo modo : quia necesse est, ut species illius maculæ ad speculum diffundatur, et ab illo in oculum videntis per reflexionem imprimatur, et mediante illa videns suam maculam intueatur : impressio autem speciei, et visis ejus sine aliqua mutatione non fit. Neque Paludanus negat omnem mutationem, sed intensivam tantum, extensivam vero admittit. De qua quomodo in oculo corporali fiat, alterius considerationis est. Sic ergo nos concludimus in visione beata necessariam esse aliquam mutationem intrinsecam videnti, et consequenter in ipsa visione, et solum extrinsecam in re visa non sufficere. Quod ulterius probatur, quia mutatio, qua beatus fit ex non vidente hanc rem, videns illam, vel e contrario, non est mutatio in sola denominatione extrinseca sed in intrinseca : ergo necessario esse debet in aliqua forma inhærente ipsi videnti, et non nisi in visione, ut est per se clarum ; ergo necesse est visionem, visionem ipsam aliquo modo mutari. Primum antecedens probatur, quia videre hanc rem denominatio intrinseca est ab actu vitali inhærente potentiæ, ut est notum ex philosophia : in hac autem denominatione fit mutatio quando aliquis ex vidente fit non videns. Prima vero consequentia patet: tum quia nulla denominatio tollitur nisi per mutationem in forma denominante, ut inductione constare potest: tum etiam quia illud est quasi adæquatum signum extrinsecæ denominationis, scilicet, quod ponatur, et tollatur sine mutatione subjecti denominati, ut patet in denominatione visi, vel non visi, creantis, vel non creantis, etc.

23. *Effugium.—Evertitur.* — Dices, Angelum constitui quidem absolute videntem per denominationem intrinsecam, tamen cum additur, esse videntem hanc rem secundario visam, ibi includi absolutum cum respectu, et quoad absolutum esse denominationem intrinsecam: quoad respectum vero esse extrinsecam, et ideo quando ex non vidente hanc rem, fit videns illam, non mutari in absoluto, quod est visio : nec in denominatione intrinseca, sed solum in respectu, et consequenter in sola denominatione extrinseca. Sic enim relationes mutantur, et incipiunt, ac desinunt denominare per solam mutationem extrinseci termini. Sed hoc non satis animadversum est, et si attentius consideretur, sufficit ad intentionem nostram comprobandam: nam scire, aut videre hanc rem, non dicit absolutum cum respectu prædicamentali, et extrinseco, seu adventitio, sed dicit absolutum includens respectum transcendentalem, qui intrinsecus omnino est, et essentialis formæ absolutæ: sicut est respectus scientiæ ad scibile, et potentiæ ad objectum. Ergo non potest visio, quæ prius non erat visio talis rei, fieri visio illius per solum accidentalem, et prædicamentalem respectum resultantem ex positione objecti, seu termini, quia ille respectus, vel nihil reale est in vidente, vel non pertinet ad formam, quæ formaliter constituit videntem talem rem : sed potius illam supponit, ut fundamentum suum. Igitur sicut denominatio videntis absoluta est a forma intrinseca, ita etiam denominatio videntis hanc rem. Imo non est una magis a forma absoluta, quam alia, sed prior est absoluta cum transcendentali respectu ad objectum visibile confuse conceptum: posterior est cum simili respectu ad particulare objectum, vel in præsenti prior potest sumi cum respectu ad Deum absolute visum : posterior vero cum respectu ad effectum visum in Deo, vel quod perinde est, ad Deum, ut est causa talis effectus. Semper tamen respectus ille est transcendentalis, et intime imbibitus in forma absoluta : ideoque mutari non potest per solam denominationem, vel mutationem extrinsecam, sed necesse est, ut ipsa forma absoluta, de cujus intrinseca ratione est talis respectus, mutetur.

24. Et in hoc est magnum discrimen inter relationem prædicamentalem, et respectum transcendentalem. Nam prior relatio, vel præter fundamentum absolutum non addit, nisi denominationem extrinsecam a concomitantia termini, vel si addit aliquam formalitatem inhærentem fundamento (ut habet vulgaris opinio, vel loquendi modus) in illa formalitate fit mutatio quodammodo intrinseca, licet fiat per mutationem termini, quia talis formalitas ab illo pendebat. At vero respectus transcenden-

talis est ipsa differentia essentialis, vel individualis, et intrinseca formæ absolutæ, et ideo mutari non potest, non facta mutatione in forma absoluta, unde si contingat talem respectum pendere in fieri, et conservari ab objecto extrinseco, sive in ratione efficientis, sive in ratione termini : tunc sicut objecto ablato mutatur in actu respectus ad ipsum, ita mutatur ipse actus. Sic enim visio corporalis Petri, mutato Petro, mutatur, non solum in respectu, sed etiam in entitate absoluta : et delectatio de bono præsenti apprehenso, mutata apprehensione mutatur in suo absoluto.

25. *Proposita doctrina variis rationibus confirmatur.*—Et hinc confirmantur, et explicantur aliæ rationes, quibus hæc veritas confirmari solet, una est quia determinatio actus ad tale objectum est perfectio intrinseca ipsi actui. Quod alii dicunt, objectum esse perfectionem intrinsecam actus, sed minus proprie, quia objectum semper est intrinsecum, tamen ordo actus ad objectum intrinsecus est, et ille ordo est perfectio intrinseca actus : imo est absoluta in se, licet per modum transcendendentalis respectus explicetur ; ergo non potest actus amittere, vel acquirere ordinem ad aliquod objectum, nisi in sua entitate, et perfectione intrinseca mutetur. Neque obstabit distinctio de objecto primario, et secundario : tum quia ad utrumque habet actus transcendentalem respectum, qui mutari non potest, non mutato actu : tum maxime, quia visio beata non transit, ut sic dicam, ad objectum secundarium, nisi per primarium : et ideo non potest aliter se habere ad objectum secundarium, quin etiam aliter se habeat ad primarium. Et hinc oritur alia ratio, qua in dicto, cap. 26, usus sum. Quia Angelus non videt res in Deo, nisi ex vi visionis Dei : ergo non potest aliquid novi videre in Deo, nisi aliter Deum ipsum videndo ; ergo opus est, ut visio illa etiam circa primarium objectum mutetur, si circa secundarium variatur.

26. *Quorumdam responsio impugnatur.* — Tertia ratio est, quia intellectus videndo rem trahit illam ad se; ergo si novam rem videt in Verbo, novam rem ad se trahit, et consequenter aliquam mutationem in se facit. Respondent aliqui negando ultimam consequentiam, quia illa tractio non est realis, sed intelligibilis. Sed vel non est bona distinctio, vel non recte accommodatur, nec satisfacit. Quia tractio illa intelligibilis etiam est realis (sumendo *reale*, transcendentaliter, et in tota sua latitudine :) alias esset tractio ficta, et solum ens rationis : licet ergo sit tractio intelligibilis, quia est per apprehensionem, et repræsentationem quamdam, nihilominus est realis, et per formam realem fieri debet, et hoc satis est, ut fieri debeat per mutationem realem, id est, secundum aliquam formam realem intellectui repræsentantem. Sicut etiam apprehensio objecti in actu primo, prout fit per speciem intentionalem, quædam tractio est objecti ad potentiam, quæ intentionalis quidem, seu intelligibilis est, et nihilominus realis est, et per realem immutationem fit, quia sine forma reali fieri non potest. In illo ergo sensu non recte fit distinctio. Si autem tractio realis specialiter dicatur, tractio veluti materialis, per quam res prout in se est, trahitur, sic verum est, intellectum non trahere ad se realiter objectum visum. Sic autem non vitatur vis rationis, et male accommodatur distinctio ad negandam consequentiam, quia sine tractione illa materiali, ad tractionem repræsentativam (ut sic dicam) necessaria est realis imago, secundum quam debet fieri mutatio in forma repræsentante formaliter, id est, realiter informando intellectum, ut possit illi novam rem repræsentare, et ipse possit illo modo rem novam ad se trahere.

27. Quarto urgetur hoc amplius, quia ut intellectus aliquid actu videat, necesse est, ut ad illud actualiter attendat, ergo ut de novo aliquid in Verbo videat, necesse est ut novam attentionem ad rem realem adhibeat; ergo necesse est, ut aliquam mutationem in se, et consequenter in actu videndi faciat. Primum antecedens notum est ex philosophia, et prima consequentia ex terminis videtur æque nota. Quia quod est de intrinseca ratione visionis secundum se et absolute sumptæ, est cum proportione de ratione omnis particularis visionis. Item, quia attentio necessaria ad cognitionem est illa, quæ ad objectum cognitum terminatur; ergo quoties novum objectum cognoscitur, seu videtur, specialis attentio ad tale objectum necessaria est. Jam vero probatur secunda consequentia : quia attentio intellectus non est nisi peculiaris efficientia intellectus circa actum, per quem tendit in rem cognitam, ut ex philosophia suppono, et dicam in tertio tractatu de Anima. Quia nihil aliud excogitari potest et quia propter hanc causam non potest, quis cognoscere, nisi per actum quem facit. Necessarium ergo est, ut ad novam attentionem nova sit efficientia : per novam autem efficientiam aliquid novi fieri necesse est ; ergo aliqua mutatio fieri debet in subjecto, circa

quod illa efficientia versatur. At vero intellectus attendendo ad objectum non efficit nisi in se actum illum, quod tendit in objectum, seu (quod perinde est) efficit in se actum, quo sibi formaliter repræsentat objectum, seu illud ad se intelligibiliter trahit; ergo per illam efficientiam aliquam mutationem facit in se, et in actu videndi. Atque ad hanc rationem reducitur alia, quæ sub aliis terminis fieri solet, quasi argumentando a contrario, quia omnia principia visionis Angeli in Verbo, intellectus, lumen, et essentia divina immutata semper manent: utique non solum in entitatibus suis, seu in essendo (ut sic dicam) sed etiam in efficiendo; ergo per eamdem visionem semel factam, et immutatam nihil novi videri potest. Probatur consequentia, quia ad videndum aliquid de novo, requiritur nova attentio, et consequenter nova efficientia. Antecedens vero commutata ratione probatur, quia si principia visionis mutarentur in efficiendo, in ipsa visione mutationem facerent.

28. *Solutio aliquorum quam exemplo divinæ scientiæ stabiliunt.—Non tamen solutio satisfacit.* — Sed hic iterum respondent sufficere immutationem objectivam, quod est dicere, mutationem in objectis factam satis esse. Potestque hoc confirmari exemplo scientiæ visionis Dei: nam sine mutatione sui per mutationem objectorum videt rem esse futuram, vel præsentem. Ita ergo potest intelligi in visione beatifica creata. Sed responsio non satisfacit, quia licet objectum aliter, et aliter se habens aptum sit de se aliter, et aliter cognosci, id non satis est, ut cognoscatur, nisi potentia ad illud attendat, et ad mutationem, quæ in ipso fit: non potest autem potentia creata ita attendere nisi aliquid efficiendo; ergo si potentia nunc non videt objectum, quia non est, non attendit ad illud; ergo quando postea objectum est, necesse est, ut denuo ad illud attendat, ut ipsum cognoscere possit; ergo in ipso cognoscere, necessaria est mutatio præter mutationem objecti.

29. *Exemplum quoque in tribus dissimile.* —Neque est simile de divina scientia increata. Imprimis, quia illud est singulare mysterium divinæ scientiæ propter ejus infinitatem, et immutabilitatem, quod non est sine fundamento extendendum ad creatam scientiam. Sicut etiam voluntas Dei aliquid libere vult sine ulla reali additione in sua voluntate, quod voluntati creatæ, quantumvis supernaturaliter sive in via, sive in patria tribui non potest. Deinde quia Deus non scit, nec considerat, aliquid in se efficiendo, sicut considerat creatura: unde attentio ad objectum in divino intellectu non est per efficientiam, quia non est per modum potentiæ, quæ ab actu primo ad secundum transit: sed est attentio (ut sic dicam) formalis, et per essentiam, et ideo in se immutata permanens, objectum prout est, et omnem mutationem, vel mutationis umbram (ut sic dicam) in ipso futuram, tanquam sibi præsentem necessario intuetur. Secus vero est de intellectu creato quantumvis elevato, quia non attendit nisi efficiendo, et ab actu primo in secundum se reducendo: et ideo nihil potest de novo considerare, nisi aliquid novi in se faciendo. Denique divina scientia necessario in se continet rationes omnium rerum possibilium secundum omnes conditiones individuantes, et possibiles, et secundum omnem dependentiam, quam habere possunt ab omnibus causis, et ab ipsa etiam voluntate libera Dei, quam etiam ipsa divina scientia comprehendit: et ideo aliqualiter intelligimus, fieri posse, ut eo ipso, quod res aliter, vel aliter futura sit, totum id divina scientia sine mutatione sui repræsentat: visio creata Angeli, cum primum fit, ea tantum repræsentat, quæ per illam cognoscuntur, et fieri potest, ut rem quam non videt futuram, etiam ut possibilem in se non cognoscat, et præterea ignorat etiam, quid de illa Deus libere decreverit, quomodo ergo potest mens capere, et illa etiam visio postea eamdem rem factam actu repræsentet sine mutatione sui, et sine nova videntis attentione, et effectione.

30. *Sexta ratio.*—Ex quibus possumus novam rationem formare, quæ tam hanc, quam præcedentem optime declarat et confirmat. Quia quando Angelus nunc non videt in Verbo aliquem effectum priusquam fiat, et postea videt in Verbo illum effectum jam factum, vel illa cognitio talis effectus libere videtur in Verbo ex parte Dei: ita ut non resultet extensio visionis ad effectum omnino necessarium eo ipso, quod effectus fit, sed illo adhuc facto possit per eamdem visionem non videri, si Deus pro sua libertate nolit illud repræsentare: vel potius posito effectu statim quasi per naturalem resultantiam per talem visionem videtur. Si primum dicatur, intelligi non potest quomodo effectus jam factus et non visus, postea videatur sine mutatione in ipso vidente, ut videns est, atque adeo in ipsa visione. Quia jam ibi non intercedit nova mutatio ex parte objecti, quia supponitur existens et non visus: sola autem voluntas libera Dei, si non facit

mutationem in rebus, non sufficit, ut res non visa postea videatur: quia voluntas nihil efficiens solum comparatur ad rem volitam tanquam ad objectum, quod non immutat, et tunc maxime urget argumentum factum, quod ille transitus ab una contradictoria in aliam, requirit aliquam mutationem in qua fundetur: in Deo autem esse non potest; ergo debet esse in rebus aliis. Unde nihil juvat dicere, quod essentia divina potest libere repræsentare creaturas in seipsa, quia est speculum voluntarium. Potest enim libere repræsentare creaturas, quatenus potest dare talem vel talem visionem sui: tamen posita visione, non potest intelligi talis repræsentatio mere libera sine alio fundamento in visione, vel saltem in rebus ipsis. Præsertim quia creaturæ non videntur in essentia divina, tanquam in imagine objective repræsentante illas, sed tanquam in causa, ut alibi ostensum est.

31. *Evasioni occurritur.* — Si vero dicatur, rem illam eo ipso quod est, necessario videri in Verbo per talem visionem, quamvis prius non videretur, sequitur imprimis rem incipere videri per solam relationem prædicamentalem resultantem ex positione termini: quod impugnatum est, et est inintelligibile, quia relatio prædicamentalis, vel nihil rei de novo est, sed addit tantum denominationem extrinsecam, vel saltem non pertinet ad actionem vitalem per se, nec potest effectum ejus formalem complere. Quia nec specialem attentionem, nec vitalem efficientiam requirit. Deinde ad illam resultantiam esset necessarium, ut talis visio, prius, et de se esset repræsentativa talis rei secundum totam entitatem ejus, quia hæc repræsentatio est de essentia actualis cognitionis, et non additur illi visioni, quando res visa incipit esse, juxta contrariam sententiam, nam alias fieret mutatio in ipsa visione, quia vis illa repræsentativa aliquid est in ipsa visione. Si autem illa visio jam habebat illam vim repræsentativam, actu illam conferebat formaliter intellectui: quia non aliter eam confert, quam informando, et jam illum informabat. Ergo jam intellectus videbat illam rem priusquam fieret, et consequenter videbat illam secundum omnes conditiones existentiæ: sicut postea illam præsentem videt, quia totam repræsentationem actualem prius habebat. Unde fit, ut prius illam rem videret, ut futuram, vel potius, ut præsentem in æternitate. Nam, ut recte dixit divus Thomas, in illa quæst. 8, de Veritate, art. 12, ad 2: *Angeli quantum ad visionem, qua vident res in Verbo, indifferenter se habent ad cognoscenda præsentia et futura.* Quod optime confirmat exemplum de scientia divina, cujus æternitatem et immutabilitatem illa visio participat, et ideo, quæ naturaliter repræsentare potest, semper actu repræsentat, quamvis quia non est illi adæquata, nec comprehensiva, non sit repræsentativa omnium futurorum vel præsentium : sicut etiam ibi dixit D. Thomas.

32. *Concluditur hujus capitis institutum.— Quid objici in contrarium possit.—Accedit confirmatio.* — Cum ergo nec visio illa capax sit intrinsece mutationis, saltem secundum ordinariam potentiam, et legem : et varietas illa vel cum augmento, vel sine illo fieri non possit sine mutatione in visione, concludimus, Angelum per totam æternitatem solum videre in Verbo, quæ in principio suæ beatitudinis vidit, ac proinde nullum augmentum in sua essentiali beatitudine, sive formaliter, sive materialiter sumpta recipere posse. Neque contra hoc objicitur ratio alicujus momenti, præter illam, quia sequitur, ex nostra sententia, vel Angelos beatos non videre in Verbo omnia, quæ ad statum eorum pertinent, vel videre simul a principio beatitudinis omnia, quæ in toto futuro tempore, et usque ad diem Judicii ad eorum statum pertinebunt. Primum videtur esse contra doctrinam D. Thomæ, et communionem, quam nos etiam in locis supra citatis, et in tom. 1, de Religione, secuti sumus. Secundum autem nimium videtur : quia inde sequitur, Angelum custodem videre omnes eventus futuros in homine in custodiam sibi commisso : quia omnes illi pertinent ad statum suum : quod esse falsum ex Daniele 10, aperte colligitur. Item sequitur, videre Angelos a principio diem Judicii, quia vident orationes sibi fundendas in illo tempore, et quia ad suum statum pertinet scire omnia, quæ in Ecclesia per eorum ministeria eventura sunt, quamdiu illa duraverit. Unde consequetur, ut videant ultimum diem durationis Ecclesiæ militantis. Et confirmatur argumentando a contrario, quia ad statum beati non pertinent futura, sed tantum præsentia ; ergo necesse est, ut illa videat in Verbo, quando sunt præsentia, etiamsi antea non viderit, alias non videbit in Verbo, quæ ad suum statum pertinent. Antecedens est D. Thomæ, 1 par., quæst. 89, art. 8, et ratione patet, quia quæ futura sunt, non pertinent ad Angelorum administrationem, aut curam, sed solum ea, quæ sunt præsentia.

33. *Respondetur præcipuæ difficultati.*—Ad

principalem difficultatem respondetur : cum dicuntur Angeli beati videre in Verbo omnia, quæ ad suum statum pertinent, non esse hoc ad omnia extendendum, quæ per eorum ministeria in Ecclesia militante, et in omni tempore facienda sunt. Sed solum dicuntur ad statum eorum pertinere illa, quæ vel propter se, et propter magnam excellentiam suæ beatitudinis opus est eos in Verbo videre : vel quæ secundum divinæ providentiæ rationem opus est eos habere prævisa, ut facilius, et melius possint esse, quasi præparati, et dispositi, ut illa convenienter ministrare possint : et e contrario, ut Ecclesia militans, et homines in ea viventes fidentius possint cum sanctis Angelis, vel aliis beatis colloqui, et in eorum protectione confidere. Unde recte dixit Cajetanus 2, 2, q. 83, art. 4, ad 2, quod licet beati videant in Verbo orationes hominum a principio, non tamen opus esse, ut in Verbo videant, an implendæ sint, et a Deo exaudiendæ, vel quomodo, vel an res postulatæ orantibus expediant. Quod ex dicto loco Danielis optime probatur. Et explicatur ex sententia Augustini in Enchirid., cap. 62, dicentis, sanctos Angelos videre in Verbo numerum hominum prædestinatorum. Nam ex illa sequitur, Angelum custodem videre in Verbo, an clientulus ejus prædestinatus sit, necne : et tamen non est opus, ut de singulis mediis, quæ pro salute ejus adhibet, prævideat, an sint futura efficacia, necne, quia primum magis necessarium est ad officium, quod Angelus erga suum clientem exercere debet, quam secundum. Hinc ergo ad difficultatem respondemus, Angelos quidem videre in Verbo a principio, quæ ad suum statum pertinent : neque inde sequi incommoda, quæ inferuntur quia non omnia facienda per eos, nec omnes circumstantiæ futurorum effectuum ad eorum statum pertinent, præsertim quoad ea, quæ ex libera Dei voluntate pendent, cujus decreta omnia per Angelos ministranda necesse non est a sanctis Angelis esse in Deo prævisa.

34. *Ad confirmationem respondetur.* — Ad confirmationem negatur assumptum, scilicet, ea tantum, quæ præsentia sunt, ad statum beatorum pertinere. Primo, quia id non dicit D. Thomas, in citatis locis primæ partis, nam ibi non loquitur de his, quæ ad statum beatorum spectant, sed simpliciter de his, quæ ab animabus videntibus Deum cognoscuntur, sive ad statum beatificum earum pertineant, sive non. Deinde (ut Cajetanus ibi exponit) non loquitur de omnibus rebus cujuscumque ordinis jam præsentibus, seu actu existentibus : quia hoc modo necesse non est omnia præsentia ab omnibus cognosci animabus, imo nec ab Angelis sanctis, præsertim ea, quæ ad mysteria gratiæ, et internas cogitationis pertinent. Denique non loquitur de cognitione in Verbo, nec per novam revelationem, sed de scientia, quam ex vi sui status felicis credendum est habere de his, quæ apud viventes fiunt, et sic comparat animas sanctis Angelis, qui per connaturalem scientiam norunt omnia præsentia, licet futura, et cogitationes cordium non cognoscant. Unde ibi generaliter de omnibus sanctis animabus dicit D. Thomas, cognoscere omnia præsentia, cum tamen non omnia pertineant ad specialem statum uniuscujusque beati. Nam actionem hanc, quam ego modo exerceo, quilibet beatus videre poterit, si velit, per scientiam sibi inditam ; peculiari autem modo, et in Verbo fortasse videt illam B. P. Ignatius, quia ad illius curam, et statum specialius pertinet.

35. *Progreditur responsio prædictæ confirmationis Ægidii.* — Unde ulterius constat, falsam esse propositionem assumptam, quod tantum præsentia ad statum beatorum pertineant. Primo quia si sola præsentia est ratio cognoscendi illa, non alia revelatione, sed in Verbo ex vi visionis, ut quidam dicunt. Sic omnes beati videbunt omnia ista præsentia : et nulla erit differentia inter ea, quæ ad statum singulorum pertinent. Secundo, quia ad sanctos beatos, et præsertim Angelos, non solum pertinet videre præsentia ad sua ministeria convenienter præstanda, sed maxime futura, et præterita, ex quibus sæpe prudens administratio præsentium pendet : ergo pertinentia ad statum, præterita, præsentia, et futura comprehendunt : quamvis e contrario non omnia futura ad statum pertineant, ut dixi. Tertio, infra ostendemus sanctos Angelo illuminari a superioribus de multis non solum futuris, sed etiam futuris pertinentibus ad eorum munera : signum ergo est non omnia etiam præsentia videri ab Angelis successive in Verbo : nam quæ videntur in Verbo a quocumque Angelo, non per illuminationem superioris, sed per immediatam Dei revelationem cognoscuntur.

CAPUT VII.

UTRUM ANGELI IN HIS DONIS, QUÆ AD VOLUNTATEM PERTINENT, ET IN ALIIS DOTIBUS GLORIÆ A PRINCIPIO BEATITUDINIS PERFECTI FUERINT.

1. *Duo puncta in hoc capite enucleanda.* — *Prima hæresis asserens, Angelos bonos aliquando peccare.* — Duo præcipue proponimus in hoc capite explicanda, quæ licet ex dictis facile possint intelligi, partim propter hæreticos, partim ad explicandam quamdam scholasticorum locutionem, visa sunt pro hujus libri complemento necessaria. Primum punctum est de perfectione voluntatis beatorum Angelorum, circa quam fuit antiquus error Origenis dicentis, Angelos sanctos aliquando peccare negligenter exequendo quæ eorum curæ commissa sunt. Ita habet homil. 13 et 35, in Luc. et 20, art. 24, in Num. Quem errorem novi hæretici excitarunt, ut Fevardentius refert in sua Theomachia Calvinistica, l. 9, c. 19, ubi refert Calvinum, l. 3, Instit., c. 14, § 16, dicentem, Angelos non posse satisfacere justitiæ Dei : quia ut idem Calvinus, serm. 16, in Job, scripsit : *Si Deus summo jure cum Angelis agat, inveniet, quod in eis desideret, non stabit in eis constans, et perpetua firmitas.* Et infra, *Deus non invenit in Angelis solidam veritatem, sed stultitiam, vanitatem, et inconstantiam.* Et inferius declarat se loqui de Angelis, qui perstiterunt in obedientia Dei, et faciem ejus intuentur Et alibi scripsit posse libidine depravari, et venia indigere. In quam sententiam Œcolampadium, et alios Calvini sectatores conspirasse affirmat idem auctor. Quod autem fuerit eorum fundamentum, non aliud adducit præter testimonia Scripturæ, quæ dicunt reperisse Deum in Angelis suis pravitatem, quod frivolum est, cum de malis Angelis intelligantur, ut infra videbimus. Videntur ergo isti in eum errorem declinasse, ut viventium hominum fragilitatem exaggerarent : nosque semper peccare, quasi a fortiori suaderent. Unde cum alias doceant nullum esse veniale peccatum, consequenter de lethalibus peccatis loquuntur, quando dicunt, Angelos deficere. Verumtamen idem auctor statim eosdem hæreticos ipsorum et verbis inconstantiæ redarguit, et convincit, aliis locis quasi veritate coactos contrarium docuisse. Quod genus argumentationis ad hominem, ut aiunt, est efficax, et ad malitiam, vel ignorantiam istorum hominum redarguendam potentissimum : nobis tamen ad veritatem ostendendam non inservit, cum isti hæretici in nulla re fide digni sint, neque auctoritatem habeant.

2. *Contraria sententia est de fide.* — *Probatur primo auctoritate Patrum.* — Dicimus ergo, sanctos Angelos a principio suæ beatitudinis fuisse in gratia confirmatos, et ita in charitate perfectos, ut amplius peccare nullo modo possint. Hæc assertio dogma fidei est, omnibus fidelibus notissimum. Tradunt illud sancti Patres cum dicunt, Angelos bonos cum prius peccare possent, non peccando in via, meruisse ut amplius peccare non possent. Quorum sententias in præcedenti libro satis retuli : et ideo nunc verba omitto, et videri possunt Damascenus, l. 2, c. 3, Augustinus, Enchirid., c. 57. Fulgentius, de Fide ad Petrum, cap. 23, Gregorius, lib. 34, Moral., c. 4, alias 7, et Isidorus, lib. 1, Sentent., cap. 10, Nazianzenus vero, Orat. 38 et 42, non audet illos vocare simpliciter *immobiles* ad malum, sed *ægre mobiles;* verumtamen ibi loquitur de Angelis prout a Deo in principio creati sunt, ut ex probatione, quam adjungit, manifestum est. Inde enim probat, Angelos non esse simpliciter immobiles, quia aliqui ceciderunt. Unde Elias circa orationem tertiam ejusdem Nazianzeni quæ est prima contra Julian. in § *Ad hæc,* tacite interpretans Nazianzenum ait : *Angeli ad malum ægre mobiles sunt, non prorsus immobiles : nunc autem non per naturam, sed per gratiam, mentisque in eo, qui solus bonus est, defixione, immobiles.* Idemque habet Nicetas, in orat. 44, § *Posteaquam,* ubi Nazianzenus de beatis Angelis dicit : *Vel ad malum ægre, vel nullo prorsus modo moveri queant,* ipse vero exponit, *Prius ægre, nunc nullo modo, non natura, sed gratia.* Unde idem Nazianzenus, *in carmine de laudibus Virginis* satis se explicuit, dicens de sanctis Angelis.

— *Sedemque Dei, soliumque beatum*
Cingentes, etc., *prompte sublimia, ima capessunt.*

et infra :

Inter se miro jungit concordia nexu,
Unaque mens, similique Dei rapiuntur amore.
Nec quacumque mali parit irritamina tellus.

et inferius :

— *Puri Regis, purique ministri.*

3. *Probatur secundo ex Scriptura.* — Præcipue hæc veritas habetur ex verbis Christi, quibus, vel ipsi hæretici aliquando coacti sunt

ad eam confitendam, ut Fevardentius refert. Christus enim nos docuit Deum orare hoc modo, *Fiat voluntas tua, sicut in cœlo, et in terra*, Matthæi 6. Per quæ verba a Patre petimus, ut ita voluntatem ejus nos in terra impleamus, sicut Angeli in cœlo illam faciunt. Nec enim dicere potuit Christus Dominus verba illa, nisi propter Angelos, quia cum illa dixit, non erant in cœlo aliæ creaturæ præter Angelos. Et quamvis essent, non minus perfecte Dei voluntas ab Angelis, quam ab animabus beatis adimpletur. Supponit ergo Christus Dominus in cœlo fidelissime, ac perfectissime impleri ab Angelis divinam voluntatem. Nam si illi peccarent, et voluntatem divinam transgrederentur, non doceret nos precari, ut in implenda Dei voluntate illos imitaremur. Præterea de Angelis prædicat David Psal. 102: *Benedicite Domino omnes Angeli ejus, potentes virtute, facientes verbum illius, ad audiendam vocem sermonum ejus*, id est, audiendo verbum, seu jussum illius, statim illud exequendo obtemperantes ; unde quasi per antonomasiam subdit, *Ministri ejus, qui facitis voluntatem ejus*. Deinde in universum de habitatione illa cœlesti, dixit idem Propheta Psalm. 83. *Beati, qui habitant in domo tua, Domine, in sæcula sæculorum laudabunt te*. Et Psal. 14, interrogat, *Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo, aut quis requiescet in monte sancto tuo?* et respondet: *Qui ingreditur sine macula, et operatur justitiam*. Si ergo ad ingrediendum montem illum sanctum requiritur munditia ab omni macula, juxta illud Apocal. 31. *Non intrabit in illam aliquid coinquinatum*, etc., multo magis ad requiescendum ibi, necessarium est semper carere omni macula, et operari justitiam. At vero Angeli semper ibi permanent, dicente Christo, *semper vident faciem Patris;* ergo non est in eis macula, neque ruga.

4. *Angeli retenta beatitudine nequeunt peccare.* — Atque hæc non solum convincunt Angelos non peccare, sed etiam non posse peccare, retenta beatitudine, quam semel receperunt : ait enim David ad Deum Psal. 5 : *Neque habitabit juxta te malignus, nec permanebunt injusti ante oculos tuos*. Cum ergo Angeli semel beati, non possint non esse beati, quia beatitudo illa perpetua est, ut nunc supponimus ex doctrina generali de visione Dei, et de Beatitudine : manifestum est, Angelos sanctos videntes Deum non posse peccare, quia peccatum et beatitudinem simul esse repugnat, quia placet Deo beatus, ab eoque diligitur, peccator autem odio habetur a Deo, ut dicit Sap. 14 et Ecclesiast. 22. Hinc ergo necessarium est, ut sancti Angeli cum visione Dei tantam receperint voluntatis rectitudinem, ut a Dei voluntate discrepare nunquam possint. Nam si peccare possent, et beatitudinem amittere possent. Sicut universaliter theologi docent cum divo Thoma 1, 2, quæst. 3, art. 4, ad beatitudinem necessariam esse rectitudinem voluntatis : quia sine hac rectitudine impossibile est, beatitudinem esse perpetuam, sicut ad consummatam beatitudinem necessarium est. Unde vero habeant Angeli sancti hujusmodi rectitudinem voluntatis prorsus immutabilem, dicendum est inde habere, unde beati homines illam participant : nimirum, ex clara Dei visione, et Spiritus sancti gratia, ut dicti Patres docent. An vero hæc rectitudo necessitate naturali sequatur ex visione, vel ex alia speciali Dei providentia, in tractatu de Beatitudine inquirendum est.

5. *Sancti Angeli omnem perfectionem voluntatis ad complementum perfectæ felicitatis habuerunt.*—Atque hinc infertur ulterius, habere sanctos Angelos omnem perfectionem voluntatis, quæ ad complementum perfectæ felicitatis necessaria est. Probatur, quia imprimis habent perfectum, ac necessarium Dei amorem charitatis. Nam hic ex clara Dei visione sequitur, et ad immobilem voluntatis rectitudinem necessarius est, ut in tractatu de Beatitudine, ostendemus. Deinde habent perfectam Dei fruitionem, seu gaudium, ac voluptatem. Hæc enim ex visione, et amore necessario sequitur. Rursus habent maximam animi tranquillitatem, quæ ex securitate perpetuo fruendi eadem beatitudine nascitur. Nam hæc securitas, et pax ad complementum beatitudinis necessaria est, et sequitur etiam ex perfecta visione Dei cum rectitudine voluntatis. Nam visio ex parte sua, et (ut ita dicam) physice incorruptibilis est, et per rectitudinem voluntatis est etiam inamissibilis per peccatum : et quamvis Deus de potentia sua absoluta posset illam auferre, ex suppositione tamen promissionis suæ, qua vitam æternam non minus Angelis bene de se merentibus, quam hominibus promisit, non potest. Hæc autem omnia latere non possunt Angelos videntes, et ideo ex quo beati fuerunt, plenam suæ beatitudinis perpetuæ securitatem habuerunt. De quo videri potest Augustinus, lib. 11, de Civit., cap. 11, 13 et 23, et lib. 11, Genes. ad litt., cap. 8, et sequitur Prosper de vita Contemplat., lib. 1, cap. 3. Denique concluditur ex dictis habere

etiam Angelos sanctos a principio suæ beatitudinis, ipsius Dei comprehensionem. Nam hanc etiam esse ad beatitudinem necessariam, docet divus Thomas 1, 2, quæst. 3, artic. 3, et in ea, sicut in cæteris, est eadem ratio de Angelis, quæ est de hominibus. Quia etiam Angeli sancti, dum fuerunt viatores, Deum inquirebant, desiderabant, et sperabant: perveniendo autem ad terminum facti sunt comprehensores, possidentes, nimirum, ac tenentes, quod quærebant, et sperabant: sive comprehensio sit aliquid intellectus, sive ad voluntatem referatur, de qua re circa beatitudinem hominum dicendum est. Nam quoad hæc omnium eadem est ratio.

6. *Secundum punctum hujus capitis.—Resolvitur.—Nequaquam theologi Angelis beatis dotes denegant quoad rem ipsam.*—Solum superest objectio, quæ secundum punctum hujus capitis constituit, quia hinc sequitur esse datas Angelis gloriæ dotes, non minus quam hominibus: consequens est falsum; ergo. Sequela patet, quia dotes gloriæ sanctarum animarum solum sunt, visio, fruitio, et comprehensio (ut D. Thomas supra dixit), vel, ut alii volunt, visio, amor, et declaratio, vel securitas, vel quid simile: sed hæc omnia data sunt Angelis, ut diximus; ergo etiam dotes animæ illis datæ sunt. Quod si dotes dicantur perfectiones per modum habitus, ut sunt lumen gloriæ, charitas, et habitus, qui est principium fruendi Deo, ut alii volunt, etiam isti habitus dati sunt Angelis, receperunt ergo dotes suas. Hoc autem non admittunt theologi communiter. Hæc objectio pertinere quidem potest ad usum cujusdam locutionis: nam quod ad rem spectat, difficultatem non habet. Ponunt enim theologi animabus beatis quasdam proprietates, seu perfectiones, quas dotes appellant, ut videre licet in D. Thoma 1, 2, q. 4, art. 3, et in 3, dist. 49. Quærunt autem in beatis etiam Angelis dotes datæ fuerint, et communiter negant, ut videre licet in D. Thoma ibi, q. 4, art. 4, et aliis antiquis, et recentioribus tum ibi, tum in 1, 2. Verumtamen non negant, neque negare possunt Angelis illa specialia dona gloriæ, quæ in animabus sanctis dotes appellantur, ut ratio facta convincit. Quia sive aliqui habitus appellantur dotes, ut aliqui loquuntur, sive actus, ut plures volunt: nullus est habitus, vel actus, pertinens aliquo modo ad substantialem beatitudinem, sive ut principium ejus, sive essentia, vel ejus substantia, sive ut proprietas illius, qui in Angelis non inveniatur, ut facile constabit cuilibet mediocriter docto, discurrenti per singula: et ratio est, quia non est minor capacitas perfectionum omnis beatitudinis in Angelis, quam in hominibus, nec etiam est minus meritum in genere loquendo, neque est ulla alia ratio, ob quam homines in hoc sint Angelis præferendi. Et hoc est quod ad rem spectat; et ita fatentur, et specialiter explicant D. Thomas, dict. art. 4, Scotus, q. 4, art. 2, Richardus, art. 3, q. 8,t et alii doctores allegandi.

7. *Sub voce tamen dotis negant.—Ratio cur vocem illam negent.*—Igitur solum loquentes de applicatione dotis, quæ metaphorica est, negant sub illa denominatione, et metaphora tribui Angelis dotes, sicut tribuuntur hominibus. Et ratio est, quia dos dicit habitudinem ad matrimonium, seu desponsationem. Nam dos apud Juristas significat illa bona, quæ sponsæ conferuntur ad matrimonii onera sustentanda. Unde per relationem illam ad spirituale matrimonium, et ad sponsam, ut sponsa est, talia bona in ratione dotis constituuntur. Unde quia animæ justæ sunt Christi, et Dei sponsæ: ideo dicuntur dotari in gloria, ubi matrimonium illud spirituale consummatum est, et sponsa in domum sponsi transfertur. In Angelis vero non intercedit hoc genus matrimonii spiritualis, et ideo eorum dona metaphoram dotis non recipiunt. Verumtamen hoc ultimum quod subsumitur, nempe, Angelos sanctos non esse Dei sponsas, incertum est, nec satis probatum videtur. Quia vel est sermo de desponsatione cum Deo, vel cum Christo; neutro autem modo videtur id esse negandum; ergo.

8. *Impugnatur adducta ratio.*—Primo de desponsatione cum Deo probatur: quia inter animam, et Deum (seclusa consideratione incarnationis) intercedit spiritualis desponsatio, eo quod sicut vir, et uxor fiunt duo in carne una, ita anima, et Deus per unionem gratiæ fiunt, unus spiritus, juxta illud 1, Corint. 6. *Qui adhæret Deo, unus spiritus est cum eo.* Et ita communiter Patres ea, quæ de sponsa in Canticis dicuntur, non solum de Christo, et Ecclesia, sed etiam de quacumque anima sancta et Deo secundum divinitatem intelligunt. At vero Angeli sancti non minus adhærent Deo quam animæ sanctæ per visionem, et amorem: ergo non minus fiunt unus spiritus sunt. Probatur consequentia, quia nulla est ratio excludendi magis hanc desponsationis metaphoram ab Angelis, quam ab hominibus respectu Dei. Ratio enim quam D. Thomas adducit, quia Angeli non sunt ejusdem naturæ

cum Christo, non potest ad Deum, seu ad Christum, ut Deum applicari. Quia minus sunt ejusdem naturæ animæ, et Deus, quam Deus, et Angeli. Ergo ad illam allegoriam non requiritur unitas specifica: imo neque generica, nec univoca, sed satis est unitas in gradu, sufficiens, ad illam unionem, per quam creatura possit cum Deo unus spiritus fieri : hæc autem unitas, seu convenientia cum Deo magis in Angelis, quam hominibus invenitur.

9. *Aliquorum solutio. —Refellitur. — Aliorum responsio etiam excluditur.* — Alii reddunt rationem ex Richardo supra, quia de ratione sponsæ est, ut prius fuerit non sponsa : Angeli vero sancti semper fuerunt in gratia, et ita nunquam fuerunt non sponsæ. Sed hæc ratio debilior est, falsum enim sumit, quia illa conditio gratis, et sine fundamento petitur ad rationem sponsæ. Nam Eva vera fuit sponsa Adami, et tamen nunquam fuit non sponsa, ut multi volunt, et si nunquam peccaret, et transferretur in gloriam, vere esset sponsa Dei : semperque illi desponsata fuisset. Et beatissima Virgo nunquam non fuit sponsa Dei, et semper est sponsarum regina : sufficit ergo antecessio personæ ad unionem gratiæ cum Deo, quæ etiam in Angelis reperta est. Aliam rationem ab aliis indicatam invenio, quia Angeli virorum similitudinem habent, dotes autem dantur sponsis fœminis, non viris. Sed cur quæso dicuntur Angeli virorum similitudinem habere ? Num quia masculini generis nomine significantur? At hoc frivolum est, alias homines non desponsarentur Deo : et animæ si nomine masculino spiritus significentur, non erunt sponsæ, vel certe vocentur Angeli nomine fœmini generis, *intelligentiæ*, et sic aptæ ad desponsationem invenientur.

10. *Impugnatur amplius.*—Est ergo impertinens nominis significatio, sed res attendenda est : sicque spiritus uniti Deo sponsæ dicuntur, seu illis comparantur, quia uniuntur illi, ut viro a quo regendi, et gubernandi sunt : et tanquam capiti uniuntur, quod in Angelis repetitur. Denique expresse loquitur Bernardus, serm. 21, in Cant., ubi tractans locum Apoc. 21 : *Vidi civitatem sanctam Jerusalem novam descendentem de cœlo*, inquit : *Ad quid? Credo ut sibi acquirat sponsam de hominibus : mira res, ad sponsam veniebat, et absque sponsa non veniebat, quærebat sponsam, et sponsa cum ipso erat. An duæ erant? Absit. Una est enim, ait, columba mea : sed sicut de diversis ovium gregibus unum facere voluit, ut sit unum ovile, et unus pastor : ita cum haberet sponsam inhærentem sibi a principio multitudinem Angelorum, placuit de hominibus convocare Ecclesiam et uniri illi: quæ in cœlo est, ut sit sponsa una, et sponsus unus.* Hæc autem ratio desponsationis cum Deo ad metaphoram dotis sufficere posse videtur.

11. *Ostenditur deinde inter Angelos et Christum ratio spiritualis desponsationis.*—Verumtamen etiam inter Angelos, et Christum potest sufficiens ratio spiritualis desponsationis inveniri. Quia homines non dicuntur desponsari Christo per similitudinem in natura, sed per fidem, charitatem, et bonos mores : at vero Angeli non minus Christo fuere uniti a principio per fidem, et semper per charitatem, ergo etiam illi spiritualiter desponsati sunt, saltem ab eo tempore, quo *Verbum caro factum est*, et cœpit esse Christus. Nam etiam sancti Patres ante adventum Christi, licet desponsati fuerint Deo, ut Deus est, de præsenti, ut sic dicam, non tamen fuerunt sic desponsati Christo, donec Christus fuit homo, quia desponsatio utriusque extremi existentiam requirit, ut esse possit. Probatur consequentia, quia in hac etiam parte nulla ratio differentiæ ad id negandum sufficiens assignari potest. Communior enim ratio est, quia Christus, ut homo, est ejusdem naturæ cum hominibus, et non cum Angelis. Sed licet hæc ratio ostendat esse in hominibus majorem quamdam proportionem, quam in Angelis, non probat non esse in Angelis sufficientem. Quia inter homines, et Deum ipsum secundum divinitatem est sufficiens proportio ad spiritualem desponsationem, quæ subsistere posset in statu innocentiæ, etiamsi Christus non esset incarnandus, ergo post incarnationem etiam est sufficiens proportio inter Christum, et Angelos ad spiritualem desponsationem. Probatur consequentia, quia major convenientia in natura est inter Christum ut hominem, et Angelos, quam sit inter hominem, et Deum, quia inter Christum et Angelos est univoca convenientia in gradu intellectuali, inter homines autem, et Deum est tantum analoga. Et hæc ratio etiam probat, quod sicut Angeli ad Deum ut Deus est proportio sufficiens ad dictam spiritualem conjunctionem, ita major sit Angeli ad Deum, ut homo est, quia minus distat Angelus a Deo ut homo est, quam ut Deus est. Nam convenientia inter Christum, et Angelos, non secundum corpus, sed secundum animam consideratur, ut in simili dixit D. Thomas, 3 p., quæst. 8, art. 1, major autem convenientia est inter Angelum, et Christi animam, quam

inter Angelum et Deum, ut per se notum est.

12. *Aliquorum evasio. — Evertitur. — Objectio.* — Responderi potest, quod Angelus comparatur ad Deum, ut deficiens, et imperfectus, ad Christum vero, ut excedens, et superior in naturæ perfectione : sponsa autem comparari debet ad sponsum, ut inferior, et deficiens, et subjecta, juxta Paulum Eph. 5, dicentem : *Sicut Ecclesia subjecta est Christo, ita et mulieres viris suis.* Sed contra hoc est, quia hæc desponsatio non fit per naturam, sed per gratiam : Christus autem ut homo, licet in conditione naturæ minoratus fuerit ab Angelis, tamen in perfectione gratiæ est longe excellentior illis. Imo est caput illorum, habens in eos perfectum influxum gratiæ, et gloriæ, ut alibi ostendimus, ergo ex hac parte habet sufficientissimam proportionem, ut sicut Angeli uniuntur illi ut capiti, etiam ut sponso conjungatur. Nam, ut idem Paulus eodem loco ait : *Vir caput est mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiæ.* Et tamen idem Paulus in eadem ep., cap. 1, dicit Christum esse constitutum : *Caput super omnem Ecclesiam,* id est, angelicam, et humanam, seu Ecclesiam ex Angelis, et hominibus constantem, ut ubi exponit D. Hieronymus, et concordat D. Thomas, 3 p., quæst. 8, art. 4, ex illo ad Coloss. 2 : *Qui est caput omnis Principatus, et Potestatis.* Dices, esto Christus meruerit Angelis, non tamen eos proprie redemit, nec sanguinem pro eis fudit : non desponsavit autem sibi Ecclesiam, nisi quam redimit sanguine suo, juxta illud ad Eph, 5 : *Viri diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam, et semetipsum tradidit pro ea.*

13. *Solvitur.* — Atqui non desunt, qui dicant, Christum etiam redemisse Angelos, et pro eis mortuum esse. Sed id non probamus, nec in præsenti necessarium est. Tum quia Paulus non dicit solam eam partem Ecclesiæ esse Christi sponsam, quæ ab eo est redempta, vel pro qua sanguinem fudit : sed dixit ita Christum dilexisse Ecclesiam, ut pro illa redimenda sanguinem fuderit, quod est verum, etiamsi Ecclesiæ ut compositæ ex Angelis, et hominibus sanguis Christi proprie non fuerit necessarius omni ex parte, seu per se primo (ut philosophorum terminis utamur) sed ratione ejus partis, in qua indigebat redemptione. Tum etiam, quia licet Christus non fuderit sanguinem pro Angelis redimendis, nihilominus effundendo sanguinem pro hominibus per eamdem effusionem concomitanter meruit Angelis, et sanctificavit illos, in quo dilectionem sponsi satis erga illos ostendit. Accedit, quod, ut ait Bernardus, serm. 76, in Cant. : *Civitas, oves, et sponsa unum sunt : civitas propter collectionem, sponsa propter dilectionem, oves propter mansuetudinem :* sed Ecclesia, ut constans ex Angelis, et hominibus, est una illa civitas, de qua dicitur Apoc. 21 : *Vidi civitatem sanctum Jerusalem novam,* ut supra ex eodem Bernardo retuli. Et tota illa etiam est *unum ovile Christi* : ut idem Bernardus dicit : nam etiam Angeli sunt Christi oves, ut supponunt sancti, qui parabolam de centum ovibus, Matt. 18 et Luc. 15, exponunt de Angelis et hominibus, ut Gregorius, homil. 34, in Evangel., Cyrillus Hierosolomytanus, catech. 15, Hilarius, Theophylactus et alii antiquiores ; ergo tota illa Ecclesia est etiam sponsa Christi. In hac ergo metaphorica appellatione, etiam Angelis tribuenda, nihil absurdi reperio, et locupletari potest ex his, quæ de illa tradit Bernardus, homil. de Virginibus, ad cap. Matt. 15, in principio, et serm. 7, in Cant., initio.

14. *Fatendum tamen dotes non tam proprie Angelis, quam hominibus convenire.*—Nihilominus tamen propter peculiarem conjunctionem Dei cum hominibus per Incarnationem placet sententia D. Thomæ in 4, supra, ubi sic concludit. *Ex ratione inducta non potest simpliciter haberi, quod in Angelis dotes non conveniant, sed solum quod non ita proprie sicut hominibus, ratione dissimilitudinis prædictæ.* Utique in natura, et Richardus etiam supra dixit : *Dotes maxime proprie esse in animabus beatis ; aliquo etiam modo, licet non ita proprio, in Angelis sanctis.* Et Paludanus eadem, dist. 49, quæst. 8, num. 11, licet prius neget dotes quoad nomen esse in Angelis, adjungit : *Sed large, sicut Christus dicitur caput Angelorum, sic dicitur sponsus Ecclesiæ triumphantis.* Et idem habet latius Abulensis, Matth. 17, quæst. 107, et de quæstione nominis, ac metaphoræ hæc sufficiunt.

15. *Corporales dotes in Angelis reperiri nequeunt, nisi aliqualiter in corporibus assumptis.* — Solum superest advertendum, hæc dicta esse de dotibus spiritualibus beatorum, nam corporales dotes, quæ sunt perfectiones corporis gloriosi, scilicet, subtilitas, agilitas, impassibilitas, et claritas in Angelis inveniri non possunt, cum corporei non sint. Nihilominus tamen probabile est in corporibus assumptis posse per virtutem gloriæ assumere etiam illarum dotium participationem. Nos supra diximus probabile esse posse ipsos in corporibus

assumptis se præbere videndos, quibus volunt, et se aliis occultare, non solum per interjectum impedimentum, sed per virtutem gloriæ, suspendendo impressionem sensibilium specierum. Sic ergo probabile est posse assumere corpus cum dote subtilitatis introeundi in domum, januis clausis, vel agilitatis, velocius movendo corpus, quam per solam naturam posset, vel transferendo illud ab extremo loco ad extremum sine transitu per medium, et sic de cæteris. Quæ possent disputari latius, quod nunc non vacat, et ut aliis occasionem præbeamus, hæc sufficiunt.

CAPUT VIII.

AN SANCTI ANGELI SALTEM IN ACCIDENTALI BEATITUDINE SUIS MERITIS CRESCANT.

1. *Probatur ex Scriptura dari gloriam accidentalem.* —Supponenda imprimis est communis theologorum distinctio de duplici perfectione beatitudinis, quam essentiale, vel accidentale præmium, seu gloriam vocant. Tradunt communiter theologi in distinct. 11, et in 4, dist. 49, et D. Thomas, dict. quæst. 62, art. 9, ad 3. Et omisso priori membro de essentiali gloria, quæ nomine *vitæ æternæ,* in Scriptura significatur, quia de illo jam satis dictum est; accidentalis gloria frequenter in sacra Scriptura indicatur, ut Psalm. 149, cum dicitur : *Exultabunt Sancti in gloria, lætabuntur in cubilibus suis,* et Luc. 15, ibi : *Gaudium erit in cælo super uno peccatore pœnitentiam agente.* Huc etiam pertinet judiciaria potestas, et sessio, quam pauperibus Christus promittit. Imo, et illud, *centuplum,* quod præter, *vitam æternam,* idem Dominus Matth. 19, promittit, si non tantum in præsenti vita, sed in futura implendum accipiatur. Præsertim vero in Apocalypsi hæc accidentalis gloria multis modis indicatur, per vestimenta alba, per coronas aureas, per canticum novum virginum sequentium Christum, et per stolas martyrum : et alia similia, quæ in illo libro inveniuntur. Et ad hanc gloriam accidentalem pertinent aureolæ virginum, martyrum, et doctorum: et similia, quæ suo modo, et cum proportione Angelis communia sunt. Nam licet eis propriæ aureolæ non conveniant, quia non sunt capaces virginitatis propriæ, aut martyrii, tamen habent alia objecta proportionata; de quibus possint accidentaliter gaudere, ut dicemus, et notat Richardus in 4, dist. 49, art. 4, quæst. 5 et 6, et Soto ibi quæst. ultim., articulo ultimo, concl. 8.

2. *Triplex significatio accidentalis gloriæ.* — Ut autem sine æquivocatione intelligatur, de qua gloria accidentali in præsenti loquamur, scire convenit, accidentalem gloriam, in tribus significationibus accipi posse. Primo ut accidentalis perfectio beatitudinis dicatur, quidquid est extra rigorosam essentiam beatitudinis essentialis, id est, omnis operatio, vel perfectio distincta ab illa operatione, in qua formalis beatitudo essentialiter constituitur. Et sic supponendo quod sola visio Dei sit tota essentia beatitudinis : amor, et gaudium de ipso Deo clare viso, vel de ipsa visione, et omnes dotes gloriæ, et rectitudo voluntatis, et omnia similia ad accidentalem beatitudinem pertinebunt. Verumtamen licet secundum quemdam philosophicum rigorem, ille modus loquendi sustineri possit; nihilominus theologi communiter non ita loquuntur, ut videre licet in 4, dist. 49, Richardo, art. 5, quæst. 1, et Soto ibi quæst. 3, art. 4, in principio, et in fine, et quæst. 5, art. 1. Et ad rem præsentem ille modus appellandi beatitudinem accidentalem non deservit : quia omnes illi actus æque immutabiles sunt, et augmentum non recipiunt, sicut neque ipsa visio. Et ideo ab opinionibus abstrahendo, illa tanquam substantialem beatitudinem constituentia ab ejus accidentibus distinguimus.

3. Secundo ergo modo accidentalis gloria, beatitudo, seu præmium dicitur, omnis illa perfectio, quæ additur completæ, ac substantiali beatitudini : hæc enim Deum ipsum habet pro immediato objecto, illa versatur circa objecta creata, ut sunt gaudia de bonis operibus factis, ad quæ pertinent aureolæ, et fructus, et similia. Inter hæc vero, quædam sunt veluti accidentia inseparabilia, quæ beatitudinis substantiam infallibiliter sequuntur, vel in universum, vel in unoquoque beato secundum modum suum. Et sub his accidentibus gloriæ numerari possunt memoria priorum bonorum operum, peccatorum remissio, cum gaudiis, quæ ex his consequuntur. Item honor, et gloria beatorum inter se, et apud Deum, quæ ab illo statu inseparabilia sunt. Item cognitio creaturarum in proprio genere, præsertim illa, quæ ratione beatifici status altiori modo confertur. Et ad hunc modum in hominibus gloria corporum resurgentium respectu beatitudinis animæ inter accidentales numeratur. De hoc ergo genere accidentalis beatitudinis etiam in præsenti non loquimur. Nam licet sit verum, et in Angelis reperiatur, tamen in illo non invenitur proprium augmen-

tum, de quo tractamus. Et ratio est, quia hæc accidentia, vel ex natura rei, vel ex ordinatione divina consequuntur inseparabiliter, vel infallibiliter dantur cum ipsa beatitudine essentiali: et ideo sicut in hac non est augmentum, ita neque in illis accidentibus. Et ideo talia accidentia dici possunt per se secundo, et quasi immutabiliter beatis convenire.

4. Sed objici potest, quia in his potest inveniri varietas cum additione aliqua; ergo et augmentum. Probatur, quia gloria Angelorum, et honor ex beatitudine hominum multum accidentaliter aucta est, et quotidie augetur. Et quando sunt in cœlo, majorem quamdam accidentalem beatitudinem habent, quam cum sunt in terra, et quando actu res considerant, beatiores sunt accidentaliter, quam cum ab illis actibus cessant. Respondeo, ad hoc amplius declarandum distingui posse perfectiones has accidentarias, quatenus ex parte beati, vel possidentur solum in actu primo, et intrinseca potestate, vel etiam in actu secundo, seu possessione. Primo modo dicimus esse accidentia inseparabilia, et non recipere augmentum, nec variationem: posteriori autem modo posse aliquo modo, vel augeri, vel saltem variari. Declaratur imprimis in scientia rerum infusa de rebus supernaturalibus in proprio genere. Illam enim (ut credimus) habent Angeli præter visionem beatam, nam illam etiam habent homines beati, ut nunc suppono, et quoad hoc eadem est ratio de Angelis. Si ergo talis scientia in actu primo consideretur, totam illam receperunt Angeli in primo instanti suæ beatitudinis, quia ratione illius datur, et nulla fuit necessitas successionis. Loquor enim de scientia propria, non de cognitione quasi experimentali rerum in particulari, et cum omnibus circumstantiis: nam de hoc genere cognitionis alia est ratio; ut dicemus. Propria vero scientia quoad lumen, vel species, simul infusa est. In usu vero illius scientiæ potest esse varietas actuum pro libertate Angeli beati, sicut est etiam in scientia naturali. Quia cum Angelus non possit omnia simul in proprio genere actu considerare, ad perfectionem et libertatem ejus pertinet, nunc unum, postea aliud contemplari. In hac autem varietate non dicitur proprie esse beatitudinis augmentum: tum quia per illam revera non augetur scientia, sed exercetur: tum etiam, quia illa mutatio semper fit in æquivalentem actum, et ita nunquam fit propria diminutio, vel auctio in accidentali beatitudine, etiam prout in actu secundo esse potest. Et quod de actibus seu perfectionibus intellectus dicimus, et voluntate eamdem rationem habent. Simileque est de actuali præsentia in loco cœlesti, nam accidentalis illa perfectio per se ac principaliter consistit in jure possidendi talem locum: actualis autem mutatio loci valde materialis est, et ideo non facit diminutionem, vel augmentum in accidentali gloria secundum veram rerum æstimationem. Quia per illam mutationem non impeditur Dei præsentia, vel societas Sanctorum, et ab Angelis non fit nisi propter majorem Dei gloriam, et bonum hominum, ideoque potius pertinet ad accidentalem gloriam Angelorum, quod possint ita mutari, juxta id quod de sanctis dicitur Sapientiæ 3. *Sicut scintillæ in arundineto discurrent.* Denique idem suo modo est de societate bonorum, hoc enim bonum crescere videtur in singulis sanctis, seu Angelis, quo plures quotidie gloriam illam consequuntur: sed illud augmentum est quasi necessario resultans ex præexistente gloria, facta in alio extremo mutatione.

5. *Tertia significatio et propria. — Prima assertio.* — Tertio igitur modo ad accidentalem beatitudinem pertinent quidam actus intellectus, et voluntatis, qui et circa objecta creata proxime versantur, et non consequuntur necessario essentialem beatitudinem, neque ab illa sunt inseparabilia, sed ex peculiari favore conceduntur, ut sunt revelationes extra verbum de rebus, et effectibus gratiæ, præsertim quando ex Dei libero decreto pendent, vel sunt de effectibus contingentibus futuris, vel internis mentis cogitationibus, quas ex vi scientiæ habitualis a principio creationis, vel beatitudinis Angelis infusæ per se cognoscere non possent, nisi denuo revelarentur. Ejusdem rationis sunt gaudia, et alii affectus circa res sic cognitas: ut est illud gaudium de peccatore pœnitentiam agente. De quo præcipue solent theologi loqui, sed eadem est ratio de simili gaudio aliorum bonorum operum, quale est illud apud Augustinum, in Soliloq., cap. 27: *Angeli congaudent gaudentibus de te. Quoties bona agimus gaudent Angeli,* etc. Gloria igitur in his actibus consistens peculiari ratione, et quasi per antonomasiam dicitur accidentalis, quia non solum est extra essentiam, sed etiam neque per se secunda (ut sic dicam) convenit, sed est veluti accidens quintum prædicabile, quod a proprio distinguitur, et quasi contingenter substantiali beatitudini accrescit.

6. *Accidentalis beatitudo in Angelis potest augeri.* — De hac ergo accidentali perfectione beatitudinis communiter theologi docent posse

in sanctis Angelis augeri. Ita D. Thomas, in dicto, art. 9, et ibi cæteri. Et ad hanc accidentalem gloriam pertinet, quod idem D. Thomas, quæst. 57, art. 5, dixit, sanctis Angelis quædam mysteria gratiæ postea revelari, quæ in principio suæ beatitudinis non cognoverunt. Hoc etiam confirmant verba Domini Luc. 15. *Gaudium est in cœlo super uno peccatore pœnitentiam agente.* Imo ait Christus plus gaudere Angelos super uno peccatore pœnitentiam agente, quam super nonaginta novem justis, ad significandam humano modo novitatem gaudii, ut Jansenius, in Concor., cap. 94, notavit, ex Cypriano, libr. de Exhortat. ad Martyr. Sicut etiam dicit Christus, Matth. 18, hominem habentem centum oves, inventa una, quam perdiderat, plus de illa gaudere, quam de cæteris, qui novum, ac speciale gaudium de illa recepit. De hac etiam accidentali gloria recte intelligitur, quod Innocentius III, dicit, cap. *Cum Marthæ, de celebratione Missarum,* § *ultim.*, aliquos non reputare indignum, sanctorum gloriam usque ad judicium augmentari. Non enim loquitur de essentiali gloria, de hoc enim non plerique, ut Innocentius III, sed pauci docuerunt, imo vix unus vel alter dixit augeri, et non in beatis hominibus, de quibus Innocentius loquitur, sed in sanctis Angelis. De accidentali autem gloria sanctorum hominum, quod augeatur usque ad diem Judicii, licet credibilius sit, noluit Innocentius tanquam certum id asserere, quia non est revelatum, nec omni dubitatione caret, ut dicemus. Ratio denique assertionis est, quia hoc augmentum in beatis fieri, non est contra rationem status beatifici creati, et limitari, imo eo ipse, quod limitationem habet ad perfectionem ejus spectat, ut saltem accidentaliter possit augeri.

7. *Prima interrogatio, an hoc augmentum Angeli mereantur de novo. — Prima opinio affirmans. — Negativa opinio verior.* — Circa modum autem, et causam hujus augmenti interrogari potest ulterius, an fiat ex novo merito, quod sancti Angeli habent in statu beatitudinis, vel unde proveniat. Aliqui theologi dicunt, Angelos bene ministrando hominibus mereri hoc augmentum, Richardus, in 2, distinct. 10, art. 1, quæst. 1, in 4, dist. 49, art. 5, quæst. 6, et Bonaventura 2, dist. 11, art. 2, quæst. 2, et ibi Gabriel, art. 3, dub. 2, probant, quia quantum ad illud gaudium Angeli sancti non sunt in termino, qui priusquam detur, carent illo, et sic sunt in via : ad illud ergo possunt illud mereri; ergo per meritum illud acquirunt. Contrarium tamen verius est, quod docet D. Thomas, dicto art. 9, et sequuntur ibi communiter expositores, et Albertus, in 2, dist. 11, artic. ultim. Et ratio est, quia cum sint in termino simpliciter ultimo, jam non sunt in statu merendi. Ut enim aliquis sit in statu merendi, non satis est, quod careat re aliqua, ut Gabriel in sua ratione supponit, sed necesse est, ut sit in via ad merendum destinata ex divina ordinatione, quæ in Angelis, et regulariter in hominibus, est status fidei, et carentiæ visionis Dei, ut in lib. de Gratia, latius tractavimus.

8. Deinde explicatur, quia tribus modis intelligere possumus hoc augmentum accidentalis gloriæ in sanctis Angelis. Primo, ut proveniat solum ex nova præsentia objectorum, sine peculiari revelatione, vel illuminatione ex parte Dei, vel superiorum Angelorum, ut contingere potest in illo exemplo de peccatore pœnitentiam agente : nam si pœnitentia sit exterior, potest cognosci a sanctis Angelis per scientiam inditam, quam habent, et tunc sicut ex charitate diligunt homines, et ita de illorum salute gaudent. Ergo tunc nullum est necessarium meritum ad hujusmodi augmentum, quia Angelus per se et ex intrinseca virtute sua habet illos actus, et gaudium, quod illos comitatur. Secundo modo potest aliquid denuo revelari Angelis in ordine ad sua ministeria, ut quando Gabrieli revelata fuit Incarnatio, ut tali tempori, et modo exequenda, ut illam Virgini nuntiaret. Et tunc etiam necesse non est, ut ex parte Gabrielis aliquod peculiare meritum in patria præcesserit, quia illa revelatio non est illi facta, ut præmium alicujus operis, sed potius, ut principium, seu conditio necessaria ad exercendum ministerium, ad quod mittebatur. Tertio potest nova revelatio fieri Angelo, ut alicui alteri beato solum, quia est consentanea statui ejus, vel ut oret pro suis, vel sibi conjunctis, vel ut de eorum bonis specialiter gaudeat, ut quando revelantur fundatori religionis ejus felices successus, ut de illis gaudeat, et Deum laudet. Et tunc fieri quidem potest, ut illud sit accidentale præmium meritorum, non tamen in ipsa beatitudine factorum, sed eorum, quæ in via unusquisque habuit. Nam per illa meruit pervenire ad illum beatitudinis gradum, et statum, cui hujusmodi accidentales gloriæ perfectiones connaturales essent. Ergo neque ad variationem, vel (ut ita dicam) novitatem, vel augmentum hujus accidentalis gloriæ meritum est necessarium : neque illi statui consentaneum.

9. *Secunda interrogatio, cur hoc augmentum cessabit post diem Judicii.—Vera responsio.*— Hinc vero nascitur alia interrogatio, cur dicatur hoc augmentum duraturum usque ad diem Judicii, et non ultra. Quia etiam post diem Judicii erunt novæ cogitationes sanctæ, et nova gaudia in sanctis Angelis. Non enim sicut in visione, amore, et fruitione Dei nunc et in perpetuum immutabiles permanent: ita in eadem voluptate, et gaudio ex aliarum rerum, seu operum Dei cognitione post Judicii diem semper insistent, ergo etiam post illum diem idem augmentum accidentalis gloriæ in Angelis inveniri poterit. Respondeo vel negando illationem, vel utendo distinctione supra insinuata de variatione, et augmento. Ratio enim facta probat futuram esse in Angelis sanctis, vel aliis beatis aliquam variationem in gloria accidentali, etiam post diem Judicii, non tamen probat futurum esse augmentum, de quo divus Thomas, et alii theologi loquuntur, cum dictum terminum illis præfigunt. Declaratur: quia omnis variatio et omne augmentum gloriæ accidentalis incipit in sanctis ab intellectu, quia hæc gloria in actibus mentis consistit: et actus voluntatis originem trahunt ab actibus intellectus; ergo omnis nova accidentalis gloria incipit ab intellectu, id est, ab aliqua revelatione, vel consideratione jucunda, quæ novum gaudium parit. Quia ergo usque ad diem Judicii erunt novi effectus divinæ gratiæ, et Angeli sancti non cognoscunt illos omnes futuros, priusquàm fiant, ideo semper possunt de illis novas revelationes accipere, et nova gaudia ex illorum cognitione consequi. Et in utroque augetur eorum gloria accidentalis, quia ei additur aliquid simile gloriæ præexistenti. Post diem autem Judicii cessabunt novi effectus gratiæ, et ideo cessabunt novæ revelationes, et nova gaudia, et ita cessabit illud augmentum. Quia vero sancti Angeli non semper actu considerant omnia, quæ extra Verbum cognoscunt, et de quibus gaudere possunt: ideo etiam post judicium non semper erunt in actuali omnium consideratione, et ideo poterunt varietatem aliquam in hac gloria accidentali habere, non tamen proprium augmentum: quia neque in cognitione crescunt, sed jam habitam exercent: neque eorum gaudium crescet, quia semper erit de rebus, de quibus jam gavisi fuere, et quando circa rem aliquam de novo suscipitur, cessat circa aliam: et ita nunquam fit proprium augmentum. Unde Christus Dominus, etiam nunc non potest habere augmentum in gloria accidentali, quia omnia futura semper habet præsentia, et de omnibus idem recipit gaudium, et nihilominus secundum scientiam infusam potest varietatem in actuali consideratione distinctorum effectuum habere, quia per illam scientiam non omnia semper actu considerat. Idemque suo modo in Virgine sanctissima invenitur.

CAPUT IX.

UTRUM EX SANCTIS ANGELIS, QUIDAM ASSISTENTES, ET ALII MINISTRANTES SINT.

1. Absolvimus priorem hujus libri partem, in qua de beatitudine sanctorum Angelorum, eorumque veluti contemplativo statu tractare proposuimus. Nunc alteram aggredimur, in qua de ipsorum ministeriis, actibus, Hierarchiis, missionibus, apparitionibus, aliisque actionibus, quas vel circa nos, vel inter se propter nos exercent, dicendum a nobis est. Prius autem quam ad peculiares, et quasi specificas actiones descendamus, generaliter videndum est, an omnes Angeli in his externis actionibus, ac ministeriis occupentur, vel hoc sit aliquorum ordinum proprium: hoc autem, explicando propriam partitionem de Angelis assistentibus et ministrantibus, commode fiet.

2. *Dantur Angeli assistentes.* — *Dantur et ministrantes.* — Hæc autem divisio imprimis supponit Angelos sanctos Deo assistere: et a Deo etiam ad aliqua ministeria mitti, et utrumque est certissimum ex divina Scriptura. Nam imprimis de assistentibus Angelis loquitur Raphael, Tobiæ 12, dicens: *Ego sum Raphael unus ex septem, qui astamus ante Dominum.* Longe vero majorem numerum Angelorum assistentium Daniel vidit, dum ait, c. 7, *Millia millium administrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei.* Et de eisdem assistentibus Angelis videtur loqui Joannes, Apoc. 5, cum ait: *Vidi, et audivi vocem Angelorum multorum in circuitu throni, et animalium, et seniorum, et erat numerus eorum millia millium dicentium, etc.* De Angelis item ad homines missis frequentissima sunt Scripturæ testimonia, Genes. 24, dixit Abraham servo, *Deus qui locutus est mihi, etc., ipse mittet Angelum suum.* Et Exod. 23. *Ecce ego mittam Angelum meum, qui præcedat te*: et infra, *Præceditque te Angelus meus.* Num. 20. *Quomodo clamaverimus ad Dominum, et exaudierit nos, miseritque Angelum, qui eduxerit nos, etc.* Et in Evangelio, *Missus est Angelus Gabriel,* Luc. 1. et Matth. 26, dixit Christus

An putas, quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi plusquam duodecim legiones Angelorum. Et Actor. 12, dixit Petrus, *Nunc scio vere, quia misit Dominus Angelum suum*, etc. Hoc ergo posito videndum superest, quomodo illa membra distinguantur: id an iidem sint Angeli assistentes, qui et ministrantes, licet illas denominationes diversis rationibus suscipiant, vel si distinguuntur, unde illa distinctio sumatur, et an tanta sit, ut assistentes nunquam ministrent, neque e converso. In qua re duæ sunt theologorum opiniones.

3. *Prima opinio docens omnes esse assistentes et ministrantes.* — Prima docet, omnes Angelos ab infimo usque ad supremum ministrare, ac mitti. Et ita non posse in hoc assistentes a ministrantibus perpetuo distingui. Ita sentiunt Alensis, 2 part., quæst. 36, memb. 3, et Scotus, in 2, dist. 10, quæst. 1, et ibi Durandus, quæst. 1, et Argentina, art. 1, et Gabriel, art. 2, Malonius, disp. 2, ubi alios refert. Idem sensit Marsilius 2, quæst. 7, art. 3, in 2 part. ejus, Molina, 1 part., ad quæst. 112. Allegari potest pro hac sententia Athanasius, serm. 2, contra Arian., circa finem, dicens: *Angeli sursum deorsum commeantes ministros se præbent*, quod in serm. 3, ante medium magis declarat, dicens: *Ad ministerium autem non unus, sed ex omnibus plures ad manus præsto sunt, quod Dominus, si velit, amandet. Multi enim Archangeli, multi Throni, multæ Potestates et Dominationes, millies millia, et decies millia centena millia ministrorum adsistunt et apparent, qui se promptos offerunt, ut emittantur:* ubi omnes assistentes vult etiam esse ministrantes. Et verba Danielis in hunc sensum tacite interpretatur.

4. Præcipuum fundamentum hujus sententiæ sumitur ex verbis Pauli ad Hebr. 1: *Omnes sunt administratores spiritus in ministerium missi.* Omnes enim sine ulla exceptione comprehendit, ut omnes a Filii majestate secernat. Adduntur etiam exempla ex sacra Scriptura quibus ostenditur, ex omnibus ordinibus etiam supremis Angelos mitti. Nam Isai. 6, Seraphim supremi ordinis ad Isaiam missus dicitur, et Genes. 3, Cherubim cum igneo gladio ante Paradisum collocatur. Et Ezech. 10, alia ministeria sanctorum Cherubim leguntur. Præterea Michael sæpe missus legitur, qui unus ex primis principibus dicitur Daniel 10, et Luc 1, Gabriel dicitur missus ad Virginem, cum tamen, vel maximum omnium Angelorum, vel de supremo ordine fuisse, credibile videatur. Tum ex altitudine mysterii, ad quod annuntiandum mittebatur. Tum auctoritate Bernardi, serm. 1, in *Missus est.* Et Raphael ad Tobiam missus ex septem assistentibus se esse dixit, ut jam citavimus: illi autem septem assistentes dicuntur in conspectu Throni Dei esse Apoc. 1, utique tanquam præcipui inter assistentes.

5. *Secunda opinio contraria alios solum mitti, alios solum assistere.* — Secunda sententia docet Angelos assistentes et ministrantes presse sumptos, ita distingui, ut illi nunquam mittantur extra cœlestem curiam, hi vero ad ministeria exeant. Hæc fuit sententia D. Thomæ, 1 part., quæst. 112, art. 2 et 3, ubi vult assistentes nunquam ad actiones externas mitti, etiam per dispensationem Dei, et e contrario ministrantes, licet semper assistant videndo clare Deum, tamen extra Verbum nunquam edoceri immediate a Deo, sed per assistentes Angelos, quorum proprium est in ipsa claritate divinæ essentiæ divina mysteria revelanda conspicere. Et hoc sequuntur ibi Cajetanus et nonnulli alii moderni. Et Capreolus 2, d. 10, ubi idem tenet Albertus, art. 3, referens, se alibi hoc prolixius tractasse. Idem affirmat Bonaventura ibi, art. 1, quæst. 2, Richardus, art. 11, quæst. 2, Ægidius, late quæst. 1 et 2, per totas. Qui omnes auctores in hoc conveniunt, quod tres ordines primæ Hierarchiæ, Seraphim, Cherubim et Throni ita assistunt, ut nunquam mittantur, et e contrario quinque ordines inferiores: scilicet Principatus, qui est secundus ordo secundæ Hierarchiæ, et omnes inferiores, scilicet Potestates, Virtutes, Archangeli et Angeli sint proprie ministrantes. De quarto vero ordine omnium Angelorum, seu primo secundæ Hierarchiæ, scilicet, Dominationibus, est aliqua dissensio. Nam D. Thomas supra. art. 4, dicit etiam assistere et nunquam mitti, et sequuntur Ægidius et alii Thomistæ, Richardus vero insinuat Dominationes etiam mitti, alii vero doctores nihil explicant.

6. *Probatur.* — Sed omisso hoc puncto (de quo infra dicam) sententia hæc potissimum fundatur in auctoritate Dionysii, lib. de cœlest. Hierar., nam prius cap. 7 et sequentibus, regulam generalem constituit, quod Angeli assistentes foris ad ministrandum non exeunt, et postea cap. 13, ne admittat exceptionem de Seraphim misso ad purganda labia Isaiæ, varie locum illum interpretatur, ut postea videbimus. A quo non audet discedere Gregorius, hom. 34, in Evangel., licet rem omnino non definiat. Rationem vero addit D. Thomas, quia certum est, Deum secundum legem communem gubernare inferiora per superiora: quamvis

autem in gradu rerum naturalium sæpe hunc ordinem mutet propter superiorem gradum gratiæ, ut ad confirmandam fidem, vel quid simile, nihilominus inter Angelos non opus habet illam legem immutare, aut in ea dispensare, tum quia supra ordinem gratiæ non est alius ordo superior, propter quem talis dispensatio fiat : tum quia neque ad fidei confirmationem conducit, quod aliquis effectus in his inferioribus fiat per Angelum superiorem potius, quam per inferiorem, quia hoc non potest nobis innotescere, nec etiam propter ipsum effectum potest esse necessarium, quia Angeli ministrantes ex officio suo sunt, et numero sufficientissimi, et virtute potentissimi ad similes effectus faciendos ; ergo non est necessaria talis dispensatio. Confirmatque hoc D. Thomas exemplo Annuntiationis Dominicæ Incarnationis. Nam si ad aliquod negotium mittendus esset aliquis Angelus supremi ordinis, maxime ad illud : et tamen non est missus nisi Gabriel, qui ex secundo ordine tertiæ Hierarchiæ supremus Archangelus esse creditur; ergo nunquam fit talis dispensatio.

7. Ut meam sententiam proferam, suppono imprimis doctrinam traditam, in libro primo, de distinctione trium Hierarchiarum, et novem ordinum Angelorum: illa enim distinctio maxime in beatitudine inter sanctos Angelos observata est, ut ibi diximus, et ordine dignitatis ita collocantur, ut a perfectioribus incipiendo, numerentur Seraphim, Cherubim, Throni, Dominationes, Virtutes, Potestates, Principatus, Archangeli, Angeli.

8. *Auctoris sententia.—Suadetur ex D. Dionysio.—D. Gregorius concinit.*—Hoc ergo supposito, dico, Angelos quosdam ita esse assistentes, ut ex officio non ministrent, nec mittantur, alios vero, qui ex officio ministrant, et non assistunt : et inter hos aliquos esse, qui non mittuntur ex vi sui muneris, plures vero esse, qui ad ministrandum mittantur. De hac posteriori parte dicam postea in num. 25. In priori autem parte videntur convenire theologi utriusque opinionis, quia ad minimum hoc intendit D. Dionysius, lib. de cœlesti Hierarch., si attente legatur, præsertim a cap. 6, usque ad 13. Considerandum vero est, Dionysium in discursu illorum capitum præcipue declarare excellentiam Angelorum assistentium per hoc, quod immediate a DEO supernas illustrationes, et irradiationes recipiunt, et per eos ad inferiores derivantur. Quod vero ad externa ministeria nunquam mittantur, non ita expresse dicit, quanquam neque ipsis aperte has missiones, seu ministeria tribuat : sed absolute, et simpliciter per solam assistentiam ad Deum, eorum statum declaret, et in cap. 13, evidenter supponit eos ex vi sui status, et muneris ad externas actiones non mitti, quandoquidem ibi specialem difficultatem movet, quo modo Seraphin ad purganda labia Isaiæ missus fuerit, et omnino declarare conatur, non fuisse illud ministerium per aliquem Angelum supremi ordinis peractum. Consentit etiam Gregorius, homilia 34, in Evangilia : nam licet in fine de particularibus effectibus, vel Scripturæ locis dicat, se nolle affirmare, quod apertis testimoniis non probatur ; nihilominus generalem distinctionem assistentium, et ministrantium Angelorum, saltem ex vi muneris, et officii approbat, et dicit esse consentaneam loco Danielis. Et inferius ait, quod licet specialia officia quorumdam Ordinum, aliis interdum communicentur, nihilominus appellationes proprias alicujus muneris illi ordini tribui, qui tale munus plenius accepit. Quæ regula etiam in appellatione assistentium, et ministrantium ad minimum observanda est. Ratione ostendetur hæc veritas, prædicta verba assistendi, et ministrandi prius explicando.

9. *Dubia proponuntur et enodantur.* — Cum ergo in generali hoc certum sit, controversia præcipua inter doctores est, utrum aliquando in particularibus occasionibus, vel effectibus Angeli assistentes ex vi sui muneris officium ministrandi assumant, vel e contrario ministrantes assistant, non tantum illa generali ratione, quia videndo Deum dicuntur illi assistere, sed etiam illa speciali, qua sublimiores Angeli dicuntur ex officio assistentes. Et cum his aliud dubium conjunctum est, nimirum qui ordines sint assistentes, quive ministrantes ex officio. Unde aliud etiam resolvendum est, scilicet, an omnes ordines, qui ministrant, mittantur, et e contrario. Prius vero, quam ad hæc respondeamus, tria verba explicanda sunt, habent enim aliquam varietatem, et æquivocationem, scilicet, assistere, ministrare, et mitti.

10. *Duplex significatio verbi assistendi.* — Verbum ergo assistendi interdum generale est, prout idem significat, quod in præsentia Dei esse, et faciam ejus videre, et sic commune est omnibus Angelis, etiam infimis, ac ministrantibus Deo assistere : quia omnes vident faciem Patris, ut dixit Christus Dominus Matth. 18, et notavit Gregorius, homil. 34, in Evang., et 2, Moral. 3, et lib. 17, cap. 9. In dicta vero divisione specialius sumitur, ut ex loco Danielis 10,

et communi Patrum, et theologorum sententia constat. Sic ergo specialius hæc assistentia ad Deum, partim per positivam perfectionem, et dignitatem, partim per negationem explicari potest. Proprium enim est assistentium Angelorum, ut a Deo immediate illuminentur de his rebus, quas de novo eos cognoscere oportet, seu quæ ex divino imperio, et ordine fieri præcipiuntur. Et in hoc maxime ponit Dionysius proprietatem assistentium, quod immediate conjunguntur supremo lumini, ut radios ejus participent. Et consequenter ad hos pertinere dicit, ut alios illuminent, ita ut divini radii per eos ad inferiores descendant. Hæc ergo duo positiva sunt, ad illa vero duæ negationes consequuntur, quæ sunt non ministrare, et non mitti, quas postea declarando hæc verba explicabimus.

11. *Tertia significatio additur.* — His addi potest tertia significatio verbi *assistendi,* seu adstandi, nam aliquando non dicit tantum generalem assistentiam per visionem beatam: nec specialissimam assistentiam per immediatam conjunctionem ad Deum in recipiendis specialibus revelationibus, sed dicit quamdam excellentiam in munere assistendi in ordine ad officium ministrandi a dextra. Quomodo Apocalyps. 1, septem Angeli dicuntur specialiter assistere coram Deo. Et Tobiæ 12, Raphael dicitur assistere coram Deo. Idemque de Gabriele dicitur Luc. 1, ubi Toletus id animadvertit. In quo autem illa prærogativa consistat, in capite sequenti explicabo.

12. *Verbum ministrandi significat primo spirituale ministerium.* — Circa verbum autem ministrandi advertendum est duplex ministerium in Angelis distingui, unum est mere internum, et spirituale. Aliud est externum, et aliquo modo corporale. Priori modo illuminatio, vel locutio Angelorum inter se facta ex ordinatione divina, et præsertim cum respectu ad salutem hominum potest dici ministerium Angelicum, quia revera in eo Deo serviunt, et ministrant in ordine ad nostram salutem, et ideo nobis ministrare dici possunt. Est vero hoc ministerium internum, et spirituale, quia immediate in solis mentibus angelicis fit, et consummatur, licet remote ad externum aliquod ministerium ordinetur, quod aliquando contingere poterit, non est tamen semper necessarium. Quia potest aliquando Angelus assistens illuminare inferiorem, non ut aliquid exterius agat, sed ut oret, vel ut de aliquo Dei decreto certior factus speciale gaudium accipiat. Atque hoc modo omnes Angeli etiam specialiter assistentes sunt ministrantes. Quia omnes aliquod internum, et spirituale opus circa inferiores exercent ex ordinatione immediata ipsius Dei, cui in eo opere ministrant. Et in hoc sensu de omnibus etiam supremis verificari post dictum Pauli Hebræorum 1. *Omnes sunt administrantes spiritus.* Quod quidem non ex dispensatione, seu exceptione a generali regula, sed ex officio illius convenit, sic enim verum est dictum Athanasii supra relatum, *Omnes ad ministerium præsto sunt, centena millia ministrorum assistunt.* Sic ergo ministrare, et assistere, etiam ex officio, et ex vi propriæ dignitatis non sunt opposita, sed potius unum sequitur ex alio : nam ex eo quod supremi Angeli omnes, et soli a Deo proxime illuminantur, sit ut illi sint ministri, quibus Deus utitur ad illuminandum alios, in quo ministerio non solum a sua dignitate non recedunt, sed potius in ea quasi consummantur : tum quia ipsi Deo immediate ministrant; tum etiam, quia in sua perfectione, et (ut ita dicam) in interiori aula Dei immoti manentes, alios perficiunt. Hoc autem ministerium multum generale est, ideoque in dicta divisione verbum *ministrandi* non tam late sumitur, sed specialiori ratione, in qua possit a verbo assistendi distingui.

13. *Secundo significat corporale ministerium.*—Aliud ergo ministerium Angelorum est externum, et corporale aliquo modo, ad quod pertinent actiones omnes, quas Angeli in hoc inferiori mundo exercent, sive circa res irrationales, vel insensibiles, ut movendo illas, verbi gratia, congregando nubes, vel dissipando, etc., sive circa homines, custodiendo illos, annuntiando, illuminando, etc. Nam licet hæ actiones interdum videri possint spirituales, quoad illuminandas, vel excitandas mentes hominum, nihilominus ab Angelis non sunt, nisi mediante aliqua actione circa corpus : et ideo hæc omnia pertinent ad ministeria externa. Atque hæc etiam ministeria duobus modis possunt ab Angelis exerceri, nimirum vel exequendo immediate per se tale ministerium, vel ordinando tantum, et dirigendo. Priori modo Angelus custos curam gerit hominis sibi commissi, et monet illum, etc. Posteriori modo Angelus superioris ordinis, ut Principatuum, vel Dominationum ordinat facienda per inferiores Angelos, et sic ministrat dirigendo. Ab hoc ergo ministerio, sive exequendo sive dirigendo fiat, dicuntur speciali modo Angeli ministrantes : et sic sumitur in dicta partitione : et convenit quibusdam Angelis ex

officio, et non aliis, ut ex eorum nominibus constat, prout latius in dicto libro 1, explicata sunt. Aliqui vero contendunt, ministrandi verbum solum significare cum proprietate operis executionem, et ideo non attribui proprie nisi Angelis exequentibus. Sed hoc gratis dicitur : nam ministri Regis dicuntur proprie, qui decreta Regis pronuntiant, eorumque executionem aliis imperant, et illius modum et ordinem disponunt. Quod si illamet ordinatio seu intimatio imperiri vocetur executio, est æquivocatio in voce, quia nos loquimur de executione propria externi effectus a Deo intenti, ut est, annuntiare aliquid homini, corpus assumere, movere, et similia.

14. *Quid verbum mittere significet.*—Tandem circa verbum *mittendi* distinguunt theologi in Angelis duplicem missionem, invisibilem, et visibilem, sicut solent similem distinctionem tradere in missione divinarum personarum, ut in superiori tomo, l. 12, de Trinit., cap. 4, explicavi. Illam ergo distinctionem ad Angelorum missionem accommodat D.Thomas, dicta quæst. 112, art. 2, ad 1, ubi concedit missione invisibili omnes Angelos mitti, etiam assistentes, et supremos : quia illa missio fit (ut aiunt) per internum, et spiritualem effectum, et ita potest per solam illuminationem fieri, et juxta hunc sensum verbi mittendi, ait D. Thomas intelligi posse verba Pauli Hebr. 1 : *Omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi.* At vero missio visibilis dicitur, quæ est ad corporalem effectum, et sic solis Angelis ministrantibus convenit : et quoad hanc missionem, nullam vult D. Thomas admittendam esse exceptionem.

15. *Explicatur doctrina proxima D. Thomæ.*—Verumtamen hæc doctrina, et distinctio majori indiget declaratione. Et imprimis notandum est duplex discrimen inter missionem divinarum personarum,vel Angelorum: unum est, quia missio divinæ personæ non est secundum imperium, sed secundum substantialem, et æternam processionem, missio autem Angeli, ut a Deo fit, supponit quidem substantialem emanationem a Deo per creationem, proxime autem fit per voluntatem liberam Dei, per imperium Angelo intimatam. Aliud discrimen est, quia missio divinæ personæ, neque fit, nec fieri potest per mutationem, vel acquisitionem loci illius personæ, quæ mitti dicitur, sed solum per novum modum essendi in loco, ad quem mitti dicitur, propter novum effectum gratiæ ibi factum. At vero propria Angelorum missio fit per mutationem personæ missæ, novum locum acquirendo, et priorem mittendo : de qua missione propria loquuntur frequenter Scripturæ, ut ex allatis testimoniis constat, et ex Gregorio, Damasceno, et aliis Patribus supra libro quarto relatis, manifestum est. An vero de hac loquatur Paulus ad Hebr. 1, dicam postea.

16. *Rejicitur divisio in missionem visibilem, et invisibilem in quodam sensu.* — Loquendo igitur de missione Angelorum in hac propria significatione, non habet locum distinctio verbi *mittendi*, in missionem visibilem, et invisibilem in sensu declarato. Quia quando superior Angelus ex imperio Dei illuminat inferiorem, ex vi talis imperii non movetur de loco in locum, quia ad illuminandum non est necessaria talis mutatio, ut libro secundo tractando de locutione dixi, et in discursu hujus libri de propria illuminatione dicam. Neque etiam hoc modo videtur posse applicari Angelis modus ille metaphoricæ missionis, qui personis divinis ab alia procedentibus convenit. Quia missio illa divinæ personæ supponit ejus immensitatem, ratione cujus sine sui mutatione potest incipere esse alicubi, vel in aliqua persona, aut natura per novam operationem in illam, atque adeo per mutationem alterius extremi, ratione cujus dicitur Deus esse in illo novo modo, sine mutatione sui. Angelus vero non habet hanc immensitatem, et ideo quamvis ex præcepto Dei aliquid mere internum, et spirituale in alio operetur, non potest dici mitti ad illum missione illa metaphorica, quia si distabat ab illo, non fit illi præsens, nec incipit esse in illo novo modo, cum non supponatur esse in illo. Imo licet supponantur esse simul Angelus illuminans, et illuminatus, cum antea unus non esset in alio, sed unusquisque esset in seipso, vel in alio spatio, vel corpore, in quo uterque existebat : etiamsi postea unus incipiat illuminare alium, non dicetur incipere esse in illo novo modo, quia nec antea existebat in illo, nec ex vi actionis illuminandi habet, quod sit in illo, quia illa actio de se non requirit illam præsentiam, seu existentiam illuminantis in illuminato.

17. *Angelorum missio localem terminum includit.*—Propter quod censeo, missionem Angeli non esse tam metaphoricam, et invisibilem, sed necessario includere localem terminum, ac subinde illos tantum Angelos mitti, qui ex imperio Dei ad aliquem locum transeunt, vel in illo ad aliquem finem a Deo intentum permanent. Dico *ex imperio Dei*, quia missio

dicit necessariam habitudinem ad mittentem, quæ in præsenti non potest fundari, nisi in impulsu moventis, seu mittentis, qui impulsus non est physicus, sed moralis, scilicet, per imperium. Quia sola substantialis emanatio, qualis est per creationem, non sufficit : nam Angelus malus habet illam processionem a Deo, et tamen non mittitur a Deo, quoties ipse movet se : neque etiam est necessarius impulsus localis physicus, quia ille motionis modus est imperfectus ; ergo motio per imperium necessaria est, et sufficit. Debet autem esse a Deo, ut Angelus dicatur missus ab ipso. Potest autem Deus vel immediate, vel per alium mittere, quia potest etiam unus alium imperare. Et ideo etiam potest unus Angelus alium mittere, veluti ministerialiter, ut sic dicam, ex Dionysio, cap. 3, de cœlesti Hierarch., Gregorio, homil. 34, in Evangel., Bernardo, homil. 1, in *Missus est*, et sumitur ex Zacharia 2, Apocal. 7 et 16, et aliis locis paulo post referendis. Et ratio est, quia inferiores Angeli in ministeriis suis superioribus subordinantur, ideoque ab eis mitti possunt.

18. *In hoc maxime missio Angeli a missione personæ distinguitur.* — Dixi autem, hanc angelicam missionem fieri per mutationem localem, quia ejus proximus terminus est localis præsentia, licet ad alium finem, seu effectum referatur, et quia in hoc maxime missio Angeli a missione personæ divinæ distinguitur. Et sic intelligitur, quod ait Chrysostomus, oratione 3, in ad Hebræos : *Filius ne fuit quidem missus* (utique illo modo imperfecto) *non enim a loco in locum transiit, sed carnem suscepit : Angeli vero loca mutant, et prioribus in quibus sunt dimissis ad alia veniant, in quibus non erant.* Dicere vero posset aliquis interdum posse sufficere permanentiam, seu conservationem præsentiæ in aliquo loco ex eodem imperio Dei ad novum aliquem effectum aut finem, ut Angelus dicatur ad illum effectum aliqualiter missus, quia illa est quædam virtualis motio in illum locum. Ut si Rex legationem novam committat Petro jam Romæ existenti, dicetur mittere illum in legatum, etiamsi non denuo illuc tendat ; ergo. Et illo modo potest Angelus alicubi existens denominari denuo illuc missus, propter novum effectum, ad quem mittitur, et quia novo modo, vel ex vi novi imperii illuc residet. Respondeo imprimis in bono sensu posse hoc concedi, dummodo declaretur, in eo casu, in quo Angelus alicubi existens jubetur ibidem aliquid de novo operari, esse potius virtualem missionem, quam actualem, quia non est mutatio loci, sed quasi quies, seu permanentia in præexistente loco. Addo vero, cum Angelica missio a Deo sit, hunc modum non habere, et DEO nova cogitatio non succedat, censendum esse misisse a principio ad talem effectum, licet forte a principio nihil de illo effectu illi revelaverit, sed postea illum imperet, et ideo simpliciter verum est, Angelum mitti per mutationem localem, et de hac loqui Scripturam, et Patres, ut jam notavi, et latius libro quarto dixi.

19. *In alio sensu recipitur divisio missionis visibilis et invisibilis.* — Nihilominus tamen hæc ipsa missio vera, ut est mutatio localis Angeli ex imperio Dei facta, potest aliter dividi in visibilem et invisibilem. Quæ membra distingui possunt, vel ex parte personæ missæ, vel ex parte effectus, ad quem mittitur, vel etiam ex parte modi, seu imperii, quo mittitur. Primo modo missio Angeli dicitur visibilis, quando mittitur in corpore assumpto : sicut missus creditur Gabriel ad Virginem sanctissimam, vel quotiescumque persona missa sensibili signo manifestatur. Et de hac missione visibili Angelorum frequenter loquitur Scriptura, ut in citatis locis Luc. 1, Exod. 23, num. 20, 1, Paralipom. 21, Tob. 3, Actor. 12, etc. Invisibilis autem erit missio, quando Angelus vere descendit ex imperio Dei ad custodiendum hominem, vel aliquid agendum : ejus tamen præsentia in loco ad quem mittitur, nullo signo visibili manifestatur, sicut ordinarie fieri credimus. Et de illa fortasse locutus est Abraham, Genes. 24, cum dicit : *Ipse mittet Angelum suum.* Atque hic sensus est valde proprius, et usitatus, et in eo maxime missio etiam personæ divinæ, in visibilem, et invisibilem dividi solet, ut in dicto loco explicavi.

20. Secundo modo, scilicet, ex parte effectus potest dici missio hæc visibilis, quia ad effectum aliquo modo visibilem faciendum Angelus mittitur. Et talis est quoties Angelus ad aliquod ministerium externum mittitur : quia licet interdum mittatur ad spirituales effectus in homine procurandos, ut fidem, pœnitentiam, vel similes, semper fiunt ab Angelo media corporali motione, ut supra dixi, et ideo semper ex parte effectus illa missio visibilis est. Potest vero aliqua esse invisibilis, si Angelus non ad aliquem effectum faciendum in corporibus, sed tantum ad suam substantialem præsentiam exhibendam propter cultum, vel honorem Dei, ad aliquem inferiorem locum

mittatur, ut quando mittuntur ad Ecclesiam tempore Sacrificii solum, ut illi assistant, et Christum adorent, ut sæpe Patres testantur : et specialiter Concilium Aquisgranense, cap. 132, et Ambrosius, Luc. 1 : *Non dubites assistere Angelum, quando Christus immolatur.* Quod copiosus tradit Gregorius, lib. 4, Dialog., c. 58, et Chrysostomus, homil. 1, de Verb. Isaiæ, et homil. 3, contra Anomæos, et homil. 22, in Acta. Atque eodem modo dicuntur mitti Angeli ad comitandas sanctas animas, cum in cœlum ascendunt, et præsertim beatissimæ Virginis, ut late Damascenus describit in sermonibus de dormitione Virginis. Denique sæpe in terram mitti possunt, ut ibi præsto sint ad aliquid agendum, et interim dum nihil agunt, visio est invisibilis ex parte effectus. Et sic dicit Augustinus, in Soliloq., cap. 7 : *Angelos sanctos vigilandi studia abesse nobis omnibus locis, et horis.*

21. Tertio, scilicet ex parte modi, ordinarie hæc missio est indivisibilis : quia fit per imperium invisibile, aliquando vero ipsum etiam imperium fit signo sensibili, et tunc poterit dici missio visibilis ex parte modi. Ut Zacharia 2, unus Angelus ad alium dixit, *Curre, et loquere, etc.* et Apocal. 7 : *Quidam Angelus clamavit voce magna quatuor Angelis,* et c. 9, Joannes audivit vocem dicentem Angelo, *Solve quatuor Angelos, qui allegati sunt,* et c. 16 : *Audivit vocem magnam de templo dicentem septem Angelis, etc.*, illa enim vox sensibilis fuit, et per aliquem superiorem Angelum formata. Et simili modo Daniel 8, audivit vocem dicentem : *Gabriel fac intelligere istam visionem.*

22. *Primum corollarium ex dictis.—Secundum corollarium.*—Ex quibus intelligi potest, in omnibus his modis includi veram rationem missionis angelicæ supra declaratam, ac subinde quemlibet illorum sufficere, ut Angelus proprie, ac simpliciter mitti dicatur. Secundo potest colligi ex dictis, non esse idem, nec inter se converti in Angelis ministrare, et mitti, sed illud prius latius patere : nam potest aliquis Angelus ministrare, licet non mittatur, quamvis e converso omnes, qui mittuntur, ordinarie aliquod peculiare ministerium exercere soleant. Utrumque patet distinguendo duplicem ordinem ministrantium : nam quidam ministrant exequendo, alii tantum dirigendo et ordinando, ut supra declaravi. Priores indigent præsentia, et propinquitate loci, ut suum ministerium exequantur, quia id faciunt per aliquam actionem corpoream, quæ requirit præsentiam localem. Posteriores vero, quia immediate non exequuntur ministerium, ideo hanc præsentiam ad illud non requirunt, sed possunt suo modo ministrare in variis locis sine sui mutatione. Sicut rex existens in suo solio operatur in locis regni distantibus. Et ideo isti ex vi sui status, et dignitatis non mittuntur, vel ut ita dicam, missibiles non sunt ; illi vero ita ministrantes sunt, ut etiam ex se ad missiones sunt parati, et quasi ex officio mittuntur.

23. *Tertium corollarium a D. Thoma positum.* — Tertium hinc infert D. Thomas, dicta quæst. 112, art. 2 et 4, tres tantum esse ordines Angelorum assistentium, nempe Seraphim, Cherubim, et Thronos ; alios vero sex ordines Angelorum ministrantes esse, qui adæquate ab assistentibus distinguuntur. Angelos autem qui mittuntur, esse tantum quinque inferiorum ordinum. Nam Dominationum ordo, qui est primus secundæ Hierarchiæ ordinibus, quod non mittitur, sicut nec illi. Quæ fuit etiam sententia Anselmi in ad Hebr. 1, in fine. Et ratio est, quia ille ordo non ministrat exequendo, sed tantum ordinando. Quod ex ipso nomine Dominationum colligit D.Thomas : *Nam proprietates* (inquit) *sanctorum Angelorum ex eorum nominibus manifestantur*, secundum Dionysium, cap. 7, de cœlest. Hierarch. At in nominibus quinque inferiorum ordinum denotatur aliquod ministerium, quod postulat executionem. In nomine autem Dominationum non denotatur executio, sed imperium, et ordinatio, et ideo licet ministrent, non tamen, ut exequentes, sed tantum, ut disponentes, et mandantes, quod per alios exequendum sit. Sicut architectus in humanis artibus, seu operibus se gerit. Et in hoc potest assignari differentia inter Angelum, et hominem : nam architectus humanus sæpe indiget saltem præsentia locali, ut disponat, et ordinet : Angeli vero dominantes non indigent, nisi præsentia ordinis, quam habent ad omnes sibi subditos, cum quibus, ubicumque sint, loqui possunt, et agenda ordinare, ideoque non indigent descensu, aut mutatione loci, ut suo modo ministrent, ac proinde ex vi sui status non mittuntur.

24. *Divisio pertractata in Angelos assistentes et ministrantes, et est adæquata, et amplius proponitur.—Rejicitur.*— Atque hæc doctrina D. Thomæ satis verisimilis est in materia adeo abdita, et incerta. Et juxta illam dicendum est, divisionem Angelorum in assistentes, et ministrantes esse adæquatam. Nam prius membrum

tres tantum ordines supremos, aliud vero membrum sex reliquos comprehendit. Ideoque posterius membrum subdividendum est, in ministrantes exequentes, et non exequentes, sed tantum disponentes, et ordinantes. Unde etiam possunt Angeli dividi in eos, qui mittuntur, et qui non mittuntur, eritque divisio adæquata, etiamsi divisim omnes Angelos comprehendat. Membra tamen erunt diversa: nam sub priori membro continentur quinque infimi ordines, sub altero vero quatuor superiores, ut jam explicatum est. Denique possunt omnes Angelorum ordines in tria membra adæquata dividi, nimirum, assistentium qui non mittuntur, ut sunt tres supremi ordines: non assistentium, qui etiam non mittuntur, ut sunt Dominationes, seu Angeli quarti ordinis, descendendo a supremis, et eorum qui non assistunt et mittuntur, ut sunt quinque inferiores ordines. Quorum omnium rationes, et denominationes, ex dictis satis constant. Unde immerito Pererius, lib. 8, in cap. 7, Daniel, dicit, secundum Dionysium quatuor esse ordines Angelorum assistentium sub illis comprehendens Dominationes: nam Dionysius nunquam dixit: *Dominationes videre omnia in Verbo, vel ab eo notitiam omnium rerum immediate haurire*, quod est de ratione assistentium, ut ipse Pererius fatetur, sed solis ordinibus primæ Hierarchiæ illam perfectionem Dionysius tribuit, et cum eo D. Thomas, dicta quæst. 112, art. 3, et ideo opus est, non confundere Angelos assistentes, cum his, qui non mittuntur, quia hi plures sunt, ut declaravi.

25. *Plures esse Angelos ministrantes, quam assistentes putant aliqui.*—Solet autem quæri, quinam sint in majori numero, assistentesne, an ministrantes? Nam in hoc sancti Patres diversa docuisse videntur. Divus enim Gregorius, lib. 17 Moral., cap. 7, alias 9, plures censet esse ministrantes, quam assistentes: cum tamen sub assistentibus omnes, qui non mittuntur comprehendat, vel (ut ipse ait) *Qui ad aliqua hominibus nuntianda non exeunt.* Fundatur autem in verbis Danielis, *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei.* Nam priorem numerum putat esse indefinitum, et poni pro innumerabili multitudine, posteriorem vero esse definitum, ideoque minorem multitudinem indicare, et ita etiam illos numeros exponit Rupertus, lib. 1, in Dan. suo cap. 13.

26. *Contrariam sententiam tenet D. Thomas.*—Divus Thomas autem in dicto art. 1, ad 2, majorem existimat esse numerum assistentium, quam ministrantium. Pro sua vero modestia (ut non omnino Gregorio contradicat) ait quoad ordines, plures ordines ministrare, quam assistant, quod est clarum ex dictis, quia tres tantum ordines assistunt, et sex ministrant, nihilominus tamen quoad numerum personarum, plures esse assistentes. Et hoc videtur probabilius. Primo, quia est magis consentaneum verbis Danielis 7, nam utrumque numerum ponit multiplicative, et in utroque ponit definitum numerum pro indefinito, cur enim potius unum, quam aliud membrum sic exponemus? et tamen posterius membrum posuit cum majori augmento: nam in priori dixit, *millia millium*, in posteriori vero utrumque numerum auxit, dicens, *decies millies centena millia.* Et hæc significat Tertullianus, lib. cont. Praxeam, cap. 3, nam referens illa verba ordine inverso, de assistentibus, ait: *Millies centies centena millia assistebant ei;* de ministrantibus vero tantum dicit, *et millies centena millia apparebant ei.* Nam *apparere*, apud Tertullianum idem est, quod ministrare, et ministros vocat apparitores, ut patet libr. de Spectac., cap. 13, in fin., et ibi notat Pamelus, num. 151, et in Apolog., numer. 198. Et idem sentit Cyrillus Hierosolomytanus, Cateches. 15, citans, *Millia millium ministrabant ei, et decem millia myriadum assistebant ei*, et utrumque numerum indefinitum esse declarat, dicens: *Non quod tanta solum esset multitudo, sed quod majorem Propheta dicere non poterat.* Et plane idem sentit Dionysius, cap. 14, de cœlesti Hierarch. Rationem ibi satis congruam addit D. Thomas, quia quo sunt perfectiores ordines Angelorum, eo in majori sunt numero: ita enim de ordinibus Angelorum, quoad augmentum quantitatis discretæ, sicut de cœlis, quoad augmentum quantitatis continuæ, conjectare possumus, sicut in primo libro diximus. Et ideo verisimile est, plures Angelos esse in uno supremorum ordinum, quam in pluribus inferioribus, ac proinde plures esse Angelos in tribus ordinibus supremis Angelorum assistentium, quam in sex inferioribus ministrantium. Unde a fortiori sequitur multo plures Angelos, qui non mittuntur, quam qui mittuntur esse, cum Angeli, qui non mittuntur, plures sint, quam assistentes, quia comprehendunt assistentes, et addunt altiori modo ministrantes sine executione.

27. *Ex his concluditur auctoris sententia in n. 8.*—Ex his ergo omnibus satis declarata est, et probata tota principalis assertio supra

posita. Addidimus autem in illa, membra illa distinguenda esse ex vi status, et muneris, ac perfectionis uniuscujusque ordinis angelici, quia hæc est veltui ordinaria lex, quam optima rerum dispositio postulat, estque perfectioni tam gratiæ, quam naturæ ipsorum Angelorum consentanea. Sed, quia hæc lex non est omnino naturalis, sed quasi positiva, quæ pro arbitrio legislatoris solet exceptionem pati, ideo adhuc restat quæstio, inter opiniones supra citatas in num. 9, controversa, an in hac lege aliquando dispensetur, et assistentes Angeli ex Dei speciali voluntate interdum ad ministrandum mittantur; vel e contrario, qui assistentes non sunt, interdum privilegium assistentium accipiant, novas rerum notitias ab ipso Deo immediate accipiendo. In quo puncto, quia de facto est (ut sic dicam) potius quam de jure, vix possumus aliquid definire : et ideo unicuique liberum erit, quam maluerit partem defendere. Sed ut hoc etiam cum fundamento fiat, et quia hoc factum maxime pendet ex divina voluntate libera, quæ in Scriptura nobis revelatur : ideo in sequenti capite videbimus, quid de hoc puncto verisimilius ex Scriptura colligatur, et inde quid nobis de tota re probabilius videatur, concludemus.

CAPUT X.

QUOMODO INTELLIGENDA SINT SCRIPTURÆ TESTIMONIA, IN QUIBUS SUPERIORES, ET ASSISTENTES ANGELI AD ALIQUA MINISTERIA MITTI VEL EA EXEQUI SIGNIFICANTUR, ET QUID IN HAC CONTROVERSIA PROBABILIUS VIDEATUR.

1. *Duplex quæstio proponitur. — Tria testimoniorum genera.* — Duas partes hic titulus continet: una est de intelligentia Scripturarum, quæ videntur docere supremos Angelos interdum mitti, alia est de re ipsa quid tandem definiendum sit. Circa priorem partem distinguere possumus tria testimoniorum genera, in quibus per Scripturas doceri videmur, supremos Angelorum interdum ad exteriora ministeria mitti : quædam loquuntur sub nomine alicujus supremi ordinis, ut Cherubim, aut Seraphim, alia sub specialibus nominibus personarum, ut Michaelis, Gabrielis, Raphaelis. Quædam denique sunt generalia de omnibus Angelis, et de singulis dicendum est.

Primum genus testimoniorum percurritur.

2. *Duplex expositio. — Prima.* — Primum occurrit de Seraphinis Isaiæ 6, ubi prius dicit: *Seraphim stabant super illud, sex alæ uni, et sex alæ alteri, etc.*, et statim subdit : *Et volavit ad me unus de Seraphim, et in manu ejus calculus, quem forcipe tulerat de altari, et tetigit os meum, etc.* Quod testimonium objicit sibi Dionysius, de cœlesti Hierarchia, capit. 13, et ne exceptionem admittat, dupliciter respondet. Primo, licet ille Angelus vocetur Seraphim, non tamen fuisse de supremis Angelis assistentibus, sed ex his, qui ad purgandos, vel illuminandos homines deputari sunt, qui propter officium incendendi, quod tunc exercebat, Seraphim vocatus est. Et favet huic expositioni Eusebius, lib. 7, de Dæmon., capit. 1, in principio, quatenus per duo illa Seraphim intelligit Angelorum Potestatum choros : *Quatenus incensa sunt, et veluti flamma ignis*, ut de eis dicitur Psalm. 103, et idem sentit Chrysostomus, homilia 7, ad Populum, in fine : et Cyrillus, libro 1, in Isaiam, ibi tamen omnes cœlestes spiritus ministrare sentit. Et multum favet Basilius, ibid., nam per Seraphinos generatim intelligit : *Virtutes mundo superiores.* Item favet Hieronymus exponens verba illa : *Missus est ad me unus de Seraphim.* Et docet expresse Abulensis, Judic., capit. 13, quæst. 35.

3. *Secunda.* — Altera responsio Dionysii est, licet ibi sit sermo de propriis Seraphinis, nihilominus Angelum, qui visionem illam Isaiæ ostendebat, aliquem ex inferioribus, et ministrantibus fuisse, et ipsummet fuisse, qui labia Isaiæ tetigit, retulisse autem illud officium, eumque tribuisse alteri Angelo supremi ordinis Seraphinorum, non quia hic supremus Angelus per se ministerium illud exercuerit, sed quia ille, qui loquebatur, erat ejus minister, et quasi nomine, et virtute ejus beneficium illud præstabat Prophetæ. Sicuti enim solent Angeli missi a Deo, ejus nomine loqui, ita ille Angelus, qui proxime a Seraphim mittebatur, et ab illo virtute illuminandi, et purgandi Prophetam participabat, suam actionem, et efficaciam illi tribuit. Et hanc posteriorem solutionem late exponit Dionysius, eamque præferre videtur, et a quodam alio Doctore illam accipisse affirmat : non declarat autem fuisse Paulum, imo oppositum in fine declarat, quia non tradit illam ut certam, sed ut magis verisimilem. Unde Gregorius, dicta homil. 34, rem indecisam relinquit, dicens : *Nos affirmare nolumus, quod apertis testimoniis non probatur.* D. Thomas autem, dicta quæst. 112, art. 2, ad 2, utraque responsione contentus est.

4. *Prima responsio impugnatur.* — Verumtamen responsio prior difficultatem habet,

quia verba illa, *Seraphim stabant super illud, sex alæ uni, et sex alæ alteri, etc.*, intelligenda videntur de supremi ordinis Angelis, scilicet, Seraphinorum, qui per illas imagines repræsentabantur, sicut enim dicit Propheta : *Vidi Dominum sedentem super solium*, ita dicit se vidisse Seraphinos illi assistentes, ergo sicut priora verba intelliguntur de Deo ipso repræsentato in illa imaginaria visione, ita posteriora intelliguntur de veris Seraphim assistentibus, et laudantibus Deum.

5. *Secundo.* — Secundo, quia in nullo alio loco Scripturæ fit mentio Seraphinorum, nisi in illo, ut ibi notat Hieronymus : ergo si ibi *Seraphim* non significat proprium ordinem, sed generaliter Angelum accendentem, non habebimus in Scriptura mentionem illius ordinis, nec unde illum probemus. Nam quod dicitur Psalm. 103. *Qui facit Angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis*, licet ab aliquibus de Seraphinis exponatur, ita ut sensus sit, Deum, etiam supremos Angelos in se ardentes, ut flammam ignis, facere ministros suos ; verus tamen sensus est, Davidem loqui de omnibus Angelis, quos vocat flammam ignis, vel quia efficaciam habent spiritualiter urendi, vel accendendi homines, ut ibi exponunt Augustinus, Theodoretus et Gregorius, homil. 34, in Evang. Unde potius roboratur argumentum : nam cum omnes Angeli ministri Dei sint generali ratione flamma ignis, si propter hoc solum vocantur Seraphim apud Isaiam, non superest locus, unde ex nomine Seraphim proprium ordinem Seraphinorum probemus.

6. *Tertio.*—Tertio, quia Patres communiter locum illum de propriis Seraphinis intelligere videntur. Nam Damascenus, libro 2, capite 3, referens doctrinam Dionysii, ait : *Primum ordinem Angelorum esse, qui Deum semper circumstant, assidueque, ac citra rei ullius interventum ei copulatur, nempe sex aligerorum Seraphim.* Ita etiam exponit Chrysostomus in homiliis super illam visionem, et hom. 64, ad Popul., et 8, in Genes., et hom. 3, de incomprehensibili Dei natura. Expressius vero in expositione inchoata Isaiæ, c. 6, in ea verba : *Seraphim stabant in circuitu ejus*, inquirit : *Quosnam insinuat Propheta esse Seraphinos spiritus ?* et late respondet, *esse præcellentes quasdam virtutes numerosissimæ multitudinis, quorum ministerium est, Deum faustis acclamationibus laudare.* Unde ait : *Eorum dignitatem per hoc declarat, quia proxime assistunt throno*, quod optime prosequitur. Idem sentit Theodoretus, in epitom. divin. Decret., cap. de Angelis, dum Seraphim, ac Cherubim distinguit. Et Athanasius, orat. in id : *Omnia mihi tradita sunt, etc.*, similiter ait : *Nihil esse propinquius Deo Seraphinis, et Cherubinis*, alludens ad hunc locum Isaiæ, et ad locum Ezech. 10, de quibus similiter Chrysostomus supra super Isaiam, et hom. 8, in Genes. Inclinat etiam Nazianzenus, orat. 19, § *Nec vero est*, etc. Ubi hac oratione vocat Isaiam : *Gloriæ, et Seraphinorum spectatorem*, quod fere repetit orat. 34, quæ est secunda de theologia et orat. 42, eumdem locum de Seraphinis allegans, simul laudat expositorem ejus Dionysium, tacito ejus nomine. Hieronymus etiam Isaiæ 6, in principio de propriis Seraphinis, quos a Cherubinis distinguit, interpretari videtur.

7. *Quarto.* — *Alii Patres citantur, sed hoc clare non docent.* — Ac denique favent omnes Patres, qui ex Scriptura colligunt novem Angelorum choros, et Seraphim in supremo ordine collocant, et ita tantum in hoc loco fundantur, maxime Gregorius, homil. 34, in Evang., Hippolytus, orat. de Consumm. Mundi, Athanasius, orat. de communi essentia Patris, etc., et quæst. 14, ad Antioch., et Isidorus, lib. 1, sentent., cap. 10, et alii. Bernardus vero, serm. 3, de eisdem verbis Isaiæ, cum dixisset, nomen Seraphim esse unius ordinis Angelorum supremi, statim addit, *Verum hoc loco, ut arbitrer, non in ea ponitur significatione, præsertim cum innumera illa sint agmina, hic duo tantum Seraphim describantur.* At Bernardus divertit ad metaphoricam intelligentiam, nam per duo Seraphim naturam Angelicam, et humanam interpretatur. Neque videtur mens ejus fuisse, proprium, et litteralem sensum denegare. Nam statim serm. 5, iterum repetit, *Seraphim nomen est ordinis Angelorum summi, atque supremi, ut merito stare super cæteros describantur, etc.* Nec est, quod nos cogat dicere, Isaiam duo tantum Seraphim vidisse, quia Propheta non dicit, *duo Seraphim stebant super illud*, sed simpliciter, *Seraphim.* Et cum dicit, *sex alæ uni, et sex alæ alteri*, non significat fuisse duos tantum, sed quod singuli, quotquot illi essent, habebant senas alas, ut Hieronymus exponit. Qui etiam notat, cum additur, *Et clamabat alter ad alterum*, non significari fuisse duos tantum, *Cum et de pluribus*, ait, *possent singuli clamare ad singulos. Et septuaginta editio magis significet plurimos, quia interpretati sunt, Seraphim erant in circuitu ejus. Quod si de duobus diceretur, non in circuitu, sed ex utraque parte*

dixissent. Propter quæ verisimile apparet, illa priora verba *Seraphim stabant super illud,* de proprio ordine Seraphinorum esse intelligenda. Et juvat consuetudo Ecclesiæ, quæ ex hoc loco sumpsit illa verba præfationis Missæ : *Per quem Majestatem tuam laudant Angeli, etc. Cherubim quoque, ac Seraphim, qui non cessant clamare quotidie, etc.* Unde concludi videtur, etiam subjuncta verba, *Volavit ad me unus de Seraphim,* in eadem propria Seraphinorum significatione esse accipienda pro uno ex illis, quos Propheta si vidisse dixerat. Et ad hoc confirmandum allegari solent multi alii Patres, ut Cyprianus seu auctor de Cardin. Christi oper., in præfatione, et Nazianzenus, orat. 1. Apologet., Athanasius, de Communi essentia, Origenes, homil. 4, in Isaiam, et alii, qui vel solum allegando locum Isaiæ, vel illum exponit de Seraphinis, cum tamen non explicent, quid nomine Seraphinorum ubi significetur, vel repræsentetur. Quo circa licet hoc argumentum sit valde probabile, nihilominus dubitationem aliquam habet, ut in sequenti puncto dicam.

8. *Secunda responsio Dionysii, in n. 3, approbatur.* —Verumtamen licet admittamus ibi sermonem esse de supremo ordine Angelorum, nihilominus altera responsio Dionysii locum habet, estque valde probabilis. Quia licet Propheta viderit unum ex Seraphinis, volentem ad se, et in manu ejus calculum, quo suum os tetigit : non est necesse, ut hoc ministerium per seipsum perfecerit, sed per Angelum sibi subjectum, nempe per illum, qui totam illam visionem Prophetæ ostendebat. Et fortasse cum dicitur, *in manu ejus calculum,* per manum non incommode intelligere possumus illum Angelum, qui erat veluti instrumentum Seraphini mittentis illum ad purganda labia Prophetæ. Et consequenter cum dicitur, *et volavit ad me,* non oportet intelligi, quod per se volaverit, sed per ministrum suum : sicut frequenter dicitur unus accedere ad alium per internuntium, ut notat Augustinus, libro 2, de Consens. Evangel., cap. 20. Sic ergo dici potuit Seraphim volasse, quia ministrum volantem misit, qui ministerium illud exequeretur. Fietque verisimilior hæc interpretatio, si consideretur, ibi non narrari a Propheta, quæ in reipsa facta sunt, sed quæ in visione imaginaria sibi repræsentata, et ostensa sunt : unde non dicit, aliquem ex Seraphinis ad se fuisse missum, sed vidisse quoddam animal sex alarum volans ad se, per quam imaginem optime repræsentari potuit, quanta velocitate, et efficacia Angelus Seraphim repræsentatus per illud animal, beneficium illud sibi præstiterit, quamvis non per seipsum, sed per ministrum sibi subjectum illud præstiterit, sicut in Psalmo 17, de Deo dicitur, *Ascendit super Cherubim, et volavit, etc.,* ut significetur, quam velociter nobis succurrat Deus, ut magis 2, Regum 22, explicatur : et potest tandem hic sensus confirmari, quia illud ministerium non erat adeo singulare, et excellens, ut credibile sit, per illud immutatum esse, aut dispensatum in ordine providentiæ divinæ circa ministeria sanctorum Angelorum. Ergo vel dicendum est, ejusmodi ministeria communi, et ordinata lege pertinere ad Seraphinos, ut ordinarios ministros, quod est contra dicta, et probata in capite præcedenti : vel dicendum est illud opus tribui Seraphino, tanquam imperanti, non ut exequenti. In quo etiam indicare potuit, Seraphinos habere peculiarem præsidentiam, circa affectum accendendi, et purificandi homines, licet executio per inferiores ministros fiat.

9. *Secundum testimonium. — Prima expositio. — De hoc puncto vide Malvendio, lib. de Paradiso., cap.* 28. — *Ascendit supra Cherubim, et ibi Angelium et Delrium. — Rejicitur secunda expositio.* — Secundo occurrunt testimonia Cherubinis, quibus aliqua ministeria interdum tribuuntur. Et primum erat de custodia Paradisi, *Genes.* 3, de quo loco, et quid ibi nomine *Cherubim* significetur, multæ sunt interpretationes. Quidam metaphorice pro Cherubim intellexerunt immutabile Dei decretum, ac providentiam singularem arcendi homines ab ingressu Paradisi. Sed hoc pro libito dictum est, contra vim verborum Scripturæ : unde non minus est rejiciendum in ea parte, quam in reliqua historia de illo Paradiso, quam Origenes, et alii tantum metaphorice interpretari voluerunt. Non multum vero ab ac interpretatione discrepat Theodoretus, quæst. 40, in Genes., dicens, nomine Cherubim ibi non significari spiritum aliquem invisibilem : *sed Cherubim* (inquit) *vocat quidquid potentia præditum est.* Et ita concludit, nomine Cherubim solum significari terribilem visionem, et formam alicujus animalis, cujus adspectu homines illuc accedere timerent : idemque sentit Procopius, in Genes., et alii, quos referunt Sixtus Senensis, lib. 5, Bibliothec. annot. 68, et Bellarminus, libro de Gratia, prim. homin., cap. 16. Ubi dicit, sententiam hanc adeo esse ineptam, et ridiculam, ut nulla res pensione opus habeat. Quia licet probabile

sit, ibi apparuisse Cherubim sub forma visibili, non tamen excludi potest aliquis spiritus angelicus, cui Deus custodiam Paradisi demandaverit : id enim omnes Patres sentiunt, et proprietati verborum consentaneum est.

10. *Tertia expositio.—Rejicitur.* — Et ideo alii per Cherubim intelligunt Angelum motorem primi orbis, quia per gladium versatilem, et ignitum significari putant vehementem æstum, quem Sol in illa regione circumdante Paradisum efficit, quo nimio calore impediuntur homines, ne Paradisum adire possint. Ita exponit D. Thomas, 2, 2, quæst. 164, artic. 2, ad 5. Sed est etiam difficilis expositio ; tum quia multum habet de metaphorica, tum etiam, quia illa difficultas adeundi Paradisum, etiam ante peccatum hominis existebat : Deus autem post peccatum specialem custodiam providit, ut Moyses narrat. In hac vero expositione notare possumus secundum divum Thomam, ibi per Cherubim non significari aliquem ex supremis Angelis secundi ordinis primæ Hierarchiæ, sed ex Principibus, vel Virtutibus, ad quos cœlos movere pertinet. Unde fit etiam, ut non intellexerit D. Thomas, ibi significari aliquod extraordinarium ministerium per dispensationem specialem commissum alicui ex propriis Cherubinis, sed significari ordinarium opus movendi cœlos, quod non est verisimile immediate per Cherubim fieri.

11. *Communis expositio.*—Unde communiter Patres per Cherubim intelligunt unum, vel plures Angelos, quibus Deus custodiam Paradisi post peccatum hominis specialiter commisit. Non tamen dicunt fuisse ex secundo ordine supremorum Angelorum, sed absolute fuisse virtutes Cherubim, ut ibi dicit Chrysostomus, homilia 18. Et idem fere ait in sermone de Ascensione Domini, in fine 3 tom. Ibi tamen indicat esse specialem ordinem, et distinguit Cherubinos ab Angelis et Archangelis et Seraphinis, dicitque, Cherubinos custodiam Paradisi meruisse. At vero Augustinus, lib. 11, Genes. ad litteram, cap. 40, ait: *Ordinavit Cherubim custodire viam ligni vitæ, hoc per cœlestes utique potestates, etiam in visibili Paradiso factum esse credendum est, ut per angelicum ministerium esset ibi ignea quædam custodia, etc.* In libro autem 2, de Genes. contra Manichæos, magis metaphorice exponit de plenitudine scientiæ et charitatis. Unde ad litteram, vel Seraphinos comprehendit, vel de illis proprietatibus, ut sunt communes omnibus sanctis Angelis, loquitur. Et ita etiam loqui videtur Albinus, quæst. 81, in Genes., cum per Cherubim Angeli ministerium, seu custodiam interpretatur. Idem Eucherius Gennadius, in Genes., et ibidem Glossa interlineal., et Lyra, et Strabo, Genes. 3, qui per Cherubim Angelorum ministerium interpretantur. Rupertus etiam, lib. 3, in Genes., cap. 32 et 33, licet multum allegorice verba illa exponat, nihilominus per Cherubim Angelorum ministerium generaliter intelligit et rationem reddit, ob quam nomine Cherubim, quod scientiæ perfectionem significat, appelletur. Expresse etiam Cajetanus ibi: *Neque per Cherubinos,* ait, *intelligas octavum Angelorum ordinem, sed Angelos, hoc enim nomen commune est Angelis omnibus, quemadmodum communis est omnibus plenitudo scientiæ.* Et idem sequitur ibi Lypomanus, et Pererius, in fine lib. 6. Et probabile existimant non fuisse tantum unum, sed plures Angelos : nam verba Hebræa ambigua sunt.

12. *Auctoris sententia.—Angelus paradisum custodiens in forma visibili apparuit.* — Mihi sane videtur, Angelum vel Angelos illos, cujuscumque ordinis illi fuerint, qui a Deo ad custodiam Paradisi positi sunt in forma visibili, ibi apparuisse cum gladio ignito, et quoad hanc partem sententiam Theodoreti approbo, quæ fuit etiam Epiphanii relati in catena Lypomani. Qui dicit formam illam visibilem solum durasse quamdiu Adam vixit, quod incertum est : fuisse autem custodiam illam in forma visibili, suadere potest; tum quia ad terrendos homines sensibus utentes, custodia illa posita est; tum etiam quia verisimile est, illum custodem Paradisi habuisse formam Cherubinorum arcæ : nam ab illis creditur Moyses nomen accepisse, ut observat Prado, in Comment. ad cap. 1, Ezechiel, parte 2, sect. 2, et ita etiam sentiunt de forma visibili illius Cherubim Paradisi, Perera et Stella, et alii in Genes. et in Psalm. 17. Non est autem putandum fuisse solam externam formam sensibilem, quæ forma sua horrorem incuteret, sed fuisse Angelos sub tali forma, ut Sancti allegati docent, et ex verborum proprietate ostensum est. Unde mihi verisimile est ostendisse Angelum illum exterius actiones vitæ, præsertim versando gladium flammeum, quem in manu fortasse habebat : nam hoc optime quadrat cum narratione Genesis.

13. *Custodia Paradisi fuit ex Angelis, qui Deo ministrant.*— Jam vero quod ad rem nostram proxime facit, verisimilius mihi est, Angelum illum, qui corpus illud visibile formavit

et assumpsit, non fuisse aliquem ex ordine Cherubinorum, sed ex his, qui DEO ministrant in hujus inferioris mundi gubernatione. Quia illud ministerium ad communem providentiam et gubernationem hominum in tali statu existentium pertinuit. Et nihil ita extraordinarium, et miraculosum continebat, ut propterea circa ministeria Angelorum communem ordinem immutare, aut dispensatione uti necessarium fuerit. Ergo visibile illud ministerium per aliquos inferiores Angelos factum fuisse existimandum est; unde etiam verisimilius est, Angelum illum fuisse vel ex Principibus, qui ad regna, vel provincias custodiendas deputantur, vel ex Potestatibus, qui ad coercendos dæmones peculiarem potestatem, et quasi jurisdictionem accipiunt. Jam vero cur Angelus, vel Angeli illi vocati sunt Cherubini. Responderi potest, vel quia illud nomen aliquando generale est omnibus Angelis, ut libro primo diximus, quia scientiæ plenitudo, a qua ducit Etymologiam, sub aliqua ratione etiam est communis omnibus Angelis, ut Cajetanus notavit, et potuit ibi considerari, vel, ut homo, qui ex appetitu scientiæ peccavit, per eos terreretur, et arceretur, qui scientia pollent, vel quia ad custodiendam viam Paradisi scientia, seu vigilantia, et potentia necessaria erant. Et potentia in igneo gladio, vigilantia vero et industria in nomine Cherubim significabatur. Aut fortasse forma illa visibilis, in qua Angeli illi apparebant, fuit illa, in qua Cherubini arcæ postea formati sunt, et ideo etiam illi Angeli custodes Paradisi Cherubini nominati sunt, etiam si de ordine Cherubinorum non essent. Aut denique fortasse in illa custodia erant subordinati Cherubinis, et ut ministri eorum, et quasi in eorum persona illam figuram sumebant, et ideo eorum nomine nuncupati sunt.

14. *Tertium testimonium Ezech.* 10, *de Cherubinis.* — Circa illud vero testimonium, quod de Cherubinis adducebatur ex Ezech. 10, sciendum est, aliquos dixisse Cherubin vocabulum non esse nomen aliquorum Angelorum, sed figurarum, seu imaginum quorumdam animalium Dei potentiam repræsentantium significare. Ita indicat Theodoretus, dicta quæst. 40, in Genes. Et referuntur pro hac sententia Procopius, et Epiphanius, et alter Theodoretus, Heracliæ Episcopus. Et potest suaderi ex Paulo ad Hebr. 9, dicente fuisse in Sancta Sanctorum super arcam *Cherubin gloriæ obumbrantia propitiatorium.* Illi autem Cherubin solum erant quædam imagines alatorum animalium. Unde Josephus, lib. 3, de Antiq., cap. 6, alias 8: *Erant* (inquit) *effigies duæ, quas Hebræi Cherubin appellant, et sunt animalia volucria nova specie, nec unquam cuiquam hominum visa, quæ Moyses in Dei solio viderat figurata.* Alii vero de illorum forma aliter sentiunt, ut videri potest in Sixto Senensi, lib. 5, Bibliothec., anno 58. Probabilius vero est, humanam et visibilem formam, ac faciem repræsentasse, ut cum multis, quos refert, tradit Lorinius, supra, et Ribera, libro 2, de Templo, cap. 6, et copiosius Pradus supra cum socio Villalpano, t. 2, ejusdem operis in Ezechiel, part. 2, cap. 35, et sequentibus. Et quia majestas Dei repræsentabatur in Propitiatorio tanquam Cherubinis insidens, inde creditur ortus ille loquendi modus, quo Deus sæpius dicitur in Scriptura sedens super Cherubin, Ps. 17, 79, 98, et Isaiæ 37. Et sic dici poterit in dicto loco Ezech. 10. Cherubin significare ferentes currum, et thronum majestatis Dei. Cum enim illa visio imaginaria fuerit, non oportet ut per illum currum mirabili modo repræsentatum aliud significatum fuerit, quam thronus eximiæ majestatis Dei. Unde Eccles. 49, de Ezechiele dicitur: *Vidit conspectum gloriæ, quam ostendit illi in curru Cherubin.*

15. *Quid referant animalia, currum majestatis Dei ferentia.* — Sed quamvis verum sit, Cherubinos sub specie animantium sensibilium apparuisse, vel repræsentatos esse in Scriptura: nihilominus concordantia Patrum et Catholicorum est, effictos seu formatos esse ad repræsentandum proxime angelicos spiritus, ut tradit Dionysius, de cœlesti Hierarchia, cap. 6, capiteque 7, Cherubinis attribuit vocem illam, quam audivit Ezechiel, cap. 3: *Benedicta gloria Domini de loco suo.* Idem tradit Hieronymus, Ezechiel 9 et 10, Beda, lib. 10, de Tabernaculo, cap. 5, Theodoretus, in Epit. divin. decret., cap. 7, Augustinus et alii Patres in superiori puncto allegati. Habeturque in VI Synodo, Act. 3, in Epist. Germani Episcopi Constantinop., circa finem, ubi refert Athanasium in id Psalmi 70: *Qui sedes super Cherubin,* dicentem, *Cherubin illorum exemplaria ignota juxta naturam hominibus existentia, spiritus et ignis existunt, et omni figuratione et corporea natura aliena, ea quæ de ipsis a propheta corporalius dicuntur, symbolicum et altius ductum sensum habent.* Atque hoc confirmat usus et traditio Ecclesiæ, ut ex Præfatione Missæ constat, et ex dictis supra in libro primo. Et ratio est, quia propterea Deus super Cherubinos sedens ostenditur, ut majestas ejus et excellentia super omnes creaturas et supra

omnes intelligentias et spiritus cœlestes declaretur, ideoque per illas imagines angelici spiritus tanquam Deo subjecti, et inferiores repræsentantur. Sicut nos per corporeas imagines metaphoricas Angelos describimus. Item hac ratione illis animalibus ab Ezechiele visis tribuuntur spiritus vitæ et actiones loquendi et intelligendi, quia intellectuales creaturas repræsentabant. Hinc ergo supra posita difficultas solvenda superest, quomodo Cherubinis externa ministeria tribuantur.

16. *Responsio aliquorum.* — *Declaratur.* — Responsio multorum esse videtur, animalia illa ab Ezechiele visa, non unum, vel alium angelicum ordinem repræsentasse, sed absolute angelicos exercitus Dei. Ita colligi potest ex Beda, lib. 1, de Tabernaculo, c. 5, et lib. de Templo, c. 13. Et docet Abulensis, Exodi 25, quæst. 19, et Cajetanus, in Genes. Et in hoc consentit Richardus supra, et sentiunt Maldonatus, et Prado, Ezech. 1 et 10. Et declaratur, quia nomen *Cherub*, a plenitudine scientiæ derivatur, ut Hieronymus et Beda supra docent, et est frequentius receptum. Et sic Deus dicitur sedere super Cherubin, quia licet in omnibus Angelis sit scientiæ plenitudo, Deus infinite illos superat, et altissima providentia omnia gubernat, et per Angelos administrat. Aliter vero Prado Cherub interpretatur, id est, agens currum, quod ex Hebræo deducit : et quia quadrat visioni Ezechielis. Nam, ut dicitur Ecclesiastic. 40, *tunc Ezechiel vidit conspectum gloriæ, quam ostendit illi in curru Cherubim.* Vidit ergo Cherubinos, ut præcedentes, et ducentes currum, cui Deus insidebat. Ita enim solet majestas Dei in Scriptura a describi, ut 4 Regum 19. *Domine, Deus Israel, qui sedes super Cherubim, tu es Deus solus Regum terræ* : et in aliis locis supra citatis. Hoc autem munus agendi currum Dei omnibus Angelis commune est. Nam *sedere super Cherubim,* licet in cortice litteræ referatur ad effigies arcæ, vel alias imagines, per quas gloria, et majestas Dei illo modo repræsentatur, ut ex 2, Reg. 6, accipi potest, nihilominus in proprio sensu idem est, quod Deum cœlestibus mentibus insidere, et omnibus spiritibus cœlestibus præesse, et tanquam supremum, ac potentissimum Regem in eos regnare, et per eos ita omnia gubernare, ut nemo ei possit resistere. Hæc autem omnia omnibus ordinibus angelicis in gradu suo communia sunt, sicut etiam sunt illis communes proprietates significatæ per figuras animalium ab Ezechiele visas, ut sunt velocitas, subjectio, et obedientia ad Deum, et similes, quæ significantur in verbis illis Psalmi decimi septimi : *Ascendit super Cherubin, et volavit : volavit super pennas ventorum.*

17. *Objectio contra præcedentem responsionem.* — *Impugnantur.* — Contra hanc vero responsionem obstat difficultas tacta circa locum Isaiæ : namque hinc sequitur ordinem peculiarem Cherubinorum sub ordine Seraphinorum, et super cæteros collocatum non posse in Scriptura fundari, quia illa interpretatione admissa, nullus in Scriptura invenitur locus, in quo nomen Cherubin peculiarem ordinem Angelorum significet. Nulla enim alia sacræ Scripturæ testimonia invenientur, in quibus de Cherubinis specialior mentio fiat, quam in his, quæ allegavimus. Quod si hoc de Cherubinis concedatur, eadem ratione idem dicetur de Seraphinis ab Isaia visis. Unde ulterius sequitur illorum ordinum confusio. Nam qui ab Isaia vocantur Seraphim, ab Ezechiele vocantur Cherubin, juxta prædictas generales interpretationes. Quod expresse concedunt Maldonatus, Ezech. 1 et 10, et Prado, Comment., cap. 1, sect. 6. Quibus aliquando videtur favere Chrysostomus, in locis allegatis, præcipue homil. 8, in Genes. Et Athanasius, in Orat. circa id : *Omnia mihi tradita sunt, etc.* Et Philastrius, contra hæres, cap. 101 et 102. Nihilominus tamen hoc inconveniens profecto videtur; nam datur occasio confundendi Hierarchias. Et ideo Chrysostomus, homilia 3, de Incomprehensibili Dei natura, utramque visionem Isaiæ, et Ezechielis edisserens Seraphinos et Cherubinos proprie intelligit, eosque tam inter se, quam ab aliis ordinibus distinguit. Et propter hoc maxime argumentum, graves moderni expositores Pauli, in caput 1, ad Hebr., versic. ultimo, hanc partem constanter defendunt, dicuntque tam in loco Genes. 3, quam apud Ezechielem sermonem esse de proprio ordine Cherubinorum, sicut in loco Isaiæ de propriis Seraphinis sermonem esse existimat. Unde concludunt contra Dionysium, et D. Thomam omnes Angelos omnium ordinum mitti, et aliqui pro illa sententia vehementer pugnant, et majori forte exaggeratione quam res postulet.

18. *Auctoris expositio de loco Ezechielis* 10.— Sed de loco Genesis sententiam meam, quam satis receptam esse existimo, jam explicui, neque in Patribus aliquid illi repugnans invenio. De loco vero Ezechielis probabilius judico, in eo sermonem esse de propriis Angelis octavi ordinis, eosque per animalia visa a Propheta

fuisse repræsentatos, et nomine Cherubinorum principaliter fuisse significatos, in quo valde approbo auctorum sententiam, ut magis consentaneam sensui Ecclesiæ, quæ unum ordinem Angelorum proprio nomine Cherubim appellat, et in prima Hierarchia proxime sub Seraphim illum constituit. Idemque docent Patres supra allegati. Unde Nazianzenus altiorem putat fuisse visionem Isaiæ, quia vidit Dei solium Seraphinis stipatum. Et Hieronymus de propriis Seraphinis, et Cherubinis utramque visionem explicat : et consentiunt alii Patres. Nam licet interdum expressam declarationem non adhibeant, nec rem disputent: tamen utuntur vocibus Cherubim, et Seraphim, juxta proprium, et strictum usum Ecclesiæ, et ad illa loca accommodant, vel ab illis sumpta esse credunt.

19. *Templi Cherubinos omnes Angelos referre aliqui dicunt.* —*Probabilius est Angelos octavi ordinis solum repræsentasse.* — Præterea de Cherubinis templi, Beda quidem, lib. de Templo, cap. 13, ita eorum repræsentationem declarat, ut indicet fuisse imagines indifferenter repræsentantes omnes Angelos : et similia habet, lib. 1, de Tabernaculo, cap. 5, et Abulensis, in cap. 25 Exodi, quæst. 19. Neque dissentit Ribera, lib. 2, de Templo, cap. 6 et 7. Sed licet hoc generali quadam ratione sustinere posset, nihilominus verisimilius videtur, Cherubinos illos Angelos octavi ordinis speciali ratione repræsentasse, ut modernis auctoribus magis placet. Et sumitur ex Hieronymo, Epist. 143, ad Damas., in principio, ubi dicit, Deum sedere super Cherubim, ut Scriptura loquitur, non super Seraphim, quod Scriptura non dicit. Si autem Cherubini tabernaculi generatim essent imagines Angelorum, non minus Seraphinos, quam Cherubinos repræsentarent, ut fatetur Abulensis : et ita non minus dici posset Deus, sedere super Seraphim, quam super Cherubim, quod Hieronymus reprehendit. Vult ergo Hieronymus Cherubinos illos templi, a quibus ille modus loquendi sumptus est, specialiter significare Cherubinos, sub Seraphinis contentos. Et merito, quia ex multitudine, et plenitudine scientiæ appellatio illa sumpta est. Propitiatorium autem erat oraculum in quo Deus responsum dabat, et ideo super Cherubim sedens repræsentabatur, ut ostenderetur, omnes creaturas etiam supremos Angelos scientia infinito intervallo superare. At vero Cherubini, quos vidit Ezechiel, eamdem habebant imaginem, et repræsentationem, ut latius dicti expositores Scripturarum declarant. Ergo etiam Cherubini ab Ezechiele visi, Angelos octavi ordinis specialiter repræsentabant. Unde etiam cap. 10, ait Ezechiel, *omnia corpora illorum, colla, manus, et pennas plena fuisse oculis,* per quos scientiæ perfectio eximia significatur. Denique idem Ezechiel, cap. 28, ad explicandam excellentiam Luciferi, *Cherub* illum appellat : ergo signum est non sumere illud nomen, ut generale omnibus Angelis, sed ut singulare excellentiorum Angelorum.

20. *Ad objectionem in num.* 17 *respondetur.* —Hoc ergo concesso, ad difficultatem respondemus, ex loco Ezechielis 10, non colligi proprios Cherubinos aliquando mitti, vel ministeria exterius exequi, sed tantum Deo assistere. Nam ferre currum, seu thronum Dei, non est mitti, nec ministrare, sed est speciali modo Deo assistere, et in interno atrio, veluti circa ipsam Dei majestatem occupari. Unde in omnibus Scripturæ locis, in quibus dicitur Deus sedere super Cherubim, aut Ezechiel vidisse gloriam Dei, *quam illi ostendit in curru Cherubim,* nihil aliud ostenditur, quam Cherubinos esse Angelos Deo assistentes, et propinquissimos. Nec refert, quod Ezechiel dicat, vidisse Cherubinos ambulantes, et gradientes, etc. Nam per hoc non repræsentabatur aliquod ministerium, vel proprius motus localis ipsorum Angelorum, alias etiam Deus cum illis moveretur, qui ab ipsis in curru ferebatur. Igitur per illum motum currus Dei, et Cherubinorum metaphorice repræsentabatur amplitudo divinæ providentiæ : nam omnibus velocissime subvenit, juxta quam metaphoram etiam dicitur Deus ascendere super Cherubim, et volare.

21. *Confirmatur solutio.* — Quin potius ex illa visione colligi potest, Cherubim non ministrare per se, sed per inferiorem aliquem Angelum. Nam ad effundendas prunas visus est *vir lineis indutus,* ad quem dictum est : *Sume ignem de medio rotarum, quæ sunt inter Cherubim,* et infra, *qui accipiens egressus est,* quem virum fuisse Angelum inferiorem tutelarem populi, Prado exponit. Et quamvis ibi dicatur, unum Cherubinorum extendisse manum, et assumpsisse prunas, et in manus viri, qui indutus erat lineis, eas dedisse, in eo non repræsentabatur aliquod Angelicum ministerium Cherubini assumentis prunas, sed potius ostenditur subordinatio Angelorum ministrantium ad assistentes, quibus mediantibus a Deo accipiunt cognitionem et materiam ac vires ad ministrandum. Quod indicavit Dionysius, cap. 8, de Eccles. Hierarch., subordinationem

Angelorum inferiorum ad superiores ex dicta visione colligens. Idemque sensit ibi Theodoretus dicens, ordinum invisibilium discrimen hic quoque licet agnoscere, et infra de illo viro lineis induto ait : *Non audet inter Cherubin progredi, sed ipsa Cherubin porrigunt carbones*, utique, ut ego intelligo, porrigit illuminando, et docendo, quid acturus esset, sic enim spiritualia per sensibilia repræsentantur. Denique idem etiam indicavit Hieronymus, notatque Prado indirecte ibi explicari, quod Isaias ait, volavit ad me unus de Seraphim, et in manu ejus calculus, quem tulerat de altari ; nam ibi idem ordo hierarchicus ostenditur. Ex his ergo visionibus Prophetarum nulla exceptio a generali regula statuta colligi potest.

Secundum genus testimoniorum affertur.

22. *Michael interdum mittitur. — Vide in Lypomano.* — Tertio loco proponebantur specialia testimonia de quibusdam Angelis primorum ordinum, qui non solum ministrare, sed etiam mitti perhibentur. Et primus erat Michael, de quo imprimis certissimum est aliquando mitti : nam id Scriptura testatur Daniel, 10, *Michael unus ex Principibus primis venit in adjutorium meum*, et infra, *Nemo est adjutor meus, nisi Michael Princeps vester*. Et similia habet, cap. 12, et Ecclesia in officio Angelorum orat, *Angelum pacis Michael ad istam cœlitus mitti rogitamus aulam*. Et iterum, *Michael Archangele, veni in adjutorium populo Dei*. At vero Michael unus, vel primus Seraphinorum esse creditur ; ergo etiam assistens Angelus mittetur, quia Seraphinis omnes assistunt. Minor in qua vis rationis posita est, auctoritate probatur. Nam ita videtur sentire Pantaleon Diaconus, in homilia de sancto Michaele, apud Surium, 29 septemb., quod variis encomiis, et exaggerationibus declarat. Et ex Basilio, homil. 1, de Angelis, invenio hæc verba citata : *Michael Dux supernorum spirituum, qui dignitate, et honoribus prælatus es omnibus spiritibus supernis, tibi supplico*. Idem sentit Laurentius Justinianus dicens, in serm. de sancto Michaele, *In spirituali primo conflictu cæteris spiritibus sanctis prælatus est Michael, sicut Lucifer malis*. Unde sumitur ratio, nam in bello Angelico, qui in exordio mundi sunt, Michael fuit dux bonorum, qui illos ad obediendum Deo excitavit, sicut Lucifer socios ad deflectionem induxit.

23. *Confirmatur.* — Unde confirmatur primo ex nomine Michaelis, quod exponitur, *Quis sicut Deus?* Secundo quia Apoc. 12, dicitur : *Michael et Angeli ejus præliabantur cum Dracone*, ibi enim de omnibus Angelis sermo est, et eorum dux et caput ponitur Michael. Tertio Ecclesia in festo Angelorum de omnibus sanctis Angelis festum celebrat, et tamen in illo præcipue colit Michaelem, tanquam excellentiorem cæteris, eumque vocat principem cœlestis exercitus. Unde ita canit, *Collaudemus venerantes omnes cœli milites, sed præcipue primatem cœlestis exercitus, Michaelem in virtute conterentem Zabulum*. Et iterum vocat illum, *Principem militiæ Angelorum*. Et iterum ait, *Archangelus Michael Præpositus Paradisi, quem honorificant Angelorum cives*. Denique verisimile est mentem Ecclesiæ esse supremum omnium Angelorum plus venerari, quam reliquos, quia hoc etiam magis consentaneum voluntati Dei esse merito præsumi potest : sed Ecclesia maxime veneratur Michaelem : nam id in officio Angelorum profitetur, et in ejus honorem præcipue solet templa Deo dicare, et in litaniis proxime post beatam Virginem illum invocat ; ergo sentit illum esse supremum Seraphinorum.

24. *Michael unus ex ordine Principatuum ab aliis ponitur.* — Nihilominus D. Thomas, in 2, dist. 10, circa litteram Magistri dictam sententiam reprobat, asseritque, Michaelem esse ex ordine Principatuum, qui est supremus primæ Hierarchiæ. Ad litteram intelligens verba Danielis 10, ubi Michael dicitur, *unus ex Principibus primis*. Et hoc sequitur Pereira, lib. 12, in Daniel, et Toletanus, Lucæ 1, Annot. 45. Idem vero divus Thomas, 1 p., quæst. 113, art. 3, sub distinctione loquitur, dicens esse vel ex Principibus, vel ex Archangelis, qui etiam sunt Principes Angelorum : et ita putat de illis posse verba Danielis exponi. Et Judas, in epist., Archangelum eum vocat. Et Hieronymus, Daniel 12, ita exponit illum locum. Ecclesia etiam in officio ejus utroque modo illum appellat. Quia vocat illum *Principem militiæ Angelorum*, quod de militia ex inferioribus Angelis constante potest exponi. Item dicit, *Michaelem venire in auxilium animarum*, item, *esse constitutum Principem super omnes animas suscipiendas*. Item vocat illum, *Archangelum, qui sæpius hominibus apparuit, et esse custodem, et Patronum Ecclesiæ : sicut olim fuit Synagogæ*. Quæ omnia non ei conveniunt ex legatione speciali, aut extraordinaria ; sed ex vi muneris, et ordinis sui ; ergo non est verisimile pertinere ad ordines supremæ Hierarchiæ, sed principalem aliquem

locum in ultima habere. Et ita omnia, quæ in prima opinione adducta sunt, ad summum probant esse supremum in ordine Principatuum.

25. *Aliqui inter potestates illum collocant.—Alii in ordine Virtutum.—Rejiciuntur hi omnes.—Nomen Michaelis non uni, sed pluribus fuisse impositum, tenent aliqui.*—Non desunt vero, qui inter Potestates illum collocent, quia ad illum ordinem spectat debellare, et arcere dæmones, in quo Michaeli maxima potestas tribuitur Apol. 12. Et consonat, quod Judas, in epistola, Michaelem cum diabolo disputantem, eique nomine Dei imperantem inducit. Alii in ordine virtutum primum locum ei tribuunt. Nam ad Virtutes pertinet divina mirabilia efficere : de Michaele autem dicit Ecclesia in officio suo, *Quoties miræ Virtutis aliquid agitur, Michael mitti perhibetur.* Sed hæc omnia valde incerta sunt : et ex illis sequi videtur quædam Angelicorum ordinum confusio, si uni Michaeli Archangelo, et dignitas suprema assistentium Angelorum, et fere omnia munera ministrantium tribuantur. Propter quod dixerunt alii, ut refert Magister, in 2, dist. 10, cap. 13, nomen Michaelis non esse unius Angeli tantum, sed esse nomen pluribus impositum juxta varias actiones, aut ministeria, ex quibus tale nomen sumptum est. Quæ doctrina fundamentum habet in divo Hieronymo, Daniel. 18, ad illa verba : *Et audivi vocem viri, et clamavit, et ait, Gabriel fac intelligere visionem,* etc. Et late illam declarat, et sequitur Abulensis, Judic., cap. 13, quæst. 35, et ex illa infert, Angelorum nomina esse occulta, vel incerta, et interdum fieri posse, ut unus Angelus variis nominibus appelletur in distinctis occasionibus propter diversas actiones; et e contrario, ut idem nomen pluribus Angelis tribuatur propter aliquam similitudinem in operatione, unde nominis etymologia sumpta est.

26. *Primus Angelus ex Seraphinis Michael dicitur.—Hic tamen non mittitur.*—Hac ergo probabili doctrina supposita dicere possumus, primum Angelum, qui fuit dux belli angelici in cœlo commissi contra malos Angelos merito posse vocari Michaelem, et ita a Patribus appellari, quem credibile est primum omnium contra Luciferum parabolam illam assumpsisse, et exclamasse, *quis sicut Deus?* unde nomen illud sumptum esse dicitur. Et hoc de Michaele facile concedimus, esse supremum omnium sanctorum Angelorum, vel unum ex supremis. Quod addo, quia non constat nobis, an in una specie angelica dentur plures Angeli solo numero differentes, et æquales, vel unus tantum, et ita non potest constare, an in ordine Seraphinorum, vel Cherubinorum sit unus perfectior omnibus illius ordinis : an vero sint plures inter se æquales, et superiores cæteris. Altero ergo ex his modis certum videtur, illum Michaelem, qui fuit Dux primi belli in cœlo peracti, esse primi ordinis. At vero loquendo de isto individuo Michaele, non oportebit concedere, illum ad nos mitti, nec esse illum, de quo Daniel, aut Joannes loquuntur, neque fuisse proprium, vel (ut ita dicam) proximum custodem, aut Ducem Synagogæ, seu Judaici populi, neque nunc esse peculiarem Ecclesiæ custodem. Quia non est verisimile Angelum primi ordinis Seraphinorum hæc omnia munia ex officio, et ordinaria providentia sustinere. Nam si hoc admititur, totus ordo hierarchicus invertitur, neque ulla ratio distinctionis, aut ordinis inter Angelos reddi poterit, quod admittendum non est, contra doctrinam Dionysii, et Theologorum adeo in Ecclesia receptam. Præsertim cum nihil sit, quod cogat ad id asserendum, præter nominis appellationem, et etymologiam, quod debile fundamentum est, ut ex dictis constare potest; et declaratur ulterius.

27. *Dux cœlestis belli longe dignior duce belli ecclesiastici.—Inferior dux etiam Michael appellatur. — Hic ex officio mittitur.* — Nam bellum illud initum in cœlo inter Angelos, non est ibi omnino absolutum, sed in hoc mundo pro salute hominum iterum in Paradiso inchoatum, seu renovatum est, et usque ad finem sæculi perseverat, et tunc maxime ardebit, ut dicitur Apocal. 22. Est tamen discrimen, quia in illo cœlesti bello omnes boni Angeli dimicarunt, quia eorum res agebatur, et ad singulos defensio divini honoris pertinebat; at vero in bello militantis Ecclesiæ non omnes spiritus cœlestes per se et proxime militant: sed Angeli qui ad hoc ministerium a Deo deputati sunt, ut sunt Angeli custodes, vel singulorum hominum privatorum, vel Principum, vel communitatum, aut regionum, qui omnes sub militia cœlesti, vel exercitibus Angelorum optime continentur. Unde fit etiam, ut Dux et Princeps cœlestis belli longe dignior et excellentior fuerit, quam Ecclesiastici Dux belli : quia et causæ belli, et præliantium copiis, et loco, in quo bellum geritur, debet esse proportionatus. Et nihilominus hic etiam inferior dux Michael merito appellatur, quia pro divino honore præcipue certat, et ejus viribus,

et gratia in bello nititur: ideoque illi etiam optime convenit, *Quis sicut Deus?* Hunc ergo Michaelem non dicimus esse supremum Angelorum, nec ex ordinibus assistentium Angelorum, vel Dominantium, quæ ex officio non mittuntur, nec etiam esse ex infimo ordine Angelorum, sed Archangelum, vel ex aliquo superiori ordine usque ad Potestates. Nam utramque partem sufficienter probant, quæ hactenus dicta sunt.

28. *Fuit primus Angelorum ex Principatibus. — Nomen Archangeli interdum alios ordines significat.* — Ex quatuor autem ordinibus intermediis probabilius videtur, hunc Michaelem esse primum Angelum in ordine Principatuum, qui est supremus infimæ Hierarchiæ. Valde namque probabile est hunc esse Michaelem, de quo Daniel et Joannes loquuntur, et quem Ecclesia specialiter veneratur. Illum autem vocat Daniel, cap. 10, *unum de Principibus primis, et Principem Synagogæ*, et cap. 12, vocat *Principem magnum*. Joannes vero, Apocal. 12, vocat Ducem Angelorum præliantium cum dracone. Ex quibus locis sumpsit Ecclesia omnia Michaelis encomia, et munera, quæ supra retulimus, et omnia ad ordinem Principatuum optime accommodantur. Nam juxta doctrinam Dionysii, capite nono, de cœlest. Hierarch., Principatus sunt duces aliorum Angelorum, quibus dignitate præeminent, unde duo Angelorum ordines inferiores particularia ministrant, Principibus autem convenire creditur cura regnorum ac provinciarum. Hæc autem gubernatio, et sollicitudo cum singulari, ac præcipua excellentia Michaeli demandata est, ideo enim absolute dicitur Dux cœlestis militiæ, et specialis protector, ac custos prius Synagogæ, et postea Ecclesiæ; ergo verisimillimum est, illum esse caput totius ordinis Principatuum, vel si in eo sunt plures Angeli æquales, esse unum ex primis, ut dixit Daniel, et ita videtur interpretari locum Danielis Dionysius, dicto cap. 9, et expresse in hoc ordine illum collocat Sophronius, in Encomio, et invocatione Angelorum: nam invocando Principatus specialiter invocat Michaelem ut inter eos dignissimum. Et idem sentit Aponius, l. 4, in Cant., circa illa verba, *Ficus protulit grossos suos,* ubi licet Michaelem Archangelum vocet, subdit, eum appellari *portionem Domini, esseque custodem illum Ecclesiæ*, de quo loquitur Daniel 10. Neque obstat, quod interdum vocetur Archangelus, quia (ut ait supra Dionysius) Archangeli sunt Principibus propinquissimi, et ideo interdum nomen illud pressius sumitur pro speciali ordine, interdum latius ad alios ordines, præcipue ad Principes extenditur. Frustra vero propter unum, vel alium effectum de numero Potestatum, aut virtutum esse existimatur, quia etiam Principes, imo et inferiores Angeli possunt interdum dæmones arcere, vel aliquando mira opera in ordine ad suum ministerium jussu Dei facere.

29. *Michael ad nos missus, et Ecclesiam gubernans ex ordine administrantium fuit.*—Denique juxta distinctionem, et doctrinam hanc facile intelligitur, non oportere ea, quæ de Archangelo Michaele dicuntur, exceptionem aliquam admittere in generali regula Angelorum assistentium, et ministrantium; quia Michael ille, qui ad nos mittitur, et qui Ecclesiam gubernat, quive Judaicum populum eduxit de terra Ægypti, si fuit Michael, ut vult Abulensis, 23 Exod., q. 81, quique Judæorum adjutor fuit apud Danielem, hic (inquam) Michael sive eadem semper, sive diversæ personæ fuerint, non fuit ex ordinibus Angelorum assistentium, seu supernorum, sed ex ordine aliquo ministrantium. Quod ex ipsis muneribus, quæ exercuisse legitur, colligi sufficienter potest, quia non, ut singularia, et extraordinaria illa faciebat, sed ex officio, ac communi providentia, et cura illi commissa ea exercebat. De primo vero Angelo, qui contra Luciferum dux fuit, in antiquo prælio cœlesti, non legimus missum esse aliquando ad homines, neque est verisimile illum esse ordinarium Ecclesiæ custodem, cum hoc munus ordinario jure ad inferiores ordines Angelorum ministrantium pertineat. Dices, ergo Ecclesia non colit specialiter, et sub proprio nomine supremum omnium Angelorum; sed summum principem custodem suum, quod videtur inconveniens, ut supra argumentabamur. Respondeo imprimis hoc non esse inconveniens, quia non semper specialius colit excellentiores sanctos, sed ibi notiores, et maxime illos, a quibus majora beneficia, vel meliora officia recepit. Deinde dici potest, sub nomine Michaelis Ecclesiam colere Ducem illum Angelorum, qui pro Dei honore, et hominum salute maxime pugnat: sive ille idem sit, sive diversi eodem nomine appellati, et sive per se, et in propria persona descendat ad prælium contra dæmones, quod in ipsa Ecclesia geritur, sive tantum Deo assistat: et inde ipsius Ecclesiæ apud Deum curam gerat, et per alium sui nominis participem ad nos veniat, ad eum modum quo ex sententia Dionysii superior Seraphim per alium missus dicitur ad purganda labia Prophetæ. Et eadem ratione, cum legi-

mus Michaelem apparuisse Ecclesiæ, verbi gratia, in monte Gargano, et velle in suum honorem templum ibi ædificari revelasse, recte intelligimus illum Angelum, qui proxime ibi loquebatur, totamque illam actionem, et apparitionem efficiebat, non fuisse primum, ac præcipuum Angelum, sed alium inferiorem, qui nomine ejus loquebatur, et apparebat; et ita illum præcipue veneratur Ecclesia, quamvis simul cum illo etiam specialiter colat illum Angelum, per quem tot beneficia proxime recipit: et Michael etiam appellatur.

30. *Gabriel Archangelus unus ex ministrantibus.* — *Gabriel est ex primis quatuor ordinibus.* — Quarto dicendum est de Gabriele Archangelo, quæ erat secunda pars illius tertiæ objectionis. Verumtamen hoc facilius expeditur, quia licet Gabriel legatur missus tam in veteri, quam in novo Testamento, Dan. 8 et 9, et Luc. 1, nihil est quod cogat credere, fuisse aliquem ex superioribus ordinibus assistentium Angelorum, nullusque Patrum id asseruit. Et ex Daniel. 8, colligitur, Gabrielem esse inferiorem Michaele, quia ab eo mittitur, ut ibi notat Hieronymus, si tamen idem est Gabriel, qui ibi, et Virgini apparuit, quod est probabile, licet non omnino certum. At vero Bernardus, serm. 1, in *Missus est,* significat Gabrielem fuisse ex assistentibus, quia dicitur a Deo missus; unde ipse colligit fuisse immediate a Deo missum, et illuminatum de mysterio annuntiando; quod etiam indicat Andræas Hierosolymitanus, homil. de Annunt. Verumtamen etiam inferiores Angeli administrantes dicuntur a Deo mitti, quamvis non immediate a Deo, sed mediantibus Angelis superioribus mittantur, quia Deus semper est, qui suprema auctoritate mittit, ut notavit Bonaventura 2, dist. 10, dub. 2, litterali, ut, verbi gratia, Petrus, Actor. 21, dixit: *Nunc scio vere, quia misit Deus Angelum suum,* quamvis fortasse ille fuerit Angelus Petri custos, et mandatum illud per intermedios Angelos a Deo acceperit. Ita ergo potuit Gabriel dici missus a Deo, etiamsi imperium eundi ad Virginem per aliquem ex superioribus Angelis ei fuerit intimatum. Nam quod Bernardus supponit, mysterium illud non fuisse revelatum saltem quoad illam circumstantiam superioribus Angelis, sed soli Gabrieli; non video unde probari, aut conjectura satis probabili persuaderi possit. Est ergo verisimilius Gabrielis nomen non esse alicujus Angeli ex primis quatuor ordinibus. Quod ipse etiam Bernardus aperte sensit, lib. 5, de Consid. ad Eugen., c. 4, docens, Gabrielem esse ex secundo ordine infimæ Hierarchiæ. Nec obstat, quod Luc 1, idem Angelus de se dicat: *Ergo sum Gabriel Angelus, qui asto ante Dominum.* Nam hoc verbum *astandi,* latius patet, ut in sequenti puncto dicam, et ita ex Gabrielis missionibus non recte sumitur argumentum, quod Angeli assistentes interdum mittantur. Reliqua vero, quæ de hoc argumento desiderari possunt, tractavi in 2 tom., 3 p., disp. 9, sect. 1.

31. *Raphael unus ex infimis ordinibus ministrantibus.* — Quinto objiciebatur de Angelo Raphaele, de quo et divus Thomas, ubi supra, quem multi sequuntur, docet fuisse unum ex Angelis infimi ordinis, quia ministeria, quæ exercuit, majorem dignitatem in eo non indicant. Sed difficultatem facit, quod ipsemet Raphael dixit se esse *unum ex septem qui astant ante Dominum,* Tobiæ 12. Nam licet responderi possit, verbum *astandi* sumi in generali significatione, prout omnes Angeli videntes faciem Patris ante Dominum astant, non potest hoc satisfacere, quia non dicitur simpliciter *astare,* sed dicitur esse *unus esse septem astantibus,* qui dicendi modus, et numerus ille septenarius singularem excellentiam illorum Angelorum indicat, quorum unus Raphael esse dicitur. Propter hoc dixerunt aliqui, septenario numero solere in Scriptura universitatem significari, teste Gregorio, hom. 25, in Evang. et lib. 1, Moral., cap. 6, alias 11, et in hoc sensu dici Raphaelem unum ex septem Angelis. Hoc vero recte impugnant Ribera, Apocalyps. 1, quem ibi Viegas secutus est, Com. 1, sect. 6, et Vasquez, 1 part., disp. 108, cap. 1. Quia non uno tantum loco, sed in multis aliis mentionem facit Scriptura septem Angelorum assistentium coram Domino, ut Apoc. 1, 3 et 8: *Qui sunt septem spiritus Dei missi in omnem terram,* et, *Vidi septem Angelos stantes in conspectu Dei,* et eorumdem fit mentio in cap. 15, 16, 17 et 21.

32. *Septem Angelos esse a Deo deputatos, ut inferiorem mundum gubernent, existimant aliqui.*—Unde conjectant dicti auctores, septem particulares Angelos esse a DEO peculiariter deputatos, per eos tanquam per principales ministros hunc mundum inferiorem gubernent, et unum ex illis fuisse Raphaelem. Quam sententiam affirmant ex Clemente Alexandrino, lib. 6, Stromat., § 8, qui incipit: *Et primum,* non multum a principio, ubi commendans septenarium numerum, ejusque veluti prærogativas recensens, ait: *Septem quidem sunt, quorum est maxima potentia, primogeniti An-*

gelorum principes. Scholiastes autem illa verba exponit, dicens *septem esse ordines Angelorum.* Sed profecto Clemens satis aperte loquitur de septem principalibus Angelis. Quia vero illos vocat primogenitos Angelorum principes, posset intelligi de septem Angelis habentibus primatum, seu primum locum in septem ordinibus Angelorum. Sed tunc necessarium erit unum ex septem Angelis illis esse ex ordine Thronorum et alium ex ordine Dominationum, quod sine ulla ratione dicetur : cum illi septem Angeli dicantur missi in omnen terram, Apoc. 5, et ad hoc munus dicantur esse astantes, et parati, in conspectu Dei, quod ad munus Thonorum, et Dominationum non pertinet; alioqui cur non etiam aliquis ex Seraphinis, et Cherubinis sub illo numero comprehendetur.

33. *Septem Angeli a Deo deputati inter ministrantes recensentur.—Auctoris sententia.*— Admissa ergo illa sententia de septem Angelis peculiari modo Deo astantibus, ut circa mundi regimen, vel salutem hominum ei ministrent: incertum prorsus est, an sint ex ordine Angelorum, vel in aliquo superiori, vel ad varios ordines pertineant. Nihilominus tamen est certum esse ex ordinibus ministrantibus, qui ex officio mittuntur. Et aliqui censent esse septem principes Angelorum, quibus cura universæ terræ demandata est. Sed in Scriptura non invenio vocatos esse principes, nec illis esse curam orbis demandatam : sed simpliciter, *esse septem spiritus missos in omnem terram,* Apocal. 8, et ex cap. 15 et 16, potius colligitur, illos tantum esse ministrantes, et exequentes, quæ illis præcipiuntur. Unde merito credi potest, non dici astare ante Deum, eo modo quo Dionysius dicit primam Hierarchiam assistere, et non mitti, neque solum quia vident Deum, et sunt in conspectu ejus, modo communi omnibus Angelis, ut recte insinuavit Toletus, Luc. 1, Annot. 31, dicens : *Adstare ante Deum, non tantum significat esse in cœlis quod commune est omnibus Angelis;* et addit, *sed significat in ministerio quamdam principalitatem, id est* (ut in comment. dixerat) *esse unum de primis, qui adstant ante Deum, justa ejus executuri.* De quibus recte intelligitur illud Zachar. 3 : *Dabo tibi ambulantes ex his qui nunc hic assistunt.* Et cap. 6, *quatuor quadrigæ* (quidquid per illas significetur) dicuntur fuisse *quatuor venti cœli, qui egrediuntur ut stent coram Dominatore universæ terræ,* utique ut velocissime irent, quocumque ab ipso mitterentur, ut statim exponitur. Quocirca si in re adeo obscura conjectare licet, forte in ordine Angelorum, qui ad custodiam hominum communiter deputantur, sunt aliqui septem, qui nunquam destinantur ad custodiendam peculiarem personam, sed expediti sunt, et liberi a certo ministerio, ut ad extraordinaria negotia illi ordini proportionata mittantur ; et ita ordinarium munus eorum solum esse assistere, et præsto esse, ut mittantur, et exequantur quidquid eis injunctum fuerit. Et fortasse in quolibet ordine ministrantium Angelorum, et eorum, qui mitti solent, sunt aliqui hujusmodi, et in eodem numero quoad singulos ordines, nam ille numerus non videtur ita absolute definitus, ut non possit per singulos ordines ministrantium multiplicari. Nam, Apocal. 8, ait Joannes: *Vidi septem Angelos stantes in conspectu Dei et datæ sunt illis septem tubæ.* Et statim addit : *Et alius Angelus venit, et stetit ante altare*; qui videtur alterius ordinis fuisse, quantum ex ministerio colligitur. Alii etiam septem Angeli habentes phialas, quas effundunt, etc., Apocal. 15 et 16, distincti profecto a septem Angelis, quibus septem tubæ datæ sunt, esse videntur. Denique (ut cumque res se habeat) septem illi Angeli semper erunt ex ministrantibus, ideoque licet Raphael unus ex illis septem fuerit, nulla exceptio a generali regula fit.

Tertium genus testimoniorum expenditur.

34. *Ultimum testimonium. — Prima divi Thomæ expositio.*—Ultimo dicendum superest de universali sententia Pauli ad Hebr. 1 : *Omnes sunt administratores spiritus, in ministerium missi, propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis.* Ad quæ verba divus Thomas supra respondet, omnes Angelos etiam supremos dici posse administrare hominum salutem, quia illuminant inferiores, et intimant Dei voluntatem de agendis circa salutem hominum procurandam. Et consequenter ait, etiam mitti non missione externa, sed interna, et invisibili. Quæ responsio quoad priorem partem mihi satisfacit : nam illuminare, docere, ac denuntiare alteri voluntatem DEI, vere, ac proprie est ministrare. Quoad alteram vero partem dura est expositio ; quia, ut supra notavi, in Angelis non est propria missio, nisi localis, unde non est, nisi in ordine ad actionem, vel assistentiam aliquam, quæ propinquitatem localem requirat, et ideo ad solam illuminationem non fit missio. Nec is qui illuminat inferiorem, quem in nomine Dei mittit, vere

potest dici missus, eo quod ad missionem alterius aliquo modo cooperetur, quia solum cooperatur illuminando, imperando, et mittendo, non comitando.

35. *Secunda expositio D. Thomæ impugnatur.*—Adhibet ergo D. Thomas aliam responsionem, scilicet Apostolum loqui solum de Angelis, per quos data est lex, quibus præferre Christum volebat; ut ex initio capitis secundi constat : et de illis Angelis verum esse, omnes mitti, seu missos fuisse ut ministros propter hominum salutem, sed hoc responsum acriter impugnant ibi moderni expositores; quia revera Paulus omnibus omnino Angelis anteponit Christum, tanquam dominum servis, seu ministris. Et in hoc sensu loquitur de omnibus Angelis, ita ut nullum excipiat, ut ex discursu totius capitis manifestum est, ab illis verbis : *Tanto melior Angelis effectus, quanto differentius præ illis nomen hæreditavit.* Et adjungit, *Cui enim aliquando Angelorum dixit?* etc. Per quam interrogationem evidenter declarat, se de omnibus nullo excepto loqui. Utiturque *Angelorum* nomine, non ut est speciale infimi ordinis, sed ut est omnibus cœlestibus commune, ut est per se evidens, et ex alia generali sententia fit evidentius. *Et adorent eum omnes Angeli ejus,* et ex alia interrogatione, *Ad quem autem Angelorum dixit aliquando, sede a dextris meis?* Item ex aliis locis ejusdem Pauli, in quibus eos Angelos, quibus Christus anteponitur, declarat esse Thronos, Dominationes, Principatus, Potestates, Virtutes, et omne nomen quod nominatur, non solum in hoc sæculo, sed etiam in futuro, Colos. 1, et Ephes. 1. Alioqui enim si non generaliter de Angelis loqueretur, non satis Christi dignitatem, et divinitatem per illam comparationem ostendisset.

36. *Confirmatur.* — Si autem in toto illo discursu in eo sensu de omnibus Angelis loquitur : profecto cum concludit interrogando, *Nonne omnes sunt administratores spiritus?* in eodem sensu de omnibus loquitur. Ex hac autem generali demonstratione, optime infert in capite secundo, digniorem magisque observandam esse legem Evangelicam, quam Mosaicam, quia illa per Filium, hæc per Angelos data est. Neque ex eo quod lex data est per Angelos inferiores, seu missos, ac ministrantes, colligi potest, priorem comparationem cum illis tantum fuisse factam, aut de illis solis priorem sententiam esse intelligendam. Tum quia licet conclusio sit particularis, optime colligitur ex principio universali; imo id postulat optimus ratiocinandi modus. Tum etiam quia non est sententia Pauli ad incertas opiniones coarctanda : ex qua autem Hierarchia, aut ordine fuerint Angeli, per quos data est lex, incertum valde est; nihilque fortasse peccaret, qui diceret per Cherubinos ministratam fuisse : argumentum ergo Pauli firmum esse debet, sive per illos Angelos data fuerit lex; ergo necesse est, ut in priori sententia de omnibus Angelis loquatur.

37. *Tertia expositio.—Probatur.*— Propter hæc alii defendendo, non omnes Angelos mitti, respondent, quod licet Paulus cum dicit, *omnes sunt administratores spiritus,* de omnibus Hierarchiis, et ordinibus Angelorum loquatur. Nihilominus cum addit, *in ministerium missi,* non ideo dicit ex omnibus Hierarchiis mitti aliquos. Probant, quia ex illa sententia non potest inferri, omnes, et singulos Angelos omnium ordinum, et Hierarchiarum mitti, hoc enim nemo concedet. Ergo neque potest inferri, quod ex omnibus Hierarchiis, et ordinibus mittantur aliqui. Probatur consequentia, quia ex verbis Pauli non magis unum quam aliud infertur : quia cum Paulus dicit omnes Angelos spiritus administratorios; non solum distribuit Hierarchias, et ordines, sed etiam personas omnes singulorum ordinum. Quia non solum præfert Christum singulis Hierarchiis, et ordinibus : sed etiam singulis Angelis cujusvis ordinis. Ergo si eadem distributio cadit in Angelos missos, non solum ex ea colligetur ex omnibus ordinibus mitti aliquos, sed etiam omnes omnium ordinum mitti. Cum ergo hoc non colligatur, neque dicendum est distributionem cadere in missos, sed sensum esse indefinitum quoad secundam partem, id est, Angelos omnes ministros esse nostræ salutis, et ad illam procurandam Angelorum missionem fieri, quod verum erit, etiamsi non omnes, nec ex omnibus Hierarchiis mittantur. Quod si instes, quia saltem ex hac parte erit mutilum argumentum Pauli. Respondent negando consequentiam, quia ex eo quod aliqui Angeli, etiam infimi mittantur. recte sequitur omnes esse ejusdem conditionis, et naturæ, id est, missibiles, etiamsi actu non mittantur : ac proinde esse CHRISTO inferiores.

38. *Impugnatur tertia expositio.*—Sed duæ difficultates in hac expositione supersunt. Prior, quia non videtur satisfacere verbis, et contextui Pauli. Nam cum ait, *In ministerium missi,* seu, *qui mittuntur* : verbum *mittendi*, non tantum dicit aptitudinem, sed etiam actum, tum ex proprietate vocis; tum quia inde non solum habemus Angelos esse aptos, ut mit-

tantur, sed etiam actu mitti, ut est communis sensus Patrum. Hoc ergo posito urget prima difficultas, quia de eisdem Angelis dicit Paulus mitti in ministerium, de quibus dixerat esse administratores spiritus; ergo sicut hoc de omnibus, et de singulis affirmat, ita et illud. Probatur consequentia, quia unico contextu, et sub eadem distributione utrumque affirmat : neque est inconveniens concedere, omnes et singulos actu mitti aliquando.

39. Secunda difficultas est, quia Paulus non argumentatur, inferendo omnes esse missibiles, ex eo quod aliqui mittantur : nam fortasse hæc illatio ab aliquo posset negari, vel tribuendo aliquibus Angelis ubiquitatem propter naturæ excellentiam : nam fingendo in aliquo Angelo tantam excellentiam personalem, quanta est in Christo; et ideo utitur Paulus illis singularibus interrogationibus : *Cui dixit aliquando Angelorum* : *Filius meus es tu? et ad quem Angelorum dixit* : *Sede a dextris meis?* ne posset aliquis dicere, licet hæc non conveniant omnibus Angelis, alicui saltem esse attributa. Et declaratur amplius, quia si in Christo solam conditionem naturæ humanæ spectemus, non posset illi magis, quam cæteris hominibus Pater dicere, *Filius meus es tu*: dicitur autem de illo propter assumptionem humanæ naturæ ad esse Filii Dei : ergo simili modo, quamvis Angeli natura sua sint ministri, et mittantur : si aliqua natura angelica esset assumpta hypostatice a Filio, ad illum Angelum dicere Pater potuisset : *Filius meus es tu*, etc., *Sede a dextris meis* : ut ergo Paulus ostendat, in his prærogativis esse Angelos inferiores homine Christo, non arguit ex similitudine inter Angelos in conditione naturæ, sed de omnibus, et singulis affirmat esse ministros, tam ratione naturæ, quam personæ : ergo in eodem sensu affirmat omnes mitti : neque aliter potuisset efficax esse ejus argumentum, quod in capite secundo prosequitur, donec concludit : *Nusquam enim Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit.*

40. *Hæc tamen tertia expositio amplectitur.* — Nihilominus tamen in hoc mihi placet illa responsio, quod non oportet utramque partem sententiæ Pauli cum eadem distributione accipere. Duas enim partes continet illa sententia: una est, *omnes sunt administratores spiritus;* alia est, *in ministerium missi*. De priori ergo recte dicitur, de omnibus, et singulis Angelis esse intelligendam : ut satis jam probatum est. De posteriori vero id non est necesse, sed satis est, indefinite per illam significari illud ministerium Angelorum, per missiones eorum executioni mandari : sive omnes mittantur, sive tantum aliqui, et alii ad eorum missiones, et effectus earum aliquo modo cooperentur. Probatur hic sensus, quia in rigore particula distributiva, *omnis*, tantum in priorem partem cadit : non est ergo cur extendatur ad posteriorem, cum neque materia, seu verbum passivæ missionis sit æque capax illius, sicut verbum administrandi : nec est necesse, ad intentionem Apostoli, ut statim declarabo, nec etiam ad perfectum verborum sensum, quia optimus sensus est, omnes Angelos esse ministros salutis hominum, propter quam procurandam ipsimet Angeli mittuntur. Quod totum verum est, etiamsi non omnes, nec omnium ordinum mittantur. Et hoc indicavit ibi Anselmus. Nam explicando priorem partem dixit : *Omnes Angeli tam magni quam parvi sunt spiritus administratores;* et nihilominus infra subdit, *De minoribus intelligendum est, quod sint in ministerium missi.*

41. *Ad primam impugnationem.* — Et ita respondetur ad priorem difficultatem, negando assumptum, quia Paulus non eodem modo dicit Angelos esse administratores, et mitti, sed primum dicit cum distributione, secundum autem indifferenter, ita ut æque bene possit absque illa, vel cum illa accipi quoad actualem missionem. Ut si de rege diceretur, omnes hic habitantes esse ministros ejus, quos ipse mittit ad prælia, vel alia negotia, significaretur quidem omnes esse ministros, et subditos regi, non tamen omnes aliquando mittere, sed ex illis solere mittere, quos vult. Hæc ergo fuit mens, et intentio Pauli, unde sicut ex illo loco colligi non potest Seraphinos, verbi gratia, nunquam mitti, ita neque elici potest, eos aliquando mitti.

42. *Ad secundam.*—Ad secundam difficultatem fateor, non argumentari Paulum, omnes posse mitti, vel omnes esse Christo inferiores, eo quod aliqui mittantur, et quod omnes sint ejusdem conditionis quoad naturam. Hoc enim recte impugnatur argumentis in illa difficultate propositis. Nihilominus tamen dico, solam priorem partem, videlicet *omnes sunt administratores spiritus* , sufficere ad colligendum, omnes Angelos esse inferiores Christo simpliciter, et absolute, quia omnes sunt servi, et ministri : et nullus est Filius, sicut est Christus. Unde quod addit, *in ministerium missi*, non tam est additum ad novam probationem subjectionis Angelorum, et inæqualitatis ad Christum, quam ad explicandum finem illius

ministerii, et notiorem modum, et effectum ejus. Unde licet ex sola similitudine in conditione naturæ, non recte inferatur, si aliqui mittantur omnes mitti posse, nihilominus supposita priori propositione universali, quod omnes sunt ministri, seu spiritus destinati a Deo ad procurandam salutem hominum, recte infertur omnes esse talis conditionis ; ut si Deus vellet res ita disponere, omnes mittere posset. An vero ita, vel aliter legationes Angelorum omnium, vel aliquorum disposuerit, Paulus ibi non declarat, nec intentioni ejus necessarium erat.

43. *Objectio.* — *Respondetur.* — Sed dices, inde etiam non colligi excessum Christi supra Angelos ; nam etiam Christus est in ministerium missus propter eos, qui hæreditatem capient salutis. Nam quod sit missus, ipse frequenter profitetur, Matth. 15 : *Non sum missus nisi ad oves, quæ perierunt*, etc., Joann. 2. *Non misit Deus Filium in mundum, ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum*, et cap. 10. *Quem Pater sanctificavit, et misit in mundum.* Quod autem sit missus, ut minister, ipse etiam ostendit, Matthæi 20, *Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare.* Et Paulus ad Rom. 15. *Ministrum Circumcisionis*, eum vocat. Respondeo, si Christus consideretur secundum naturam humanam, secundum quam paulo ab Angelis minoratus est, ministrum recte vocari, quia missus est illuminandos, et redimendos homines, et specialiter minister circumcisionis dicitur : quia ad prædicandum Judæis tanquam eorum Apostolus, et Doctor missus est, ut explicavit divus Thomas, 1 part., quæst. 42., art. 1. Absolute autem Christus ob dignitatem personæ, non servus, sed filius est, et ita simpliciter de illo loquendo, non est minister conditione servili, quamvis in assumpta natura munus ministrandi assumpserit. In quo ministerio semper Filii, et Domini auctoritatem retinet, et non alterius imperio quasi extrinseco movetur : sed sua sponte administrandum se demisit. Angeli vero ex naturali conditione tam ratione naturæ, quam personæ simpliciter sunt subjecti, et servi, et alterius imperio obediunt, ac ministrant : in quo maxime a Christo distant, et in hoc sensu dixit Chrysostomus, oratione tertia, in ad Hebr. : *Porro autem missus quoque est Filius, sed non ut minister, sed tanquam unigenitus, qui eadem vult quæ Pater.*

44. *Expeditur 2 q. n. 1 proposita.* — *Prima assertio.* — *Ex Scriptura non probatur aliquem ex angelis superiorum quatuor ordinum mitti.* — Ex his, quæ de priori parte, in principio capitis proposita, dicta sunt, facile est alteram expedire. Primo itaque assero, ex allegatis Scripturis non probari, aliquem ex Angelis superiorum quatuor ordinum mitti, ac proinde auctoritatem Scripturæ saltem negativam sententiæ D. Thomæ favere. Hæc assertio ex dictis satis probata est. Amplius vero ita illam declaro : quia illa testimonia, vel nimium, vel nihil probant, quia si in illis sermo esset de propriis missionibus, seu externis ministeriis, quæ immediate a supremis Angelis fierent, non solum probarent raro, et per dispensationem ordinariæ legis, sed etiam frequenter, et ex officio prædictis Angelis convenire. Sequela patet in Cherub Paradisi, et in Raphaele, si fuit de assistensibus, ut alii volunt. Præsertim vero in Michaele, in quo aliqui ex dictis auctoribus magnam vim faciunt, simulque asserunt, esse supremum Seraphim, eumdemque esse, qui fuit primarius custos Synagogæ, et Ecclesiæ Christi, imo totius Ecclesiæ a principio mundi, quique missus dicitur ad Danielem, et qui eduxit populum de Ægypto, et alia mirabilia fecit. Idemque argumentum sumunt ex Gabriele. Nam illum etiam in prima Hierarchia collocant ; et tamen eumdem dicunt fuisse missum non solum in novo Testamento ad Virginem, et Zachariam, et (ut aliqui credunt) ad sanctum Joseph : sed etiam in veteri ad Danielem, cap. 8, 9 et 10, ac proinde ordinariam custodiam populi Judaici sub Michaele habuisse, quantum ex dictis locis Danielis colligitur. Hæc autem munera, seu hæ missiones talium Angelorum non sunt raræ, nec extraordinariæ ; ergo si Angeli primæ Hierarchiæ ita mittuntur, confunduntur ministrantes, et assistentes Angeli, nullaque est talis distinctio etiam in sensu declarato in capite præcedenti. Quod tandem aliqui ex dictis auctoribus modernis concedunt. Sed auctoritas Dionysii, Gregorii, et divi Thomæ præferenda est : maxime cum et modus loquendi Scripturæ, et ipsamet nomina ordinum Angelorum, et congruentissima ratio providentiæ divinæ id magis suadeant. Hæc ergo est communis lex providentiæ Dei, quod superiores ordines non ministrent, et secundum illam optime intelliguntur omnia supra tractata ex Scripturis, ideoque ex illis dispensationes in tali lege non probantur.

45. *Secunda assertio.* — *Licet probabiliter, non tamen certo definiri potest, an Deus in lege assistentium et ministrantium dispensaverit.* — Secundo nihilominus dico, non posse a nobis certo definiri, quod Deus in hac lege nunquam

dispenset, et probabile esse interdum id facere. Probatur prior pars, quia talis dispensatio est res facti, et valde supernaturalis, et pendens ex libera voluntate Dei; ergo non potest a nobis certo sciri, nisi per revelationem, vel certam historiam : sed hanc non habemus in sacra Scriptura, nec alia via tradita est, ut est manifestum ; ergo. Dices : hæc ipsa negatio, seu auctoritas negativa sufficit, ut credamus nunquam esse factum, quod est præter ordinariam legem ; maxime cum nulla ratio, vel utilitas in tali dispensatione, seu mutatione divinæ providentiæ inveniatur. Et hoc fuit motivum D. Thomæ satis certe probabile. Et apud me convincit quidem sine aliqua magna occasione et ratione asserendum non esse ; non tamen convincit, nullam talem occasionem hactenus esse potuisse, vel etiam fuisse. Primo quia licet ordo naturæ non immutetur, nisi propter ordinem gratiæ, ut D. Thomas sumit ; nihilominus in ipso ordine gratiæ solet Deus multa privilegia concedere, vel exceptiones a communi lege facere, solum ad ostensionem gratiæ suæ, vel ut peculiarem honorem, vel favorem sancto alicui conferat : et quia in hac varietate gratiarum, ejus potestas, et providentia magis ostenditur ; ergo licet ad confirmandam fidem, vel alios communes effectus, forte non sit necessaria missio alicujus supremi Angeli, nihilominus propter peculiarem favorem alicujus præelecti a DEO fieri poterit, sicut probabile est, ipsam personam Virginis, vel etiam Christi aliquando descendisse in terram propter alicujus sancti consolationem, et favorem singularem.

46. *Probabile est Gabriel ex supremis Angelis fuisse.* — Secundo quia, sicut communis ordo gratiæ est supra ordinem naturæ, ita ordo gratiæ unioni hypostaticæ est supra ordinem gratiæ sanctificantis : ideoque licet secundum communem modum providentiæ gratiæ non mittantur supremi Angeli ad exteriores effectus ; nihilominus probabile est, aliquando mitti propter ordinem gratiæ unionis, seu ex mysterio Incarnationis occasione sumpta. Et hac ratione non est incredibile, Gabrielem missum ad Virginem, fuisse vel summum, vel ex supremis Seraphinis propter excellentiam mysterii. Qui autem ita de illo Gabriele senserit, profecto consequenter dicere deberet, non fuisse eumdem Angelum, qui ad alia ministeria inferiora missus legitur, etiamsi eodem nomine appelletur. Vel e contrario si fuit idem, licet solum fuerit Archangelus, ut est probabilius, sufficientis dignitatis ad illud mysterium annuntiandum secundum divinam sapientiam judicari potuit. Quia licet mysterium sit altissimum, sola illius annuntiatio erat (ut ita dicam) extrinseca, et valde remota cooperatio ad illud. Nam propinquius quodammodo illi cooperabatur sanctissimus sponsus Joseph, et per excellentem gratiam, et sanctitatem dignus minister factus est tanti mysterii.

47. *Aliquando supremos Angelos Deum misisse probabile est.* — Quamvis autem in his occasionibus, quasi privatis, et secretis non appareat tanta necessitas hujusmodi dispensationis ; nihilominus in aliquibus, ut ita dicam, publicis, et solemnibus opportunitatibus, non videtur certe negandum supremos etiam Angelos in Dei nominis honorem ad terras descendisse, vel descensuros esse. Primo quidem in die nativitatis Domini. Nam licet Lucas, capite secundo, solum dicat, *et facta est cum Angelo multitudo cœlestis exercitus,* non est incredibile illam non fuisse partem, sed totam multitudinem Angelorum, vel saltem ex omnibus choris Angelorum fuisse conflatam. Sic enim scribit Chrysostomus Psalm. 8, in principio : *Supernorum chororum Cherubim, et Seraphim hoc est munus, Deum assidue laudare, et hymnis celebrare. Ex his choris etiam in terra apparuerunt, cum vigilantibus pastoribus cantantes.* De Angelis item qui post tentationem, et jejunium Christo ministrarunt, facile credi potest fuisse ex supremis, in honorem victoriæ, quam de Lucifero Christus reportarat. Item de Angelo, qui ad confortandum illum in horto apparuit, idem aliqui existimant : hoc autem magis incertum est. Illud quidem certius, quod Matth. 25, ipse Christus Dominus dixit, de die Judicii : *Cum venerit Filius hominis in majestate sua, et omnes Angeli ejus cum eo.* Omnes ergo tunc descendent etiam supremi ad majestatem Christi ostendendam, et ad terrorem malorum, et honorem bonorum, et quia omnes aliquo modo judicandi sunt, et propter alias causas, quas ibi notat Chrysostomus, hom. 80. Et inter alia dicit *evacuari cœlos ostendet* ; et hinc etiam verisimillimum est, omnes etiam supremos Angelos in die Ascensionis Christo ascendenti in honorem, et recognitionem dignitatis ejus occurrisse. Quia de illo scriptum est Actor. 1 : *Sic veniet, quemadmodum vidistis eum euntem in cœlum.* Imo etiam de die Resurrectionis id non est improbabile, juxta illud Hebr. 1 : *Et cum iterum introducit primogenitum in orbem terræ dicit : et adorent eum omnes Angeli ejus.* Denique idem credi potest factum esse in as-

sumptione Virginis: nam si (ut pie creditur, et Patres sentiunt), ipse Christus in occursum matri ascendenti descendit, sine dubio credendum est, nullum fuisse Angelum, qui cum illo non descenderit. In hujusmodi ergo occasionibus mihi pro indubitato est, assistentes Angelos descendere, ac proinde mitti, quia non veniunt nisi ex imperio, seu voluntate Dei. Verumtamen in his etiam missionibus, non tam ministrunt exterius, quam assistunt Christo, ipsum laudando, et præsentia sua honorando; quamvis necesse sit aliquid etiam exterius facere, quando hæc visibiliter operantur.

CAPUT XI.

UTRUM QUIDAM ANGELI ALIOS ILLUMINENT.

1. De assistentibus Angelis, quatenus assistentes sunt, et ad Deum immediatam habitudinem habent, nihil nobis superest dicendum. Quia hæc assistentia quatenus dicit negationem ministerii ad extra, et missionis, vel simpliciter, et in omni casu, vel saltem ordinare, et ex vi status, satis jam explicata est. Quatenus vero peculiare officium talium Angelorum aliquid positive dicere potest, sic eorum munus solum est laudare Deum, ut ex visione Isaiæ 6, intelligitur, et in verbis proxime allegatis Chrysostomus dicebat. Hæc autem laus, cum invisibilis, et omnino spiritualis sit, in sola mentis cognitione, et admiratione, et mutua locutione consistit, juxta illud: *Et clamabat alter ad alterum*, etc. Pertinet etiam ad hujusmodi Angelorum dignitatem influentia radiorum spiritualium, et revelationum immediate a Deo ipso recipere: quæ duo ex supra tractatis de cognitione, et beatitudine, et locutione Angelorum satis nota sunt, et ideo circa ea etiam immorari non oportet.

2. *Illuminandi discrimen inter supremos Angelos, et convenientia.* — Solum ergo superest officium illuminandi alios, quod supremis Angelis assistentibus convenit; simpliciter autem non illis solis convenit: nam Angeli cujuscumque ordinis possunt inferiores illuminare, si illos habeant. Solum est differentia, quod assistentes illuminare possunt per scientiam ab ipso Deo immediate acceptam; reliqui vero per cognitionem mediate receptam, utique mediis Angelis superioribus. In reliquis vero illuminatio communis omnibus est, et eadem modo fit, servata proportione. Et quatenus fit ab Angelis ex imperio Dei, atque ad salutem hominum ordinatur, ad generalem rationem ministerii pertinet, ratione cujus omnes Angeli omnium ordinum dicuntur esse *spiritus administratores propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis*, Heb. 1. Estque hæc illuminatio propria beatorum Angelorum: nam mali non illuminant, sed vel decipiunt, vel ad summum inter se loquuntur, ut in discursu explicabimus. Neque etiam inter Angelos in pura natura est propria illuminatio, ut jam videbimus; et ideo disputatio hæc optime in hunc locum cadit. Eam vero tractat D. Thomas, 1 part., quæst. 106, et reliqui scholastici, in 2, dist. 9, 10 et 11. Et tota ejus difficultas versatur in modo, quo talis illuminatio ab Angelo fieri potest; quia vero hæc disputatio supponit dari talem illuminationem inter Angelos, et hoc non est per se notum, neque evidens, oportet fundamenti hujus certitudinem prius ostendere.

3. *Opinio Durandi negative respondens ad quæstionem.* — Inter Scholasticos ergo solus Durandus negare ausus est, quosdam Angelos illuminare alios. Nam licet verbis tergiversetur, revera hoc negat. Nam in 2, dist. 11, quæst. 3, circa finem, repudiatis aliis sententiis, ait, omnes Angelos illuminari a Deo immediate, utique secundum causalitatem: atque ita unum Angelum non illuminare alium causaliter. Fundamentum ejus est, quia solus Deus immediate beatificat Angelos, tam beatitudine essentiali, quam accidentali: illuminatio autem est quædam beatitudo accidentalis, seu pars, vel augmentum ejus; ergo solus Deus illam per se, et immediate efficit in omnibus Angelis. Majorem solum probat, quia non est conveniens, ut beatitudo, sive essentialis, sive accidentalis Angeli ab alio, quam a Deo pendeat. Insinuat autem aliam urgentiorem rationem, videlicet, quod illuminatio sit proponendo objectum, et confortando intellectum, quia talis illuminatio cognitionem gloriosam confert, ad quam non sufficit natura, nisi a Deo confortetur; sed solus Deus potest proponere supernaturale objectum, et confortare intellectum cujuslibet Angeli: ergo solus Deus potest immediate Angelum illuminare. Quod autem Dionysius ait, Deum illuminare inferiores Angelos mediis superioribus, exponit Durandus de meditatione consecutionis, et quasi ordinis dignitatis, et naturæ, non causalitatis. Nam cum Deus illuminat Angelos, incipit a supremo, et consequenter illuminat cæteros, simul quidem tempore, ordine vero naturæ, in dignitate fundato.

4. *Damnatur opinio Durandi et opposita*

confirmatur.—Primo auctoritate.— Hæc vero opinio nimis singularis est, et sanctis Patribus plane contraria, et ideo nullo modo admittenda, vel permittenda est. Primo enim Dionysius contrariam docet in multis locis, et notando verba ejus, evidenter constabit, fugam Durandi ejus mentem, et sententiam destruere. Nam, cap. 3, de cœlest. Hierar., sic de Angelica Hierarchia scribit: *Ubi indultum sibi sacratissimum jubar affatim hauserint, hoc ipso postmodum absque invidia sequentibus fundunt, atque in hoc ipso divinis obtemperant legibus.* Quid clarius? nam verbum *fundunt,* aperte declarat unius actionem in alium, et id confirmat verbum, *obtemperandi* : nam si solus Deus ordine a Durando excogitato omnes simul, et immediate illuminaret, in quo esset obedientia superioris in inferiorem illuminando? Aut quomodo illuminatio erga inferiorem ad officium superioris pertineret, ut statim adjungit. Deinde paulo inferius tribuit Angelo superiori, purgare, illuminare, et perficere inferiorem, quæ vocari solent actiones, vel actio hierarchia, per quam ait, Angelos fieri *cooperatores Dei,* quod sine causalitate intelligi non potest, ut in discursu capitis evidentissime ostendit.

5. Item in cap. 4, sic inquit*; Statuit summus ille, ac supersubstantialis omnium ordo per singulas distinctiones primos, et medios, extremosque esse ordines, atque virtutes, ut scilicet inferiorum spirituum excellentiores quique præceptores, ac duces sint,* etc., ubi nomen *præceptoris, et ducis,* evidenter causalitatem unius in alium per modum doctrinæ, et illuminationis ostendit. Et c. 7, Seraphinis ait, quod *inferiora agmina ad sui similitudinem potentissime subvehunt, lucida illuminanteque proprietate totius obscuritatis expultrice,* et de Cherubinis dicit, quod *indultam sibi sapientiam in sequentia, et inferiora transfundunt.* Et c. 8, de secunda hierarchia dicit, *purgatur, illuminatur, atque perficitur* (*modo quo diximus*) *ex sacris divinæ intelligentiæ fulgoribus, in illam per primæ superiorisque distinctionis officium secundo loco manantibus.* Et idem confirmat ex Zachar. 1, dicens : *Quod legimus per Angelum in alium Angelum cujusdam rei pervenisse notitiam, evidens indicium esse arbitramur perfectionis a longinquo venientis, ac pro ipsius ratione in secundum perfectionis locum derivantis.* Et per discursum totius capitis id evidentissimis verbis, et oraculis Prophetarum confirmat, et cap. 10, iterum apertis verbis de omnibus Hierarchiis, et ordinibus id declarat, dicens, *inferiores superioribus subaudire*; et superiores summi *Dei consilia exponere,* etc., eademque repetit, et in summam redigit, lib. de Eccl. Hierarch., cap, 5, ubi hanc illuminationem *sacram efficientiam* vocat, et *Deificarum notionum transfusionem.* Est ergo extorta Durandi expositio, et evidentissime verbis, ac sententiæ Dionysii contraria.

6. *Secundo auctoritate aliorum Patrum.* — *Tertio ratione.* — Accedunt aliorum Patrum testimonia, qui ita Dionysium intellexerunt, et secuti sunt; præsertim Athanasius, lib. de communi Essentia, etc. *Cherubim,* inquit, *et Seraphim sine ullo mediatore, aut interprete a Deo condiscunt, et ab iis erudiuntur inferiores ordines, atque ita deinceps cœteri pro suo gradu.* Sophronius in Encomio de Angelis ad Seraphinos loquens ait : *Splendorem quantum fas est absque ullo medio excipitis, exceptumque cæteris mentibus, et intelligentiis communem facitis;* et Damascenus, lib. 2, cap. 3. *Illud quidem* , inquit , *perspicuum est, eos, qui præstantiores, sublimioresque sunt, splendorem, et cognitionem inferioribus impertire.* Item Bernardus, lib. de Consider., cap. 4, de Cherubim ait : *Ex ipso sapientiæ fonte ore Altissimi haurientes, et refluentes, fluenta scientiæ universis civibus suis.* Ex Scriptura etiam solet hæc veritas confirmari : verumtamen omnia testimonia, quæ adduci possunt, indicavit Dionysius supra, et in sequentibus declarando illuminationis modum illa attingemus.

7. *Tertio ratione.* —Ratione denique potest sententia Durandi confutari. Primo quia voluntarie, et sine fundamento affirmat illuminari Angelos inferiores mediis superioribus seclusa causalitate, vel ratione dignitatis, vel ratione consecutionis : neutra enim ratio vera est. Quia licet unus Angelus sit dignior alio, vel in natura, vel in gloria, non est necesse, ut illuminato superiori de aliquo mysterio illuminetur etiam inferior : nam hoc pendet ex Dei secreto consilio, et arbitrio. Et fieri potest, ut talis illuminatio ad superioris statum pertineat, et non inferiorum. Ut, verbi gratia, quando Deus revelavit Gabrieli mysterium Virgini nuntiandum, non fuit necesse, ut de eodem omnes inferiores Angelos illuminaverit: nulla ergo est necessitas talis consuetudinis. Imo etiam e contrario non est necessarium, ut quoties Deus illuminat inferiores Angelos, de eadem re omnes superiores illuminet, quia vel ad illorum munus, aut statum illa cognitio non est necessaria, maxime supposita ipsius

Durandi assertione, quod talis illuminatio non descendit ad inferiores per superiores tanquam per causas, saltem ministeriales. Imo etiam secundum sententiam Dionysii non oportet, ut omnes superiores cognoscant, quidquid revelatur inferioribus : sed satis esse poterit, ut unus ex superioribus illam revelationem accipiat, ut inferiorum doctor constituatur.

8. *Confutatur amplius Durandus.* — Quapropter improbabile videtur esse, quod Durandus supponit, quoties Deus illuminat superiorem Angelum, illuminare consequenter inferiores, et a fortiori æquales, ac subinde non revelare Deum aliquid uni Angelorum, quod omnibus non revelet. Quod profecto est contra communem modum loquendi sanctorum, ut in superioribus sæpe tactum est : et specialiter supponit Bernardus, serm. 1, in *Missus est.* Et præterea est gratis dictum, quis enim Deo talem necessitatem imponere potuit ? Quocirca si inter Angelos non est ordo causalitatis in illuminationibus, quas a Deo recipiunt, nullus verus ordo prioris, aut posterioris inveniri potest. Nam licet ordo dignitatis inter modos prioris ab Aristotele numeretur, illud est verum in ordine ac esse, vel quando major dignitas per se postulat, ut inde actio incipiat. In præsenti autem seclusa causalitate major, vel minor dignitas per se nihil refert ad revelationem recipiendam , quia non confertur propter dignitatem, sed propter ministerium, vel propter speciale meritum, vel conditionem status. Quis enim dicat inter beatas animas, eas quæ sunt digniores, aut beatiores, priores recipere a Deo revelationem, aut illuminationem, ad accidentalem gloriam pertinentem. Potest enim sæpe accidere, ut de multis rebus illuminetur inferior beatus, et non superior. Et similiter nemo dixerit Angelos inferiores illuminatos esse in beatitudine, seu illuminatione essentiali mediis superioribus, eo quod digniores sint : in illa ergo illuminatione, quia non est ordo causalitatis, nullus verus ordo prioris, et posterioris, nec vera ratio meditationis invenitur : ergo idem erit in illuminationibus accidentalibus. Ac denique licet admitteretur talis prioritas ratione solius dignitatis, non sufficeret, ut unus Angelus diceretur illuminari per alium, vel communicare, transfundere, seu transmittere lumen, aut cognitionem in alium , quibus modis Dionysius loquitur.

9. *Ad rationem Durandi respondetur.* — Ad fundamentum ergo Durandi respondetur imprimis, nullum esse inconveniens quod superiores Angeli aliquo modo cooperentur ad actus pertinentes ad beatitudinem accidentalem inferiorum Angelorum, cum in via possint homines cooperari ad sanctificationem aliorum hominum, quæ major est, quam accidentalis beatitudo. Nam semper Deus et principalis auctor talis beneficii, et ad majestatem, et sapientiam, ac bonitatem ejus pertinet, ut per ministros suos id faciat, quando commode fieri potest. Dici etiam posset, has illuminationes per se non fieri propter augmentum accidentale beatudinis Angelorum, sed ob ministeria ad hominum salutem necessaria; et ideo fieri secundum ordinem providentiæ divinæ influendo in inferiores per superiores, his cooperantibus ad perficiendos illos. Qualis autem sit illa cooperatio Angeli circa illuminationem alterius, quod altera ratio deducta ex verbis Durandi postulabat, in sequenti capite tractabitur. Nunc solum addendum, et animadvertendum est, Dionysium non solum illuminationem aliorum, sed etiam purgationem, et perfectionem Angelis tribuere. Verumtamen, ut D. Thomas, dicta quæst. 106, art. 2, ad 1, et fere omnes exponunt, per illa tria verba, *purgare, illuminare, et perficere,* non significantur tres actiones distinctæ, sed una, sub triplici habitudine dicitur ; *illuminatio,* quatenus aliquo modo lumen confert ; *purgatio,* quatenus ignorantiam, non erroris, aut privationis propriæ, sed negationis, seu nescientiæ, excludit; *perfectio* autem appellatur, quatenus mentem ad veritatem producit, quæ illius est perfectio. Solum ergo de illuminatione dicendum superest, quid sit aut quomodo fiat.

CAPUT XII.

QUID SIT ILLUMINATIO UNIUS ANGELI AB ALIO, ET QUOMODO A LOCUTIONE DIFFERAT.

1. *Prima assertio bipartita : omnis illuminatio est locutio : non tamen e contrario.* — Diximus, illuminationem inter Angelos fieri; sequitur nunc explicandum quid illa sit ; quod fiet commodius comparando illam ad locutionem Angelorum inter se, suppositis his, quæ de locutione Angelorum in libro secundo diximus ; et imprimis statuimus, illuminationem non esse idem cum locutione ; sed tanquam genus, et speciem comparari. Quia omnis illuminatio est locutio ; non vero e contrario omnis locutio est illuminatio. Ita docet D. Thomas, 1. p, q. 107, a. 2, et communiter alii

infra referendi. Et probatur primo inductione: quia neque Deus illuminat Angelum, aut homines, neque homo illuminat, aut docet homines, nisi loquendo; ergo neque Angelus illuminat Angelum, nisi loquendo, ac proinde omnis illuminatio est locutio. Prior pars antecedentis patet ex Gregorio, lib. 2, Moral., cap. 4, alias 5, dicente, *Loquitur Deus ad Angelos sanctos, eo ipso quod eorum cordibus occulta sua invisibilia ostendit*, et infra: *Quasi enim audientibus dicitur, quod videntibus inspiratur;* et infra iterum, *Deus Angelis loquitur, cum eis voluntas ejus intima videnda manifestatur*. Sed Deus cum veritatem inspirat, vel suam voluntatem manifestat, vel occulta sua ostendit Angelo, tunc illuminat illum; ergo Deus loquendo ad Angelum illum illuminat. Et eadem ratio est de illuminatione animarum, ut ibidem subjungit Gregorius de illuminatione hominum viatorum: nam divina illuminatio viatoris in hac vita, est interna veritatis inspiratio, seu manifestatio, quæ etiam est Dei locutio, juxta illud: *Ducam illam in solitudinem, et loquar ei ad cor*. Altera item pars de illuminatione inter homines, utique intellectuali, manifesta est, quia unus homo non illuminat alium nisi docendo, nec docet nisi loquendo: sub locutione autem Scripturam comprehendo. Consequentia vero de illuminatione Angelorum inter se ex paritate rationis manifesta est. Deinde probatur ratione eadem pars; quia non potest unus Angelus illuminare alium, nisi manifestando illi conceptus suos, seu res sibi notas: sed hæc manifestatio non fit, nisi per locutionem; ergo non potest unus Angelus illuminare alium, nisi loquendo ad illum.

2. *Probatur etiam secunda pars assertionis.*—Altera vero pars, scilicet non omnem locutionem esse illuminationem, etiam potest inductione probari. Quia inter homines, non omnis, qui ad alterum loquitur, illum docet, et consequenter nec illuminat. Nam illuminare, vel est idem, quod docere, vel aliquid amplius indicat, scilicet perfectum docendi modum. Antecedens autem per se notum est. Nam licet discipulus lectionem magistri repetat, non docet illum, quamvis illi loquatur. Item Angelus loquens alteri, illi suas naturales cognitiones manifestando, vel actum voluntatis, non censetur illum illuminare: sicut neque unus homo illuminat alium, secreta cordis sui illi manifestando. Et ita de Angelis docet D. Thomas, dicta quæst. 107, art. 2, et Richardus, 2, dist. 9, art. 2, q. 3, ad 2, cujus rei rationem postea inquiremus. Item communis sententia est, inferiores Angelos non illuminare superiores, ut infra dicemus, et tamen certum est, Angelos inferiores ad superiores loqui; latius ergo patet locutio quam illuminatio, etiam inter Angelos. Denique inter Angelos in puris naturalibus esset locutio, ut supra libro secundo dictum est, et tamen non esset illuminatio, quia Angeli per se perfecte intelligunt naturalia; et non indigent magistro, aut illuminante in illo ordine, ut est etiam communis opinio, quam infra declarabimus; ergo ex hac etiam parte latius patet locutio, quam illuminatio.

3. *Per quam differentiam distinguatur illuminatio a locutione.—Prima opinio.* — Ex his ergo habemus, quid sit illuminatio quoad genus: est enim locutio quædam. Nunc differentiam inquirere opus est, per quam talis locutio in ratione illuminationis constituitur. Potest autem hæc differentia sumi, vel ex parte objecti, seu materiæ locutionis, vel aliunde, scilicet, ex parte modi manifestandi rem dictam, vel ex parte termini intrinseci, qui per actionem illuminandi fit. Doctores ergo communiter videntur differentiam assignare ex parte materiæ. Nam illuminatio Angeli, ex parte illuminantis, quædam actio mentis est, sicut est locutio, ut supra diximus; et ideo præter terminum habet objectum, quod est veluti materia circa quam versatur. Omnis autem actus sumit differentiam ab objecto, et actiones mentis per objecta distinguuntur: et ideo etiam illuminatio videtur ex objecto a locutione distinguenda. Possunt autem plures differentiæ ex objecto sumptæ inter illa duo considerari: quas doctores attingunt: et explicandæ sunt. Quia licet non omnes sint adæquatæ, per eas illuminationis ratio magis declaratur.

4. *Primus modus assignandi differentiam.*—Prima igitur differentia sit, quod locutio de se indifferens est ad veram et falsam: illuminatio autem tantum est de veritate. Prior pars manifesta est: et posterior est communis, et probatur, quia illuminatio dicit perfectionem intellectus: at intellectus non nisi cognitione veritatis perficitur, et ideo dæmon loquitur quidem ad hominem, cum illum decipit: non tamen illuminat, sed potius tenebras illi immittit. Hæc vero differentia imprimis inter sanctos Angelos locum non habet, quia inter eos omnis locutio necessario est vera, seu de veritate: ergo non potest in eis illuminatio in hoc a locutione distingui. Unde fit etiam, ut non possit illa esse differentia adæquata: quia etiam inter homines, non omnis manifestatio

veritatis per locutionem est illuminatio, ut supra exemplis declaratum est. Imo etiam dæmones licet interdum vera loquantur, nunquam illuminant, ut infra videbimus. Ergo non tantum locutio in genere sumpta, ut a vera et falsa abstrahit, sed etiam locutio vera etiam inter ipsos Angelos generalior est, quam illuminatio: oportet ergo, ut illuminatio ultra veritatem locutionis aliquid addat.

5. *Secundus modus assignandi.* — Secundo distingui possunt, quia locutio esse potest tam de re alteri nota, quam de ignorata, ut est per se notum, nam sicut homines, ita et Angeli possunt inter se loqui de rebus aliis sibi notis: sicut Seraphim clamantes, alter ad alterum, *sanctus, sanctus*, etc., de re sibi cognita inter se loquebantur. At vero illuminatio solum est de veritate ignota ei, qui illuminatur: nam qui ad alterum loquitur de re illi nota, non illuminat illum: ut in exemplo posito de Seraphinis patet. Unde Dionysius illuminationem dicit esse purgationem, utique a nescientia: supponit ergo carentiam cognitionis in eo, qui illuminatur, et ita docent Gabriel 2, dist. 9, q. 2, art. 4, conclus. 3, et Argentina ibi quæst. 1, art. 4, et alii. Sed licet hæc differentia vera sit etiam inter Angelos sanctos, non tamen est adæquata. Quia non omnis manifestatio veritatis ignoratæ inter Angelos facta, est illuminatio: ut patet exemplo supra posito de manifestatione interioris motus cordis: per illam enim Angelus inferior, verbi gratia, manifestat superiori hanc veritatem, ego decrevi facere hoc vel illud, quam superior antea ignorabat: et nihilominus non illuminat illum (ut dixi): ergo manifestatio veritatis ignoratæ ab uno Angelo facta alii latius patet, quam illuminatio. Et in hoc non dissentiunt dicti auctores: nam ideo alias conditiones ad illuminationem requirunt.

6. *Tertius modus assignandi.* — *Reprobatur ex duplici inconveniente.* — Tertia differentia assignari potest, quia locutio, etiam de veritate ignota, est indifferens ad materiam naturalem et supernaturalem. Ita sentit Gabriel, ubi supra conclus. 4, Ægidius ibi, quæst. 1, art. 5, dub. 4. Et ratio reddi potest, quia Angeli non illuminantur in naturalibus, quia illa non ignorant: nec denuo cognoscunt, nisi fortasse quoad exercitium actus, quem sua virtute, ac voluntate sine extrinseca illuminatione elicere possunt. Ergo illuminatio debet esse de mysteriis supernaturalibus. Sed hæc etiam differentia non est adæquata: nam juxta illam saltem omnis vera locutio unius Angeli ad alium in materia supernaturali erit illuminatio: et e contrario nulla locutio vera in materia naturali erit illuminatio. Utrumque autem difficile videtur. Sequela manifesta est, si differentia est adæquata. Minor vero quoad priorem partem probatur, quia potest Angelus inferior narrare superiori effectum supernaturalem, quem præsentem videt, et ad quem superior tunc non attendit, et ideo illum nescit: et nihilominus non illuminat illum, ut supponimus. Ut, verbi gratia, fieri potest, ut Angelus custos unius personæ hujus communitatis videat peculiarem gratiæ effectum suo alumno collatum, vel ab eo factum, et quod superior Angelus totius communitatis custos illum non viderit. Poterit igitur inferior ad superiorem de illo effectu alloqui; erit ergo locutio de supernaturali materia, et non erit illuminatio.

7. Respondent aliqui, duplicem esse illuminationem; una est per simplicem manifestationem veritatis, proponendo illam tantum, et veluti historiam narrando, sicut esset in casu prædicto. Alia est, quæ præter simplicem narrationem, addit peculiarem modum juvandi audientem, ut ea percipiat et intelligat, quæ illi narrantur. Aiunt ergo, omnem locutionem de materia supernaturali esse illuminationem altero ex his modis, quamvis non semper sit omnino propria et perfecta, qualis est, quæ posteriori modo fit. Unde in dicto casu dicetur esse illuminatio, saltem lato modo. Hæc distinctio probabilis quidem est; tamen quia non est usitata, et quia doctores communiter dicunt absolute inferiorem Angelum non illuminare superiorem; ideo melius dicemus ad illuminationem plus requiri, quam quod sit locutio de veritate supernaturali ignorata: necesse est enim, ut non tantum sit narratio simplex, sed etiam explicatio, vel confirmatio veritatis. Ut inter homines, licet aliquis confessori, vel Prælato internos affectus supernaturales cordis sui aperiat, non dicitur illuminare illum, aut docere; sed tantum res illi occultas revelare. Et idem erit, si narret supernaturale factum alterius Prælato innotum : ergo idem erit cum proportione inter Angelos, sed hæc difficultas pressius infra tractanda est.

8. *Secundum inconveniens.* — Altera item pars probatur, quia in materia naturali potest unus Angelus illuminare alium. Ita tenet Aureolus, in 2, dist. 9, q. 1, art. 3. *Quia superior Angelus* (inquit) *potest in naturalibus aliquid scire, quod ignoret inferior, et ita de illo poterit eum illuminare.* Favet etiam D. Thomas, d. q. 106, art. 1, ad 2, dicens illuminationem fieri

manifestando veritatem de his, quæ pertinent ad statum naturæ, gratiæ, et gloriæ. Declaratur etiam, quia si Angelus revelet alteri peccatum committendum ab aliquo, quod ipse a Deo novit, vere illuminat illum : et tamen materia illius locutionis naturalis est. Dicetur fortasse, licet ille effectus in esse rei sit naturalis, nihilominus ut futurus, et contingens est, esse supernaturalem in esse objecti cognoscibilis, et sub ea ratione esse posse materiam illuminationis. Sicut etiam cogitatio cordis in suo esse naturalis est, et per voluntatem habentis illam naturaliter potest ab alio cognosci, et nihilominus, ut cognoscibilis, vel cognoscenda, sine habentis manifestatione habet rationem objecti supernaturalis in ratione cognoscibilis. Sed quamvis hoc demus (est enim probabiliter dictum) : nihilominus, recte inde colligimus non distingui illuminationem a communi locutione ex parte materiæ, id est, rei cognitæ, seu propositæ, ut cognoscatur, sed ex modo cognoscendi supernaturali. Nam si materia solum attendatur, sicut de re naturali supernaturaliter cognita potest esse illuminatio : ita de re supernaturali modo cognita potest esse simplex locutio, quæ non sit illuminatio. Nam dæmones etiam possunt inter se loqui de mysteriis supernaturalibus, et unus potest narrare alteri, si quid de talibus rebus cognoscit quod alter ignoret, et nihilominus non illuminabit illum. Quod si forte dicatur, ad illuminationem non satis esse, ut veritas proposita sit supernaturalis, sed necessarium esse, ut modus cognoscendi illam ex vi illuminationis sit supernaturalis. Obstat imprimis, quod hoc ipsum ostendit, distinctionem illam ex parte materiæ naturalis, vel supernaturalis ad rationem illuminationis explicandam nihil conferre; sed modum tradendi cognitionem esse attendendum. Unde obstat secundo, quia non obstante illa distinctione ex parte materiæ, æque obscurum manet, quis sit ille modus constituens locutionem in ratione illuminationis, et quomodo inter Angelos locum habeat.

9. *Quartus modus assignandi differentiam.* —Quarto alii distinguunt illuminationem a communi locutione, quia locutio esse potest de quacumque veritate : illuminatio autem esse debet de veritate perficiente intellectum. Nam, ut Dionysius significavit, illuminatio et purgat et perficit, et ideo esse debet de veritate intellectum perficiente. Quod si objiciatur, quia omnis veritas cognita, seu cognitio cujuscumque veritatis perficit intellectum ; respondent negando assumptum, quia non pertinet ad perfectionem intellectus cognoscere quid alius cogitet aut velit, aut quid facturus postea sit, et similia : sed verum perficiens intellectum aliquid majus esse debet, et de illo tantum est illuminatio. Ita sentit Scotus, in dist. 9, in responsione ad quæst. primam, § *Ad aliam quæstionem*, dicens, *Illuminatio est locutio de vero perfectiva in esse secundo*, et infra declarat esse debere, *de vero revelato*. Et idem fere habet Bassolis ibi, q. 1, art. 2, nam illuminationem distinguit a locutione in objecto intelligibili, quia locutio est de quocumque objecto. *Illuminatio vero*, ait, *non est, nisi de singulari revelato, cujus notitia ad perfectionem cognoscentis pertinet excellenter, et quod immediate dependet ex secreto divinæ voluntatis.* In qua descriptione restringit sententiam Scoti, quia non de quocumque revelato, sed de eo, quod *excellenter perficit*, vult esse illuminationem. Quod valde obscurum, et ambiguum est. Quanta enim, vel qualis debet esse illa excellentia? Richardus vero ibi, art. 2, quæst. 2, addit : *Illuminationem esse debere de veritate pertinente ad secundariam perfectioris recipientis in ordine ad lumen primum, et ipsum acutiorem reddentis.* Quæ ultima particula obscurissima est, et non ad objectum, sed ad modum, vel efficaciam illuminationis pertinere videtur, et de illa postea dicemus. Penultima vero particula, *in ordine ad lumen primum*, vel coincidit cum illa, quæ sit de veritate revelata, vel cum alia, quam D. Thomas tradit, de qua infra dicemus. Argentina etiam ubi supra inter conditiones ad illuminationem necessarias, ponit quod sit locutio de veritate perficiente intellectum, quæ autem illa sit non declarat; sentitque hanc conditionem cum duabus præcedentibus, scilicet, quod sit de re vera ignorata ab eo, qui illuminatur, et perficiente intellectum, ad rationem illuminationis non sufficere. Et ideo addit quartam conditionem, scilicet, ut fiat aliquo modo accommodato, ut is, ad quem dirigitur, percipiat, et intelligat quid alter velit exprimere.

10. *Prædictus quartus modus ostenditur minus sufficiens.* — At hæc conditio in omni locutione unius Angeli ad alium inveniri videtur. Unde cum aliquis sanctus Angelus inferior ad superiorem loquitur, revelans illi secreta cordis sui, vel aliqua singularia contingentia, quæ ipse novit, et non alius, omnes illæ conditiones inveniri videntur : nam illa est locutio, revera antea ignorata ab alio ad quem dirigitur, et perficiens intellectum ejus, quia

omnis cognitio veri de se est perfectio intellectus, quando majorem perfectionem non excludit, quod in illa locutione invenitur : et præterea fit modo accommodato, ut ab audiente percipi, et intelligi possit, et nihilominus non est illuminatio, ut sæpe dictum est, et idem auctor fatetur. In hac ergo sententia difficile declaratur, qualis, et quanta debeat esse illa perfectio, quam manifestatio alicujus veritatis audienti conferat, ut rationem illuminationis habeat. Quia, ut objectum est, omnis nova cognitio veritatis de se perficit intellectum, et quod magis, vel minus perficiat, non videtur rationem locutionis, vel illuminationis variare. Præterquam quod difficile est illum gradum perfectionis præscribere, seu distinguere, qui ad locutionem veram sufficiat, et ad illuminationem satis non sit; vel e contrario, ut ad illuminationem tanta perfectio requiratur, et minor non sufficiat.

11. *Quo pacto D. Thomas quartum modum exponat.* — Nihilominus D. Thomas, dicta quæst. 107, art. 2, eamdem doctrinam tradendo, dicit, dupliciter posse unum Angelum per locutionem alteri manifestare veritatem. Uno modo, ut pendet a Deo, seu ab ejus voluntate ; alio modo ut pendet a voluntate loquentis ; et quando veritas manifestatur priori modo, tunc pertinere ad illuminationem, et illam conditionem necessariam esse, ac sufficere, ut locutio, per quam talis veritas in ordine ad Deum denuo manifestatur, sit illuminatio : secus vero esse, quando locutio fit posteriori modo. Rationem differentiæ reddit D. Thomas, quia regula veritatis est ipse Deus, et ideo manifestatio veritatis, ut pendet a Deo, est illuminatio ; creatura vero non est regula veritatis, quia non est lux, sed participans lucem : et ideo manifestare veritatem, prout pendet a voluntate creata, non est talis perfectio intellectus, quæ ad illuminationem sufficiat. Exempla adhibet D. Thomas ex rebus humanis : nam si unus homo dicat alteri, *Deus est creator cœli et terræ*, vel si dicat, *homo est animal*, illuminat illum. Et in solut. ad 1, adhibet exemplum in Deo revelante Angelo, quid velit facere, vel quid velit, ut ipse faciat : nam illa etiam est vera illuminatio, quia voluntas Dei est regula veritatis. Et ita exponit sententiam Gregorii, lib. 2, Moral., cap. 5, dicentis, omnem locutionem Dei ad Angelos esse illuminationem. At vero si unus homo, vel Angelus dicat alteri : volo hoc facere, vel ut hoc facias, non erit illuminatio, sed simplex locutio : *Quia non pertinet,* inquit, *ad perfectionem intellectus mei quid tu velis, vel quid tu intelligas cognoscere, sed solum quid rei veritas habeat.*

12. *Hæc D. Thomæ expositio difficilis apparet.* — Sed adhuc circa hunc modum explicandi proprium illuminationis objectum, propriamque rationem, quam ab illo sumit, obscurum manet, qualis esse debeat illa veritas, quæ per locutionem manifestari debeat, ut illuminatio sit, qualem respectum, aut dependentiam ad Deum habere oporteat. Nam imprimis necessarium non est, ut talis veritas sit de Deo ipso, id est, quod de Deo aliquid prædicet, aut manifestet. Fatemur enim, omnem locutionem, per quam unus Angelus alteri Angelo aliquid novum de Deo manifestat, esse illuminationem : tum quia de Deo omnis cognitio est magna intellectus perfectio, tum etiam quia talis manifestatio inter Angelos esse non potest, nisi ex divino lumine, et revelatione. Quod ita declaratur. Nam unus Angelus etiam superior non potest de novo manifestare aliquid alteri ex rebus, quæ Deo necessario, et essentialiter conveniunt : nam hæc ab omnibus Angelis sciuntur : imo in Verbo videntur, unde in his non illuminantur. Ergo solum potest unus Angelus manifestare alteri denuo aliquid libere Deo conveniens, ut velle hoc, vel illud, quod facile potest inferior Angelus beatus ignorare : scire autem voluntatem Dei in quacumque re, magna perfectio est creaturæ, et quamdiu ex effectibus jam factis non manifestatur, non possunt Angeli illam cognoscere, nisi ex divino lumine et revelatione; ergo omnis illa locutio unius Angeli ad alium, per quam aliquid de Deo manifestatur, est illuminatio ; sicut etiam omnis locutio Dei ad Angelum de hujusmodi materia est illuminatio.

13. Non videtur autem necessarium ad illuminationem, ut veritas manifestata sit de Deo ipso, tanquam de objecto cognito, seu tanquam de subjecto, de quo aliquid denuo manifestatur. Probatur primo exemplo D. Thomæ, quia hæc propositio, *homo est animal,* est sufficiens illuminationis materia. Et quamvis illud exemplum adhibeatur de homine, qui etiam veritates creatas et naturales ignorare, et de illis illuminari potest, quod in Angelis locum non habet, ut supra dictum est; nihilominus cum proportione idem esse posset in materia supernaturali, ut in hac propositione, *gratia est qualitas,* vel similibus, quæ ad rerum supernaturalium quidditates, vel intrinsecas proprietates pertinent: nam de illis potest esse

illuminatio, cum tamen in illis nihil de Deo prædicetur, aut manifestetur. Quod si dicatur etiam de his veritatibus non illuminari unum Angelum ab alio; quia omnes sancti Angeli, vel in Verbo, vel per scientiam infusam supernaturalem cognoscunt quidditates et proprietates omnium entitatum supernaturalium; nihilominus ex hypothesi verum est, quia si hæc nescirent Angeli, possent de illis illuminari, quia satis est, ut illa veritas de se sit sufficiens materia illuminationis, etiamsi in ea nihil de Deo cognoscatur. Et præterea veritates contingentes de rebus creatis, quæ a sanctis Angelis ignorari possunt, sunt materia sufficiens illuminationis, quamvis ad Deum non pertineant. Idemque est de actibus internis mentium creatarum: nam veritates quæ de illis formantur, mere creatæ sunt, et ad Deum non pertinent, et nihilominus cognitio illorum actuum independenter ab eo cujus sunt, magna perfectio est, et ad illuminationem sufficit. Cujus signum est, quia Deus ex magna perfectione illos cognoscit, et animæ Christi propter majorem perfectionem communicata est illorum cognitio, et interdum communicatur sanctis ex speciali privilegio; et e contrario ex limitatione et imperfectione Angelorum provenit, ut naturaliter non possint illas cognoscere. Ergo quando illis revelatur, illa est vera illuminatio; ergo illa veritas est sufficiens illuminationis materia, etiamsi de Deo non sit.

14. Ulterius etiam non apparet, quæ specialis dependentia a Deo, aut a voluntate Dei necessaria sit, ut veritas manifestata sit sufficiens illuminationis materia. Nam imprimis illa veritas: *homo est animal*, ut est necessaria et æterna, non pendet a voluntate Dei, nec ab efficientia ejus. Deinde hæc veritas, *Petrus peccabit*, esse potest sufficiens materia illuminationis, atque revelationis divinæ; et consequenter etiam esse potest materia illuminationis unius Angeli ab alio, et tamen non habet specialem dependentiam a Deo, sed communem, vel generalem concursum, quoad actum peccati, vel permissionis, quoad malitiam: hoc autem modo omnis veritas creata habet dependentiam a Deo, etiamsi simul sit a voluntate hominis; ergo etiam hæc veritas, *ego habeo hoc propositum*, manifestata uni Angelo ab alio erit sufficiens illuminationis materia.

15. Dicetur fortasse semper esse necessarium ad illuminationem, ut illa manifestatio ad Deum specialiter referatur. Sed contra, nam hæc relatio tantum potest esse ad Deum, ut ad finem : hæc autem relatio magis pertinebit ad moralem bonitatem illuminationis, vel ad ejus practicam efficaciam, quam ad essentialem rationem illuminationis, quatenus præcise spectatur, ut manifestatio veritatis, quasi per modum speculationis (ut sic dicam). Atque hoc modo licet ad unius Angeli perfectionem absolute non pertineat, quod alter hoc velit, aut intelligat; tamen supposito quod vult, aut intelligit, inde resultat quædam veritas, quam intelligere perfectio est, et consequenter illam manifestare erit illuminatio. Quam difficultatem attigit Cajetanus, in dicto art. 2, et respondet, quod illa veritas potest considerari, vel ut veritas, vel ut voluntas alterius Angeli, et quod manifestare illam ut veritatem est illuminatio et perfectio; non tamen manifestare illam, ut voluntatem Angeli. Sed hoc valde obscurum est, et rem non declarat. Cur enim Deus revelando superiori Angelo voluntatem inferioris, illam ostendit, ut quamdam veritatem, eumque propterea illuminat, et ipse Angelus inferior suam voluntatem manifestando superiori, illum non illuminat, neque manifestat veritatem, ut veritas est? Accedit, quod illa duo vix sunt separabilia; quia veritas fundatur in entitate; et unaquæque veritas habet entitatem proportionatam, in qua fundatur. Et ita hæc veritas, *Raphael vult hoc*, fundatur in volitione Raphaelis, nec potest aliter manifestari, quam voluntatem ejus ostendendo, et eo ipso, quod manifestatur voluntas, ut ab alio intelligatur, manifestatur ut veritas, quia manifestatur ut objectum intellectus, quod est verum.

16. *Secunda opinio, seu vera assertio de differentia illuminationis a locutione.* — In hoc igitur puncto non contradicendo, sed declarando amplius doctrinam D. Thomæ, et aliorum auctorum, dico locutionem illuminativam Angeli distingui a simplici locutione, quæ tantum locutio est, partim in objecto materiali, partim in formali, seu medio, sub quo veritas manifestatur, partim in modo proponendi veritatem accommodato illi, qui illuminatur, ut rem manifestatam apte concipiat. Declaro, et probo singula, supponendo prius, nos tantum loqui de angelica illuminatione, id est, qua unus Angelus beatus ab alio illuminatur, de his enim Angelis solis nunc tractamus, quidquid sit de Angelis malis, vel de hominibus, de quibus aliquid postea dicemus. Deinde quoad materiam hujus illuminationis suppono debere esse rem veram, et novam alteri, seu antea ignoratam, ut in prima, et secunda differentia dicebatur, et satis per se notum est, imo de-

bere esse rem singularem, seu veritatem particularem, et de singulari facto. Quia universales veritates, quæ abstrahunt ab existentia rerum actuali, notæ sunt omnibus sanctis Angelis, tam in ordine gratiæ, quam naturæ, et ideo de illis non illuminantur, quamvis de illis inter se loqui possent. Veritates autem, quæ non abstrahunt ab actuali existentia præsenti, futura, aut præterita, de singularibus sunt; quia illorum tantum est actu existere. Addendum præterea est, non quamcumque rem singularem esse materiam illuminationis angelicæ, sed tantum veritatem liberam, seu contingentem. Quia veritates necessarias Angeli omnes cognoscunt, vel cognoscere possunt, si velint attendere, et licet interdum excitari possint, ut attendant, illa non est illuminatio, sed locutio, vel quasi pura objecti propositio. Quod quidem non solum in ordine naturali, sed etiam in supernaturali verum est. Quia, ut supra tetigi, omnes sancti Angeli habent scientiam in proprio genere gratiæ, et aliorum habituum, vel mysteriorum supernaturalium, et ideo quoad veritates necessarias, quæ de illis cognosci possunt, non indigent illuminatione, sed per scientiam, quam habent supernaturalem, et per se infusam, communem cum proportione omnibus beatis (ut nunc suppono) illas cognoscere possunt. Quod tam in cognitione Dei, quam rerum creatarum verum habet, ut discursus jam facti sufficienter ostendunt.

17. *Quænam res ex contingentibus sint objectum illuminationis.*—Secus vero est de veritatibus contingentibus, quia sancti Angeli non omnes illas cognoscunt, vel per naturalem scientiam, vel per supernaturalem omnibus inditam, quia hæc per se tantum extenditur ad rerum quidditates; et ideo de singularibus contingentibus in quocumque ordine illuminari possunt, et illa tantum ad illuminationis materiam pertinent: inter ipsa vero contingentia consideranda est differentia inter futura, et præterita, vel præsentia: nam futura sunt per se magis ignota; et ideo illa maxime sunt illuminationum materia. Præterita vero, quia jam fuere extra suas causas, et habent jam determinatam veritatem ex eo sumptam, quod aliquando jam fuerunt præsentia, si tunc, quando extiterunt, fuerunt actu cognita, poterunt etiam postea naturaliter cognosci per memoriam rei semel cognitæ, ut in libro secundo explicatum est; et ideo jam non erunt illuminationis materia. Si autem cum extiterunt ab Angelo visa non fuerunt, postquam præterita sunt, non poterit Angelus naturaliter cognoscere illa fuisse, ut in libro secundo etiam docui. Et ideo talia contingentia præterita, et ignorata, esse poterunt illuminationis materia. At vero contingentia præsentia, seu actu existentia, quamdiu in eo statu permanent, naturaliter cognosci possunt, nisi aliunde peculiari ratione occulta sint. Et ideo distinguendum est inter cogitationes cordis, et alios effectus, qui contingenter eveniunt. Quia non potest Angelus naturaliter cognoscere cogitationes cordis in eo latentes, etiam jam factas; reliquos autem effectus contingentes videre potest naturaliter, eo ipso quod existunt. Unde fit, ut cogitationes etiam existentes, et in corde latentes sint illuminationis materia; alii vero effectus extra illum ordinem sint, eo ipso quod existunt, quia per se jam sunt naturaliter noti, et sola attentio, seu consideratio necessaria est.

18. *Concluditur prima pars assertionis.*—Hæc igitur est tota illuminationis materia, per quam magna ex parte a simplici locutione differt, ut per se patet, quod satis est ad probationem prioris partis nostræ resolutionis, in qua diximus, locutionem magna ex parte determinari ad illuminationem ex parte materiæ. Quia vero tam contingentia præterita, quam præsentia, quoad cordium cogitationes, imo etiam aliquo modo futura possunt interdum ab uno Angelo per simplicem locutionem, et sine illuminatione alteri manifestari, ut argumentando declaratum est, et statim amplius explicabitur; ideo non potest ex sola materia adæquata ratio distinctionis reddi, et ob hanc causam in illa prima parte solum dixi, determinationem hanc partim fieri ex parte materiæ. Ut ergo aliam partem declarem, et ostendam, suppono, de ratione illuminationis angelicæ esse, ut per eam certum, et indubitatum judicium veritatis, imo et aliquo modo evidens haberi possit. Hoc probatur primo, quia in sanctis Angelis non potest esse judicium nisi certum, et infallibile, quia nec falsum judicium, nec falsitati expositum habere possunt, ut supra libro secundo ostensum est, et generaliter hoc pertinet ad statum beatitudinis, et consequenter tale judicium debet esse evidens aliquo modo: quia obscuritas est contra perfectionem status beatifici. Item, quia alias ille esset assensus fidei, qui est proprius viatorum. Secundo, quia illuminatio hæc est perfectio simpliciter intellectus: intellectus autem non perficitur absolute, et simpliciter, vel per solam apprehensionem, ut per judicium incertum, et probabile, sed per cogni-

tionem certam veritatis : ergo de ratione illuminationis angelicæ est, ut is, qui illuminat alium, ita illi veritatem ostendat, ut certum veritatis judicium in eo causet. Et in hoc sensu explicari potest, quod auctores in quarta differentia allegati dicebant, ad illuminationem necessarium esse, ut sit de veritate perficiente intellectum. Tunc enim veritas absolute perficit intellectum, quando certo, vel evidenter cognoscitur, et nisi hoc habeat simpliciter non perficit ; ergo saltem hoc modo veritas illuminata debet esse talis, ut simpliciter perficiat intellectum. Quia vero hoc non sufficit ad illuminationem, ideo aliquid addendum erit, ut dicemus.

19. Ulterius ergo suppono de ratione illuminationis angelicæ esse, ut supernaturalis sit, et ut judicium quod virtute illius fertur, sit aliquo modo supernaturale. Hoc videtur notum ex doctrina Dionysii, idemque in hac materia supponunt D. Thomas, et Scotus, Gabriel et Ocham, Bassolis et alii, qui dicunt, illuminationem esse de rebus a Deo revelatis. Unde probatur, quia Angeli non illuminantur in naturalibus, ut talia sunt : ergo illuminantur in ordine ad supernaturalem cognitionem ; ergo illuminatione supernaturali. Item cognitio per illuminationem comparata non est certa ex evidentia naturali, quia ad hanc non indiget Angelus illuminatione ; ergo est certa ex aliquo medio, seu motivo supernaturali; ergo ipsa illuminatio est aliquo modo supernaturalis. Tandem probatur inductione ex parte materiæ. Quia si materia illuminationis sit effectus contingens adhuc futurus, nullus Angelus potest naturaliter cognoscere illum certo, et evidenter; ergo multo minus poterit unus Angelus illum manifestare naturaliter alteri, reddendo illum certum illius veritatis ; ergo non potest illum de tali veritate illuminare, nisi modo, et illuminatione supernaturali. Unde quamvis Angelus in pura natura consideratus possit aliquod futurum contingens probabiliter conjectare, et superior Angelus majoribus indiciis, et conjecturis possit illud cognoscere, et de illis possit inferiorem instruere, et quasi docere, ut verisimiliorem illi faciat rem propositam : nihilominus simpliciter non illuminaret illum, quia nunquam illum posset ad certam veritatis cognitionem perducere; ergo in his veritatibus necessaria est supernaturalis illuminatio, præsertim in statu beatifico, in quo non potest Angelus, nisi certum de veritate judicium ferre. Si vero materia illuminationis sit effectus contingens, jam factus, et in præsenti existens, solum esse potest actus mentis, seu cogitatio cordis alterius Angeli, vel hominis : nam omnes alios effectus, etiam supernaturales potest sanctus Angelus sua virtute, ac scientia infusa, absque nova illuminatione, ut dictum est, cognoscere ; cogitationes etiam alterius Angeli, per simplicem ejus locutionem absque illuminatione potest cognoscere; ergo propter hos effectus solum erit necessaria illuminatio, ut sine locutione, vel consensu ejus, cujus est cogitatio, cognosci possit. Ad hoc autem necessarium est, ut Angelus, qui illuminatur, elevetur, et confortetur ad cognoscendum supra virtutem suam naturalem ; ergo talis illuminatio esse debet supernaturalis, etiamsi contingat cogitationem, de qua cogitatur, esse naturalem, quia tunc supernaturali modo cognoscitur. Denique idem est, servata proportione, de cognitione præteritorum effectuum contingentium, quorum cognitio, aut memoria non præcessit, nec effectum reliquerunt, ex quo illorum præcedens existentia certo cognosci possit, nam de illis non potest Angelus naturalem scientiam certam habere; ergo non potest de illis illuminari, nisi modo supernaturali; omnis ergo propria illuminatio Angeli est aliquo modo supernaturalis.

20. *Concluditur jam secunda pars assertionis.*—Ex his tandem concluditur intenta resolutio, quia illuminatio est locutio manifestans objectum, ut aliquo modo supernaturaliter cognoscendum, et in hoc differt ab omni locutione, quæ non est illuminatio ; ergo differt ab illa non tantum in materia, de qua fit, estque veluti materiale objectum, sed etiam differt in medio, seu ratione cognoscendi, sub qua tale objectum proponitur, quod ad objectum formale pertinet. Et juxta hanc partem potest recte intelligi differentia, quam D. Thomas tradit, quod illuminatio est manifestatio veritatis, ut pendet a prima veritate. Quia illa particula, *ut pendet*, denotat rationem formalem, sub qua veritas per illuminationem proponitur ; quia necesse est, proponi sub aliquo lumine, speciali modo procedente a divino lumine, vel sub divino testimonio infallibili, et evidenter ostenso. Nam licet unus Angelus proxime ab alio illuminetur : semper principaliter illuminans est Deus, et ipsa illuminatio proponitur, ut a Deo primario procedens, et ita semper Deus est aliquo modo ratio assentiendi veritati per illuminationem propositæ. Et sic per illuminationem semper proponitur veritas, ut pendens a Deo, utique in esse veritatis cognoscendæ, et judicandæ. Et declaratur

exemplo: nam licet dæmon cognoscat Deum velle aliquid ex relatione alicujus Angeli, solum propter auctoritatem Angeli proponentis, ut mere creata est, non illuminabitur, quia ex vi illius modi cognoscendi, non habet judicium certum, et infallibile talis veritatis. Quando autem sanctus Angelus eamdem veritatem ab alio suscipit, vere illuminatur, quia recipit illam, ut manantem ab ipso Deo, et de hoc habet certitudinem, et evidentiam saltem, in testificante, ex vi ejusdem luminis: ergo signum est per propriam illuminationem debere veritatem proponi, ut a prima veritate dependentem, et manifestatam. Et ita satis probata est secunda nostræ resolutionis pars.

21. *Probatur tertia pars assertionis.* — *Declaratur primo exemplo.* — Addimus autem in tertia necessarium esse peculiarem modum proponendi veritatem, audienti proportionatum, ut rationem illuminationis habeat. Quam partem videtur mihi intendere D. Thomas, dicta quæst. 106, cum inquit, Angelum illuminantem confortare intellectum illuminati, ad cognoscendam rem, de qua illuminatur. Quod non solum Capreolus, Cajetanus et alii Thomistæ, sed etiam multi alii theologi sequuntur (ut infra videbimus), dicentes, illam confortationem esse de ratione illuminationis: quid autem illa sit, in capite sequenti inquirendum est. Nunc autem solum inde sumimus, de ratione illuminationis esse, ut sit locutio per modum magisterii (ut sic dicam) seu doctrinæ, per quam audiens ad veritatem concipiendam dirigatur, ac juvetur. Et declaratur primo exemplo humano: nam inter homines non quælibet locutio sufficit, ut unus alium docere dicatur, sed opus est, ut sit locutio, quæ dirigat mentem alterius, eamque ad rem concipiendam, et penetrandam juvet; et tunc censetur magister intellectum discipuli illuminare; ergo cum proportione illuminatio inter Angelos eumdem modum servare debet: nam qui illuminat, gerit se tanquam doctor, et præceptor ejus, qui illuminatur.

22. *Declaratur secundo.* — *Tertio.* — Secundo declaratur, quia ut res proposita recte cognoscatur, duo necessaria sunt, unum est, ut convenienti modo apprehendatur, et concipiatur; aliud est, ut sub lumine, vel ratione assentiendi infallibili ostendatur. Hæc ergo duo etiam in illuminatione Angeli necessaria sunt, quæ ut dixi, supernaturalis est, et naturalem capacitatem Angeli aliquo modo excedit: unde illud posterius, scilicet, infallibilitatem in veritatis propositione habet illuminatio angelica ex eo, quod sub divino lumine, seu habitudine ad primam veritatem proponitur: aliud vero prius habere debet, quasi ex magisterio Angeli illuminantis, ad eum modum, quo in illuminatione fidei, prædicator verbi Dei, juvat ad mysteria recte percipienda, Deus autem est tota assistendi ratio. Tandem probatur hæc pars, quia per eam consummatur discrimen illuminationis a simplici locutione Angeli. Nam locutio pura fit per simplicem manifestationem proprii conceptus, vel consentiendo tantum, ut alius sua virtute illum intueatur, vel ad summum illi speciem tribuendo, ut alter sua virtute illa utatur. Hoc autem ad illuminationem satis non est (ut sæpe dixi): ergo opus est, ut illuminatio fiat aliquo modo adjuvando eum, qui illuminatur, ut veritatem assequatur. Atque hoc ex capitibus sequentibus magis declarabitur: quia in hoc modo explicando præcipua difficultas hujus illuminationis consistit.

23. *Descriptio illuminationis angelicæ proponitur.* — Ex his vero concludi potest descriptio illuminationis angelicæ; est enim locutio, per quam veritas ante ignorata aliquo modo supernaturali, sub divino lumine, et modo proportionato ad veritatem percipiendam Angelo manifestatur. Quæ descriptio quoad omnes partes declarata jam est. Et quamvis fortasse sub eisdem formalibus verbis ab aliis non tradatur, nihilominus ex communi doctrina theologorum sumpta est; et per eam facile explicantur omnia, quæ circa alias sententias tacta sunt, nec ad dubitationes circa eas propositas aliquid de novo respondere necesse est, quia ex dictis, et ex descriptione posita facile expediuntur.

CAPUT XIII.

UTRUM UNUS ANGELUS ILLUMINANDO ALIUM ALIQUID IN ILLUM EFFICIAT, VEL QUOMODO EUM ILLUMINET, VEL AD VERITATEM COGNOSCENDAM JUVET.

1. *Tria concurrere possunt ad illuminationem.* — Hæc res omnibus pene theologis difficilis valde visa est, et ideo in varias sententias divisi sunt, quæ fere coincidunt cum opinionibus supra, in libro secundo, relatis circa locutionem Angelorum, et ideo breviter hic referri et tractari possunt. Ad eas autem intelligendas scire convenit, in eo, qui illuminatur, propter innatam intelligendi facultatem, duo tantum principia illi intrinseca, seu inhærentia posse requiri, scilicet lumen aliquod su-

peradditum ex parte potentiæ adjuvans, seu elevans, aut confortans illam, et species rei, per quam cognoscenda sit res per illuminationem manifestata; omitto intellectualem habitum, quia hic a lumine, vel specie non distinguitur, ut in superioribus dixi, et in doctrina de Anima disputatur. Præter hæc vero requiri potest extrinseca propositio objecti, vel existentis in seipso, si per illuminationem intuitive cognoscendum sit, ut videre licet in visione beatifica, quæ illuminatio maxima est, vel existentis in aliqua imagine repræsentativa, vel in aliquo verbo, aut effectu, si illuminatio solam abstractivam cognitionem conferat, ut in discursu capitis magis declarabitur. Ad hæc ergo tria reduci videntur opiniones omnes, quæ in hoc puncto existunt.

2. *Prima opinio. — Illuminationem esse solam extrinsecam propositionem.* — Prima sententia est, illuminationem non esse actionem, per quam aliquid fiat in eo, qui illuminatur, sed per solam extrinsecam objecti propositionem fieri. Hanc sententiam multi tribuunt D. Thomæ: et illam indicat Cajetanus, dicta q. 106, art. 1. Et idem sentit Alensis, 2 p., q. 38, m. 3, junctis his, quæ de locutione dixerat, q. 27, m. 6, citatur etiam Bonaventura 2, dist. 10, art. 3, q. 2, ubi loquitur de modo, quo Angelus illuminat hominem, et non excludit omnem efficientiam: nam saltem excitationem requirit. Expressius docet hanc sententiam Ægidii 2, distin. 9, q. 1, art. 5, quem ibi sequitur Argentina, q. 1, art. 3, citatur etiam Marsilius 2, q. 7. art. 4, concl. 2, et solvendo argumenta; sed varios modos attingit, et nullum firmat, magisque indicat fieri nutibus, sicut de locutione, art. 2, dixerat. Hanc item sententiam probat Vasquez, disp. 216, cap. 5, qui allegat Augustinus et Cyrillus, sed non loquuntur de illuminatione Angelorum inter se, sed hominis ab Angelo, de qua infra dicemus.

3. *Probatur rationibus.* — Rationes hujus sententiæ sunt. Prima, quia unus Angelus nihil potest facere in alium, alioqui unus Angelus esset in alio, et illaberetur ei, quia non agit, nisi ubi est; illud autem inconveniens reputatur. Secunda, quia Angelus non potest infundere, vel intendere lumen intellectuale Angeli, ut nos infra probabimus: nec etiam potest efficere actum intelligendi (ut supra probatum est) nec speciem intelligibilem, quia vel nullam potest efficere, vel saltem non earum rerum, quarum est illuminatio: quia ordinarie sunt res distinctæ ab Angelo illuminante, et extra illum existentes; ergo Angelus illuminans nihil potest in illuminato facere. Tertio, quia ille modus proponendi veritatem per extrinsecam manifestationem objecti ad illuminationem sufficit: per illam enim sufficienter juvatur, et quasi confortatur, seu determinatur Angelus inferior ad cognoscendam rem sibi propositam, quam antea non cognoscebat. Sicut unus homo docendo illuminat alium, non imprimendo aliquid ejus intellectui, sed ex parte objecti veritatem proponendo, et explicando.

4. *Arguitur primo contra propositam opinionem.* — Cum vero dicti auctores dicant illuminationem Angeli esse proponere veritatem, non explicant nobis, quomodo veritas proponatur sine actione Angeli proponentis in alium, vel quid sit illa veritatis propositio, manifestatio, aut explicatio, ut alii loquuntur. Unde in hunc modum inquiro, et argumentor, quia non potest esse nova propositio veritatis, sine nova actione: nam si Angelus superior, verbi gratia, solus, et quasi in secreto, prius cognoscebat per Dei revelationem effectum futurum: et postea secretum communicat inferiori Angelo, et illud ei proponit, aliquid certe de novo efficit. Unde enim potest illa nova denominatio sumi, nisi ab aliqua actione, vel mutatione? Ergo necesse est, ut sit in Angelo illuminante, vel illuminato: sed primum sufficere non potest: ergo talis actio necessario esse debet in illuminato, vel in utroque, quod ad præsens non refert. Nam hoc satis est, ut veritas cognita alteri non proponatur sine aliqua actione circa ipsum, cujus contrarium illa sententia prætendit.

5. *Responsiones variæ ad proximum argumentum.* — Dicti vero auctores videntur loqui, supponendo suas opiniones de locutione Angelorum, quas ad illuminationem applicari volunt. Et ideo in hac difficultate non hærent, quia juxta priores illas opiniones expediendam esse putant. Itaque respondebunt concedendo, propositionem illam veritatis, in qua illuminatio consistit, per realem actionem Angeli illuminantis fieri illam vero actionem non transire ad alterum, qui illuminatur, sed in ipso illuminante manere, et objective tantum illuminato proponi. Unde Ægidius, Argentina et Marsilius qui existimant locutionem fieri per signa instrumentaliter significantia, per eadem dicunt fieri illuminationem. Et ita unum Angelum illuminare alium, quasi scribendo in se, quod alteri vult repræsentare. Sic enim Doctores Ecclesiæ scriptis suis legentes illuminant, et veritates sibi revelatas, vel

alio modo supernaturali cognitas, legentibus proponunt. At vero P. Vasquez, qui hæc signa non admittit, et locutionem Angeli fieri putat per conceptum mentis reflexum, cum proportione, putat illuminationem fieri sine actione in alium, per conceptum, quo Angelus priorem actum suæ voluntatis, vel intellectus sui cognoscit : nam per illum repræsentat id, quod alterum Angelum latebat, et ipse vult illi manifestare ; ita enim loquendo sibi, consequenter loquitur alteri, licet in se, et non in alio talem conceptum efficiat. Aliter posset hæc responsio applicari, juxta sententiam asserentem, locutionem Angeli fieri per solam voluntatem ordinantem conceptum Angeli loquentis ad audientem ; sic enim in præsenti dicetur, Angelum illuminantem alterum, solum proponere illi veritatem a se cognitam, volendo, ut conceptus, quem ipse de tali veritate habet, alteri notus sit. Et ita actio nova, quæ ibi intercedit ad proponendam veritatem, tantum est effectio illius volitionis, quæ in ipsomet illuminante recipitur, et in alio nihil efficit, sed tantum effective veritatem proponit.

6. *Rejiciuntur.* — Hæ vero sententiæ, et responsiones in locutione, a nobis impugnatæ sunt, et eadem vel majori ratione in præsenti sunt rejiciendæ. Et in prima quidem opinione sunt omnes difficultates, quæ de illis signis, seu nutibus tractatæ sunt. In secunda vero est illa propria difficultas, quia supponit conceptus intellectuales Angelorum non esse per se occultos aliis Angelis, quod suam substantiam, et intrinsecam entitatem, intensionem, vel quemlibet alium modum intrinsecum, sed tantum actus voluntatis esse occultos, et consequenter in actibus intellectus solum esse occultum, quia intentione fiant, ac subinde per locutionem non manifestari cognitionem intellectus secundum se, sed solum secundum respectum, quem ab intentione voluntatis habet. Quod fundamentum falsum est, et parum probabile, ut in materia de locutione ostendi. In præsenti vero omnem illuminationem destruere videtur. Quia si verum est fundamentum illud, sequitur non esse necessariam illuminationem, ut Angelus inferior cognoscat in intellectu Angeli superioris conceptum, quo cognoscit rem sibi a Deo revelatam, et consequenter etiam ipsam rem revelatam, juxta doctrinam supra datam, quod cognito conceptu mentis intuitive, cognoscitur aliquo modo res per illum repræsentata ; ergo ante omnem illuminationem, vel ordinationem specialem Angeli superioris, potest inferior, quid Deus ipsi superiori revelaverit, cognoscere. Ergo quoad illud objectum non habet locum illuminatio, quia de re prius nota nemo illuminatur, ut capite superiori dictum est. Et patet, nam si Angelus superior de revelatione sibi facta alteri loquatur, juxta dictam opinionem solum ostendet illi, quo affectu, vel intentione illam susceperit, vel aliquid simile ad voluntatem pertinens, de quo non est vera illuminatio, sed simplex locutio, quia non manifestat aliquid de mysterio supernaturali sibi a Deo revelato, sed solum ostendit proprium motum suæ voluntatis, qui ad puram locutionem spectat, ut ostensum etiam est, et dictus auctor ingenue fatetur.

7. *Rejicitur tertia responsio.* — Contra tertium modum respondendi, quod illa actio sit solius voluntatis consensus, procedunt omnia, quæ contra similem opinionem de locutione dicta sunt ; quæ specialem vim habent in materia illuminationis : quia Angelus, qui illuminat alium, non solum vult, ut ille intelligat, sed etiam facit aliquo modo, ut intelligat ; ergo non offert tantum (ut sic dicam) veritatem, ut alius illam cognoscat, si possit, sed etiam illam explicat, et quasi docet, et instruit alium, ut illam possit cognoscere. Quæ est manifesta doctrina Dionysii, capite 16, de cœlesti Hierarchia et divus Thomas, dicta quæstione 106, articulo 1, et Ægidius, Argentina et alii eisdem terminis utuntur, dicentes, Angelum illuminantem exponere alteri veritatem, et instruere illum. Non potest autem intelligi quomodo hoc fiat per solum consensum voluntatis Angeli ordinantis suum conceptum ad alium, quia per solum consensum nullo modo juvat alterum ad intelligendum, ut videtur per se notum.

8. Et explicatur amplius, notando differentiam inter locutionem puram angelicam, et illuminationem. Nam juxta dictam opinionem, quod locutio sit per solam ordinationem extrinsecam voluntatis, cogitatio alterius, quæ per locutionem manifestatur, solum est occulta ex defectu consensus alterius. Unde ante consensum supponitur in alio Angelo integra potestas physica, et omnia principia per se, ac physice requisita, ad efficiendam cognitionem talis cogitationis, seu objecti, et solum expectatur consensus, seu ordinatio voluntatis alterius, tanquam conditio necessaria, vel ex ordinatione divina, vel aliunde. At vero in illuminatione hoc dici non potest, quia ante illuminationem Angelus est simpliciter impotens ad cognoscendam veritatem supernaturalem,

de qua illuminatio expectatur, juxta dicta in capite præcedenti. Unde illa impotentia tolli non potest per solum consensum voluntatis alterius Angeli, quia non consistit in solo defectu illius conditionis, sed in defectu intrinsecæ facultatis necessariæ ad talem veritatem aliquo modo supernaturalem cognoscendam. Sicut ipse Angelus superior non posset cognoscere illud idem mysterium, nisi Deus illud revelaret, nec Deus posset illud revelare solum volendo, ut alius illud cognosceret, nisi volendo aliquid in Angelo efficeret, quo illum redderet potentem ad tale mysterium cognoscendum ; ergo idem cum proportione est de Angelo superiori, respectu inferioris.

9. *Arguitur secundo principaliter contra eamdem primam opinionem.* — Denique contra totam illam sententiam, et omnem modum explicandi illam, urget maxime difficultas supra tractata de locutione, quia Angelus illuminans alium, excitat illum ad intelligendam rem illuminatam : non potest autem intelligi excitatio, nisi aliquid intrinsecum ponatur in eo, qui excitatur, quo veluti tangatur, et ad attendendum moveatur ; ergo nec illuminatio potest intelligi, nisi per actionem, quæ aliquid in illuminato ponat. Consequentia evidens est, et major, ac minor de locutione satis sunt probatæ, et habent eamdem rationem in illuminatione, cum sit locutio quædam. Unde Ægidius sub verbo excitandi expresse illas concedit : et eodem modo loquuntur alii, præsertim qui locutionem fatentur esse excitationem, ut D. Thomas cum suis. Vasquez vero, qui negavit Angelum per locutionem, forte idem diceret de illuminatione, quamvis id expresse non declaret. Non video tamen quomodo possit probabiliter negari : cum Scriptura hujusmodi illuminationem unius Angeli declaret per modum imperii et clamoris, Dan. 8, Ezech. 9, Zach. 1, et 2, Apocal. 5, 7, 14, etc. Nam illa sine excitatione intelligi non possunt.

10. Et declaratur, quia in eisdem locis ita dicitur clamare unus Angelus ad alium, sicut Angelus ad hominem, seu Prophetam : sed non potest intelligi, quod Angelus vocet prophetam, vel illi imperet, nisi illum ad audiendum excitet ; ergo neque Angelus potest Angelum vocare, nisi excitet illum. Unde etiam sumitur argumentum : quia non potest Angelus illuminare hominem, nisi circa illum aliquo modo operetur, saltem incipiendo a sensibus, ut infra explicabimus ; ergo neque Angelus potest illuminare Angelum, nisi agendo aliquid in ipsum : nam servata proportione eadem est ratio. Unde etiam inter homines, licet aliquis scribendo dici possit illuminare alios, veluti in actu primo ; et quantum est ex se, tamen actu non illuminabit, nisi scriptura illa oculis, vel auribus admoveatur, ut mentem legentis, vel audientis excitare possit, et dirigere, seu juvare ad veritatem intelligendam ; ergo simili modo, licet demus, Angelum illunantem non illuminare alium, nisi agendo aliquid in se, sive per conceptum mentis, sive per actum voluntatis, sive quasi scribendo per signa illa instrumentalia, seu nutus, quos alii confingunt : semper erit necessarium ut aliquid transfundat in alium ; quia alias intelligi non potest, quomodo aliter illuminetur, juvetur, vel excitetur ab illuminante ad intelligendam rem, de qua illuminatur. Propter quæ ista sententia quocumque ex illis modis explicata, nobis placere non potest.

11. *Secunda opinio, unum Angelum alium illuminare aliquid imprimendo.* — Est ergo secunda sententia principalis in hac materia dicens, unum Angelum illuminare alium imprimendo, seu efficiendo aliquid in illo. Ita docent in 2, dist. 9, Scotus, quæst. 2, Gabriel, q. 2, a. 4, Bassolis, q. 1, art. 2, Hervæus q. 1, a. 2, Capreolus, dist. 11, q. 2, art. 1, concl. 2, et in solutionibus argumentorum Durandi contra illam, Ocham in 2, q. 20, et solet tribui D. Thomæ : sed quia in propriis terminis illam non declarat, in sequentibus mentem ejus expendemus. Fundamentum generale hujus sententiæ in impugnatione sententiæ præcedentis propositum est. Nam illluminare alium est agere, non actione pure immanente ; quia hæc non afficit, nec immutat, nec excitat, aut confortat alium ; ergo est actio formaliter, vel effective transiens in eum, qui illuminatur, et consequenter necesse est, ut aliquid in illo efficiat. Tota vero difficultas hujus sententiæ est in explicando quid efficiat, et in hoc multum variant inter se dicti auctores.

12. *Primus explicandi modus quid causetur.* — Primus modus dicendi est, Angelum illuminantem efficere, in alio, quem illuminat, ipsummet conceptum formalem, seu actum secundum, quo ille cognoscit rem, de qua illuminatur ; ita ut illuminatus non efficiat, sed recipiat tantum illam cognitionem rei, de qua illuminatur, formaliter et in actu secundo. Ita sentiunt Scotus, et Bassolis supra, adjungendo ea, quæ de locutione Angelorum tradiderunt. Sed hæc sententia satis est in superioribus impugnata ; eamque rejiciunt Gregorius, in 2,

dist. 10, q. 2, et Thomistæ, ac moderni communiter. Ocham etiam, et Gabriel, licet Scotum ex parte impugnent, et alium modum dicendi excogitaverint; nihilominus tamen ab Scoto non discrepant in eo, in quo ejus opinio magis falsa, minusque probabilis est.

13. *Secundus modus explicandi.—Rejicitur.* — Dicunt enim cum Scoto Angelum superiorem illuminare inferiorem efficiendo in illo immediate, et per se verbum mentis, seu actum cognoscendi : differunt autem, quia nolunt illum actum esse cognitionem rei extrinsecæ, seu effectus juxta ipsum Angelum illuminantem existentis; sed esse cognitionem ipsius conceptus formalis Angeli illuminantis. Verumtamen æque falsum est, quod unus Angelus possit efficere in alio actum ipsum, quo ille cognoscit conceptum illuminantis, sicut, quo cognoscit rem ab ipso conceptam : quia semper cognoscet per actum in se tantum receptum, quod est contra rationem intellectionis, et actus vitalis : et ideo parum refert, quod talis actus sit cognitio cogitationis superioris Angeli, ut Ocham, et Gabriel volunt; vel quod sit cognitio rei cogitatæ, ut dicebant Scotus et Bassolis. Imo si id esset possibile, melius diceretur, Angelum illuminantem efficere in alio cognitionem, et suæ cogitationis, et rei cognitæ. Quia illuminatio præcipue fit de re cognita ab illuminante, et ut sit per modum illuminationis, necesse est, ut fiat cum habitudine ad docentem, et consequenter quod aliquod modo sit etiam cognitio conceptus, seu cogitationis ejus. Maxime, quia Angelus, qui illuminatur, non cognoscit rem, de qua illuminatur, nisi quatenus repræsentatur in conceptu illuminantis, ut in sequentibus exponemus.

14. *Tertius modus.* — Tertius ergo modus dicendi est, unum Angelum illuminare alium, vel efficiendo in illo lumen quoddam intellectuale, quo in actu primo informetur, et confortetur, ac fiat potens ad intelligendam rem, de qua illuminatur, vel intendendo lumen præexistens, ut ita fortius reddatur ad cognoscendam rem, de qua Angelus illuminatur. Et hoc posteriori modo tradit hanc sententiam Hervæus, et videtur insinuari a D. Thoma, in dicta quæst. 106, art. 1, dicente, unum Angelum illuminare alium confortando intellectum ejus : quia intellectus non confortatur ad intelligendum, nisi intellectuali lumine, sub tali lumine comprehendendo omnem intellectualem habitum dantem vim intelligendi, vel intensionem luminis : et maxime hoc significat D. Thomas in exemplo de magis, et minus calido, quo utitur.

15. *Ejus impugnatio bipartita.* — Hanc vero sententiam impugnant Durandus 2, distin. 112, quæst. 3, et Ægidius supra, et alii. Quia Angelus non potest efficere in intellectu alterius Angeli lumen ordinis naturalis, neque ordinis supernaturalis; ergo non potest illuminare illum producendo, vel intendendo lumen. Prior pars de naturali lumine probatur; quia vel illud lumen esset ipsemet intellectus Angeli, et hoc non, quia intellectus est vel ipsa substantia Angeli, vel proprietas naturaliter consequens illam, quæ non potest effici, nisi ab eo, qui facit substantiam per concreationem, hunc enim modum productionis ex natura sua sibi determinat. Vel est intensio ejusdem intellectus, ut Hervæus defendere conatur : et hoc etiam est improbabile, tum quia intellectus non est qualitas intensibilis, vel remissibilis : tum etiam quia qualitas, quæ non potest per se produci, sed tantum comproduci, seu concreari cum substantia, etiam non potest per se intendi; et e contrario, quæ potest per se intendi, potest per se etiam produci, et consequenter a quo posset intendi, posset etiam produci. Sicut ergo intellectus non potest ab Angelo produci, ita nec intendi. Vel illud lumen esset aliquis habitus naturalis, aut intensio ejus, et hoc etiam dici non potest, tum quia isti habitus ordinis naturalis distincti ab speciebus, et se tenentes ex parte potentiæ; vel non inveniuntur in intellectu Angeli, vel si sunt, acquirunt per proprios actus ejus, qui per illos habilior redditur, et hunc modum productionis naturaliter sibi determinant. Tum etiam quia isti habitus sunt valde imperfecti, ut in libro secundo visum est, et ideo ad illuminationem non sufficiunt. Tum denique quia Angelus non potest producere qualitatem, præter species per modum objecti, ut in libro secundo et quarto visum est.

16. Altera pars de lumine supernaturali probatur : quia tale lumen natura sua est per se infusum respectu omnis naturæ creatæ, et ideo a solo Deo fieri potest, vel per creationem (ut multi volunt) vel per eductionem de potentia obedientiali intellectus creati, quæ actio non est minus propria Dei, quam creatio. Atque ob eamdem rationem non potest Angelus intendere lumen supernaturale alterius; quia actio intensiva formæ ejusdem ordinis est cum productiva : unde qui non potest formam producere, nec intendere illam potest; et e contrario, qui potest intendere, facilius potest in

eodem subjecto illam efficere, si ejus carentia supponatur. Dices, hac ratione bene probari, non posse Angelum virtute naturali efficere, aut intendere supernaturale lumen intellectuale in alio. Cum tamen illuminatio Angelorum sit ordinis supernaturalis (ut dictum est) poterit superior Angelus a Deo confortatus, et ut instrumentum ejus, illuminare alium, infundendo lumen. Respondetur posse quidem Deum, si velit, uti Angelo, ut instrumento ad infundendum supernaturale lumen alteri Angelo : at hoc miraculosum esset, et præter ordinarium providentiæ modum : et ideo affirmari non debet, neque potest sine majori fundamento. Alioqui etiam dici posset, Deum illuminasse prophetam per Angelos, ipsum propheticum lumen per eos efficiendo. Item dicere posset quis Deum infundere lumen fidei hominibus per Angelos ut per instrumenta physica, quod nemo dicere audebit. Unde hoc modo solus Deus dicitur illuminare omnem hominem venientem in hunc mundum, seu omnem intellectualem creaturam, tam lumine gratiæ, quam lumine naturæ, vel gloriæ. Et ita expresse docuit D. Thomas, dicta q. 106, art. 1, ad 2, et indicat quæst. 111, art. 1, ad 1. Et infra tractando de illuminatione hominum hoc magis confirmabitur.

17. *Quartus modus explicandi. —Refellitur primo. — Secundo.*—Quartus modus dicendi est Capreoli 2, distinct. 11, quæst. 2, ad priora argumenta Durandi contra secundam conclusionem ubi ait, unum Angelum illuminare alium, confortando intellectum ejus, imprimendo illi participationem sui luminis : illam autem participationem esse dicit, qualitatem quamdam intentionalem, ad modum virtutis instrumentalis; et ad modum luminis, quo intellectus agens illuminat phantasmata. Per illam autem qualitatem intentionalem non intelligit Capreolus speciem aliquam intelligibilem; quia species intelligibilis non est participatio luminis intellectualis, prout est virtus intelligendi ipsius potentiæ, sed est quasi participatio objecti cognoscendi, quatenus illius locum tenet; illa vero qualitas ponitur a Capreolo, ut participatio luminis, prout est virtus activa potentiæ ad intelligendum; quia ponitur ut juvet, et confortet virtutem potentiæ ex parte potentiæ, non ut suppleat vicem objecti. Quod etiam patet exemplis, quibus ipse Capreolus utitur, de virtute instrumentali, et de lumine, quo phantasma illuminatur. Illud enim non est species, sed dicitur assimilari speciei, quatenus habet esse debile, et quasi transiens. Verumtamen hæc sententia supponit doctrinam de his qualitatibus instrumentariis per modum transeuntium, quam nos præter species intelligibiles non admittimus, ut in aliis locis late tractatum est. Illud etiam exemplum de illuminatione phantasmatis per efficientiam intellectus agentis in ipsum phantasma, falsum esse credimus, ut in tractatu de Anima dicemus.

18. *Tertio refellitur applicando impugnationem adductam in n. 15 bipartitam.*—Denique ratio facta contra præcedentem sententiam, contra hanc urgeri potest. Primo, quia illa qualitas quamvis intentionalis, vel transiens dicatur, non potest non esse lumen quoddam intellectuale, quandoquidem perficit formaliter, et auget virtutem intelligendi, et habet vim manifestativam, et ostensivam veritatis. Et quamvis sit immaterialis, et subtilis, hoc non est contra rationem luminis. Transiens autem solum dici potest propter majorem dependentiam in conservari a suo principio : hoc autem non est contra rationem luminis, ut videre licet in lumine prophetico, et utrumque etiam cum proportione invenitur in lumine aeris, propter quod ab aliquibus qualitas etiam intentionalis appellatur. Si autem illa qualitas est lumen, procedit ratio facta, quia vel est ordinis naturalis, et sic nec deservit illuminationi, quæ est ordinis supernaturalis. Nec cum fundamento excogitari potest. Tum quia potentia intellectiva, sive angelica, sive humana, non est immediate activa actione transeunte, sed immanente, imo neque actus ejus, nisi forte per modum objecti intelligibilis (ut supra libro secundo dictum est). Tum etiam, quia non potest unus Angelus inferior naturaliter participare proprium modum intelligendi alterius, nec superior potest elevare intellectum inferioris ut operetur, tanquam instrumentum suum : hoc enim ultra ordinem naturæ est, et ideo non potest cum probabilitate affirmari, imo nec intelligi.

19. Vel illa qualitas intentionis est ordinis supernaturalis : et sic rationes factæ de lumine supernaturali, æque de illa procedunt. Et præterea rationes proxime factæ de qualitate naturali ad ordinem supernaturalem possunt cum proportione applicari. Quia illa qualitas intentionalis si supernaturalis est, debet esse participatio alicujus luminis supernaturalis magis realis, seu non ita intentionalis (ut sic rem explicem), id est, existentis, ac permanentis in intellectu Angeli, ad eum modum, quo lumen gloriæ, vel fidei, vel doni sapien-

tiæ, aut scientiæ infusæ in Christo, non dicentur (juxta modum loquendi Capreoli, et fundamentum ejus) qualitates intentionales, reales: sed quia in suo genere sunt principia proxima principalia suorum actuum, et non instrumentalia, et sunt consistentia, seu durabilia, et non transeuntia. Nullæ autem ex illis qualitatibus sunt diffusivæ qualitatum instrumentalium intentionalium, per quas suam virtutem intellectualem communicent. Quis non hoc fingat, vel admittat? Et ratio est eadem, quæ de naturali lumine intellectus; quia videlicet immediate tantum sunt activæ suorum actuum immanentium in eadem potentia. Sicut etiam habitus acquisiti non possunt transfundere in alium suam virtutem agendi, nec efficiendo similem habitum, nec qualitatem transeuntem, et instrumentariam communicando; cur enim potius hoc, quam illud habitui, ac lumini gloriæ, vel alio supernaturali tribuetur? Est ergo hic modus parum credibilis, et minus intelligibilis.

20. *Quintus modus explicandi.* — Quintus modus fingit, Angelum illuminantem confortare intellectum illuminati per quamdam ordinationem, vel conjunctionem suæ virtutis intellectivæ cum virtute alterius. Hic modus attribuitur D. Thomæ, d. quæst. 105, art. 1, quia explicando, quomodo unus Angelus illuminet alium, et confortet intellectum ejus, utitur exemplo, dicens: *Sicut enim virtus imperfectioris corporis confortatur ex situali propinquitate perfectioris corporis, ut minus calidum ex præsentia magis calidi: ita virtus intellectiva inferioris Angeli confortatur ex conversione superioris Angeli ad ipsum. Hoc enim facit in spiritualibus ordo conversionis, quod facit in corporalibus ordo corporalis propinquitatis.* Et hanc etiam sententiam aliquo modo defendere conatur Hervæus, et alio modo Richardus. Sed revera quacumque ratione explicetur, est improbanda sententia. Nam tribus modis intelligi potest inferior Angelus confortari ex præsentia, seu conjunctione superioris, scilicet per solam assistentiam, vel per efficientiam superioris in inferiorem, augendo virtutem ejus, vel per coefficientiam cum inferiore. Primus modus est improbabilis, et a nemine asseritur, etiam in materialibus agentibus. Etenim magis calidum assistens, seu conjunctum minori calido; si nec in illum, nec cum illo coagat, non poterit illud ad agendum confortare, seu actionem ejus augere; quia pura assistentia solum dicit quamdam relationem propinquitatis, quæ virtutem agendi augere non potest. Ita ergo licet Angelus superior intelligatur esse conjunctus inferiori, vel secundum realem præsentiam, vel secundum aliam extrinsecam conversionem ad ipsum, si in illum non agat, nec cum illo, non poterit augere vim intelligendi ejus.

21. Alter modus est possibilis in corporibus, et in hoc sensu explicat suum exemplum D. Thomas, dum ait: *Minus calidum crescit in calore ex præsentia magis calidi.* Sed jam ostendimus, lumen Angeli inferioris non posse hoc modo augere lumen alterius Angeli. Neque D. Thomas est tam materialiter intelligendus. Nam exempla præsertim adeo remota, et quæ solum ad quamdam manuductionem adducuntur, non in omnibus accommodari debent; præsertim cum idem D. Thomas ibidem ad 2, et quæst. 9, de Veritat., art. 1, ad 2, latius, et evidentius id declaret, ut paulo post referemus. Tertium modum conatur defendere Hervæus; sed mihi etiam improbabilis videtur: quia intellectus unius Angeli non potest efficere intellectionem alterius, nec totaliter, nec partialiter, quia tantum est activus actione immanente, et in se, ac ex seipso.

Sicut etiam lumen gloriæ unius Angeli superioris non potest conjungi cum lumine inferioris Angeli ad coefficiendum cum illo perfectiorem visionem: nec habitus unius cum habitu alterius, et sic de cæteris principiis intelligendi. Idem ex dicendis constabit hanc efficientiam esse superfluam, unde cum etiam sit præter naturalem ordinem talium potentiarum, et actuum, quantum ex his, quæ experimur, assequi possumus, non est admittendus talis modus confortandi potentiam. Denique posset hæc conjunctio explicari juxta opinionem Richardi de locutione Angelorum, quod hæc illuminatio fiat per quamdam emissionem luminis intellectualis Angeli illuminantis, non effectivam, sed quasi formalem, quia idem lumen numero, quod est in Angelo illuminante, quasi extenditur usque ad intellectum Angeli illuminati, et contingendo illum, eum excitat, confortat, et elevat, ad aliquid cognoscendum. Quem modum innominato auctore refert Ægidius, d. art. 5. Et illum impugnat, et quidem quoad illam effusionem improbatur eisdem rationibus, quibus similem sententiam in locutione impugnabimus: quoad confortationem vero, vel efficientiam, rationibus proxime factis impugnanda est, quia æque procedunt, sive illa conjunctio fingatur cum illa effusione ejusdem luminis, sive absque illa.

22. *Sextus modus explicandi.* — *Quatuor*

illuminandi modos distinguit Henricus. — Rejicitur primus ac secundus. — Rejicitur tertius. — Sextus principalis modus dicendi est, Angelum superiorem illuminare inferiorem efficiendo in illo dispositionem, qua posita Angelus inferior lumen a Deo recipit, quo res de novo cognoscit, de quibus illuminatur. Ita sentit Richardus, in 2, distin. 9, art. 2, quæst. 2, et Marsilius, in 2, quæst. 7. Qui dicunt, per illam dispositionem, ita confortari intellectum Angeli illuminati, ut incipiat videre in Verbo aliqua, quæ prius non videbat, et ideo de illis illuminetur. Latius tradit hanc sententiam Henricus, quodlib. 5, quæst. 15, art. 1, distinguit enim in summa quatuor illuminandi modos. Primo efficiendo per se, vel augendo lumen : secundo proponendo aliquid participans lumen : tertio removendo impedimenta, ut aperiendo fenestram : quarto disponendo ad receptionem luminis. Ex quibus modis primum negat reperiri in illuminatione Angelorum, concordans cum his, quæ contra tertium, et quartum modum diximus. Secundum autem admittit, ita vero illum explicat, ut coincidat cum propositione veritatis cognitæ ab Angelo illuminante superiori, non explicat autem quomodo fiat illa propositio, seu manifestatio veritatis, et ad locutionem Angelorum id remittit, de qua in articulo secundo obscure loquitur, ut in libro secundo dixi. Tertium etiam modum illuminationis admittit in Angelis, sed non explicat, quod, vel quale sit illud impedimentum luminis præcedens in Angelo illuminando, quod ab illuminante auferatur, ut lumen recipiat. Neque facile cogitari potest tale impedimentum in Angelo beato, in quo nec peccatum, nec error, aut propria ignorantia esse potest; sed simplex nescientia, a qua non purgatur Angelus, ut illuminari possit, sed per illuminationem ipsam expellitur, ut supra explicando actus hierarchicos a Dionysio traditos declaravimus. Quod si in diversis generibus causarum dicatur, ablationem impedimenti præcedere, et subsequi illuminationem, non est de locutione contendendum : nam per hoc non multiplicantur modi, vel actiones illuminandi, sicut sol non aliter illuminat expellendo tenebras, quam lucem immittendo. Adde, inter expulsionem puræ privationis, vel negationis, et introductionis luminis non esse proprium ordinem realem, seu causalitatis, sed tantum rationis, ut ex aliis locis suppono. Non opus ergo est Angelis inter se tribuere illumationem spiritualem per ablationem impedimenti, cum nullum intercedat præter ipsam carentiam scientiæ, ut recte exponit D. Thomas, q. 9, de Verit., art. 3.

23. *Rejicitur quartus.* — Quartum denique modum etiam admittit Henricus, et in hoc convenit cum prioribus auctoribus. Nullus tamen eorum explicat, quæ sit illa dispositio, nec ego illam excogitare potui. Nam illa dispositio, si ut supponitur positiva est, et per se præparat mentem ad illuminationem, in intellectu esse debet : at vero in intellectu nihil est, nisi vel actus cognoscendi, vel principia illius, quæ sunt potentia ipsa, vel species, vel habitus aliquis, seu lumen ab illa distinctum, eique infusum : nihil autem horum sit ab Angelo illuminante, nisi forte species (ut infra dicitur); illa vero neque est dispositio, nec indiget dispositione. Posset autem aliquis distinguere in illuminatione duos terminos, primarium, et secundarium, sicut illos distinguit D. Thomas, dicta quæst. 9, de Veritat., art. 3. Primarius dicitur ille, quem illuminans primo, et per se efficit in illuminato, quo illum constituit in actu primo, et proximo ad intelligendum id, de quo illuminatur. Secundarius autem est actus ipse intelligendi, per quem Angelus illuminationem recipiens, percipit rem de qua illuminatur. Quia ergo actus primus est quasi dispositio ad secundum, ideo dici potest Angelus superior illuminare inferiorem, efficiendo in illo dispositionem ad lumen recipiendum : per lumen intelligendo ipsam actualem cognitionem per illuminationem intentam. Quæ sententia, sic explicatis ejus terminis, in re verum sensum continet, quem statim explicabimus. Vereor tamen dictos auctores non fuisse in hoc sensu locutos : tum quia non loquuntur de dispositione ad lumen a Deo recipiendum. Tum etiam, quia Angelus illuminans immediate, ac per se nihil potest efficere in illuminato, nisi speciem intelligibilem (ut statim dicam). At vero species non est proprie dispositio ad actum; sed proprium principium ejus simul cum potentia. Verumtamen si quis velit in eo sensu illam sententiam defendere, cum illo nec de verbis, nec de aliorum auctorum sensu contendemus. Dicti vero auctores absque ulla dubitatione, de specie non loquuntur.

24. *Septimus et verus modus explicandi.*— Ultimus ergo modus explicandi hanc illuminationem, quoad actionem illuminantis in illuminatum est, quod Angelus illuminans imprimat illuminato speciem illius actus, quem per talem locutionem ei manifestat, per quem etiam ipse cognoscit rem, de qua alteram illu-

minare intendit. Hunc ergo modum explicandi illuminationem Angelorum verum censeo, et non est alienus a sententia Scoti, Bassolis, et sequacium. Nam Scotus sub disjunctione loquitur de efficientia actus secundi, aut primi, qui est species. Nec etiam est hic modus præter D. Thomæ mentem: nam ipse de locutione sentit ita fieri, ut supra ostendi, et eadem est ratio de illuminatione. Et omnia quæ in particulari de illuminatione, dicta sunt, possunt optime juxta hanc sententiam intelligi, ut mox explicabo. Et quod Capreolus dixit de qualitate intentionali, de specie intelligibili acceptum habet maximam probabilitatem, et in alio nullam habere potest, ut ostendi. Favet etiam illi D. Thomas quatenus locutionem Angelorum docet non fieri sine excitatione, quæ aliquid ponat in audiente, ut supra ostensum est. Item quatenus in dicta quæst. 106, art. 2, dicit Angelum non movere voluntatem, nisi suadendo ex parte objecti: unde insinuat ad illuminandum intellectum alterius Angeli plus conferre; et quæst 111, art. 1, in corpore, differentiam constituit inter illuminationem Angeli respectu alterius Angeli, et respectu hominis, quod hominem illuminat per phantasmata, Angelum vero per nudas et puras spirituales species. Et eamdem doctrinam videtur intendere in quæst. 117, art. 1, cum ait, Angelum illuminantem confortare intellectum illuminati speciali virtute activa, quam non habet inter homines magister in discipulum, sed solam directionem ex parte objecti, seu principiorum et rationum assentiendi.

25. *Probatur. — Ad rationes in num.* 3.— Ratione potest hæc sententia probari ex dictis. Primo a sufficienti partium enumeratione: quia nec necesse est, ut Angelus illuminans aliquid reale faciat in illuminato, sed nihil aliud potest efficere, præter speciem, ut ostensum est, discurrendo per alia omnia, quæ excogitata sunt, vel cogitari posse videntur: ergo illuminat imprimendo speciem. Secundo, quia supra ostensum est, locutionem ita fieri, et dictum etiam est, illuminationem esse locutionem quamdam; ergo debet cum proportione fieri, aliquam speciem imprimendo. Unde obiter etiam probatur in hoc modo nullum esse posse inconveniens, quia ostensum est in locutione illud non habere; ergo nec in tali locutione, quæ sit illuminatio, illud habebit. Et inde ulterius constat, rationes primæ sententiæ negantis omnem actionem illuminantis in illuminatum non esse alicujus momenti. Nam prima de illapsu, de locutione solvitur, quia ad illapsum proprium non sufficit præsentia intima cum aliqua motione accidentali; sed necessarius est substantialis influxus, vel si sit accidentalis, quod sit cum quadam excellenti potestate, et dominio, ut in lib. 2, cap. 5, explicatum est. Ad secundam vero dicitur posse unum Angelum efficere in alium speciem sui actus, et hanc posse aliquando sufficere ad illuminationem, si cum debita proportione fiat ex industria illuminantis, ut infra explicabitur. Ad tertiam vero dicimus, aliquem sane modum ponendi veritatem ad illuminationem sufficere, illam autem proportionem veritatis sine impressione speciei fieri non posse, et per illam optime, ac sufficienter fieri posse.

26. *Probatur tertio dictus septimus modus.* — Tertio suadetur amplius hæc sententia declarando illam. Nam intellectus Angeli beati, sicut in naturalibus ex parte potentiæ est constitutus in actu primo ad intelligendas veritates naturales: ita etiam in supernaturalibus est constitutus in actu primo ad cognoscenda supernaturalia; quia sicut illud pertinet ad talis naturæ perfectionem; ita hoc ad complementum status beatifici spectat. Unde fit ut sicut intellectus Angeli in pura natura spectatus habet naturale lumen ex parte potentiæ sufficiens ad intelligenda naturalia: ita intellectus ejusdem Angeli in statu beatifico constitutus habeat lumen supernaturale, infusum, habituale, ac permanens, et sufficiens ex parte potentiæ ad cognoscenda supernaturalia. Ideoque sicut in naturalibus non illuminatur ex parte luminis radicalis (ut sic dicam), ita neque in supernaturalibus illuminatur de novo ex parte habitualis luminis ad intelligendum. Indiget autem in utroque ordine conjunctione cum objecto, quæ fit per species intelligibiles, et ideo in utroque ordine illas habet inditas de rebus aliis, præterquam de actibus liberis, seu cogitationibus cordium: ergo sicut in ordine naturæ isti actus manifestantur per impressionem specierum intelligibilium, ita etiam in ordine supernaturali, ad quem pertinet illuminatio; ergo necesse est ut in illuminatione imprimis intercedat impressio specierum, per quas communicatio conceptuum fit. Deinde in ordine naturæ non obstante perfecta scientia Angeli in actu primo, per illam non potest cognoscere futura contingentia in se ipsis, et cum certitudine, quia non habet immediatam virtutem, nec etiam habet medium naturale, quo veritas illorum determinate manifestetur: et ideo necesse est ut per locutionem, seu re-

velationem alterius ea cognoscat; ergo eadem ratione in ordine supernaturali non potest Angelus beatus per scientiam habitualem, etiam supernaturalis ordinis, cognoscere per seipsum futura contingentia, vel quæ pendent ex voluntate Dei : nisi eorum veritas per alium illa cognoscentem, ut vera proponantur; per hujusmodi autem propositionem cognosci poterunt, si convenienti modo fiat. At vero hæc propositio sufficienter fit per species intelligibiles repræsentantes conceptus Angeli docentis, et tradentis has veritates alteri Angelo modo illi accommodato; ergo per has species fit talis illuminatio. Atque hæc ratio, et sententia melius intelligetur, ac persuadebitur, nonnulla dubia proponendo, et explicando : quod in duobus capitibus sequentibus fiet.

CAPUT XIV.

NONNULLIS DIFFICULTATIBUS CIRCA RESOLUTIONEM CAPITIS PRÆCEDENTIS SATISFIT.

1. *Prima difficultas.*—Prima difficultas est, quia superior Angelus illuminans inferiorem, ostendit illi, quæ ipse in Verbo Dei videt, et alter non videt. Sed Angelus superior non potest ostendere inferiori actum illum, quo res in Verbo videt, seu speciem illius actus ei conferre; ergo non potest illuminare inferiorem, dando illi speciem illius actus, quo cognoscit rem, de qua alterum illuminat. Consequentia bona est, et minor etiam est clara, quia superior Angelus videt res in Verbo per ipsam visionem Verbi beatam, cujus speciem alteri communicare non potest. Quod si forte unus beatus videt aliorum visiones,per proprias species eorum, tales species non ab ipsis beatis, sed a Deo infunduntur, et non successive, sed a principio beatitudinis. Imo sicut ipsa visio in se immutabilis est, ita una tantum est in unoquoque Angelo, seu beato species illius, per quam eodem modo talem visionem cognoscit, quoties actu illam considerat. Non ergo potest fieri nova illuminatio per impressionem novæ speciei ipsius visionis beatificæ superioris Angeli, nec per novum modum cognoscendi illam.

2. *Positæ difficultatis assumptum probatur.*—Major autem principalis difficultatis sumpta est e doctrina D. Thomæ, d. q. 106, art. 1, ad 1, ubi dicit, illuminationes Angelorum non esse de ipsa Dei essentia, sed *de rationibus divinorum operum, quæ a Deo cognoscuntur, sicut in causa.* Et infra sic inquit : *Unde superior Angelus plura in Deo de rationibus divinorum operum cognoscit, quam inferior, et de his eum illuminat.* Refertque Dionysium, c. 4, de Divin. Nom. Et cum D. Thoma in hoc consentit Ægidius 2, dist. 9, quæst. 1, art. 5, ubi non tantum de rationibus divinorum operum, sed etiam de mysteriis, et effectibus Dei loquitur, dicens, superiorem Angelum videre aliquod mysterium, vel aliquem effectum in Deo, quem non videt inferior, et illum proponere inferiori, et sic illum illuminare. Imo etiam ait, superiorem Angelum nunquam docere inferiorem de re, quam in Deo non videat: et aperte declarat se loqui de visione effectus in Deo tanquam in causa in qua relucet. Et illum ibidem imitatur Argentina, quæst. 1, art. 3, in fine, ubi aperte loquitur de visione beata.

3. *Duplex solutio datur.* — *Juxta modum causalem solvitur objectio.* — Ad hanc difficultatem expediendam præmittere oportet vulgarem distinctionem in superioribus tactam de duplici modo videndi aliquid in Deo, scilicet, formaliter per ipsammet visionem beatam, qua primario videtur Dei essentia, et secundario aliquid creatum, quod in causa, seu ex vi talis visionis ejus repræsentatur : vel causaliter, quatenus ratione visionis Dei aliquid ex illa revelatur per distinctam cognitionem: si ergo in difficultate proposita videre aliquid in Verbo sumatur late, prout res extra visionem Dei revelatæ dicuntur videri in Verbo causaliter, sic cessat difficultas, quoniam ea, quæ tantum causaliter in Verbo videntur, per actum distinctum a visione beatifica cognoscuntur: et ita potest facile illorum cognitio per illuminationem alteri communicari media specie impressa ejusdem actus cognoscendi, ut in discursu hujus capitis magis explicabimus. Si vero sit sermo de proprio, et rigoroso modo videndi res in Deo formaliter, ex vi visionis, seu per eamdem visionem Dei, sic duo esse dicenda existimo.

4. *Juxta modum videndi formaliter fit primum pronuntiatum.* — Unum est, superiorem Angelum illuminantem alium non semper instruere illum de rebus, effectibus, vel rationibus divinorum operum, quas ipse in Verbo videt; sed posse illuminare alium de rebus, quæ extra Verbum illi revelatæ sunt, et ab alio nesciuntur. Probatur, quia cum supremi Angeli non omnia in Verbo videant illo modo, ut est clarum ex supra dictis, quia non comprehendunt Verbum, præter ea, quæ in Verbo formaliter vident, possunt alia, per revelationem cognoscere, quæ inferioribus non immediate reve-

lantur : ergo de illis poterunt superiores illuminare inferiores. Probatur consequentia, quia ibi concurrunt omnia necessaria ad illuminationem, et nulla est ratio, propter quam in illuminante sit necessaria cognitio in Verbo, et non sufficiat alia supernaturalis in proprio genere, seu extra Verbum. Et confirmatur : nam Angelus medius per revelationem acceptam a superiore, quæ est extra Verbum, ut in sequenti dubitatione dicam, illuminat inferiorem; ergo etiam superior potuit ipsum medium Angelum illuminare per revelationem, quam extra Verbum a Deo ipso immediate accepit. Imo hæc cognitio est ad illuminandum magis proportionata, quia et est magis apta ad imprimendam sui speciem, et magis similis cognitioni, quæ in illuminato resultat. Et certe si attente legatur Dionysius, libr. de cœlest. Hierarch., cap. 10, 13 et 15, facile intelligitur ipsum potissimum loqui de revelationibus extra visionem Dei. Nam in visione Verbi, et eorum quæ in ipso per illam formaliter videntur, omnes Angeli tam infimi, quam supremi immediate illuminantur a Deo : et eodem genere luminis, et cognitionis. At vero in revelationibus, per quas illuminationes fiunt, differentiam constituit Dionysius quod superiores Angeli immediatius erudiuntur, et candidiore luce illustrantur, et secretioribus radiis perficiuntur, etc., quæ doctrina in revelationibus tantum extra Verbum proprie inveniuntur. Et alia multa quibus hunc ordinem illuminandi in aliis capitibus explicat; multo melius revelationibus extra Verbum, quam visioni Verbi accommodantur. Et idem significat in cap. 4, de divinis Nomin. Nam de omnibus Angelis sic inquit : *Tanquam spiritus supra mundanum intelligunt modum, rerumque rationes divinis illustrationibus sibi accommodatis discunt ; et rursus ad propinquiora, et cognita, quæ dicere transmittunt.* Quid sunt autem *divinæ illustrationes*, singulis accommodatæ, nisi peculiares revelationes extra visionem Dei?

5. *Secundum pronuntiatum bipartitum.* — Secundo dicendum est, posse Angelum superiorem illuminare inferiorem de his operibus Dei, vel eorum rationibus, quas ipse, et non alius in Verbo videt : ut tamen id faciat, necessarium esse, ut eamet, quæ in Verbo videt propria cognitione, et quasi inferiori conceptu in se formet, ac concipiat, ut per illum modo accommodato Angelo inferiori veritatem proponat, atque ita ipsum illuminet. Priorem partem probat ad summum testimonium D. Thomæ non enim universaliter, seu cum exclusione dixit, quod Angelus superior tantum illuminet de his, quæ in Verbo videt : sed indefinite loquendo, in illis explicuit illuminationem, ut per ea facile possit ad alia accommodari. Quanquam posset etiam D. Thomas indifferenter intelligi de his, quæ videntur in Verbo, sive formaliter, sive causaliter. Ratio vero hujus partis est, quia beatus potest loqui cum aliis de his, quæ in Verbo videt : sicut Christus Dominus, etiamsi non habuisset scientias infusas rerum in proprio genere, per visionem beatam posset revelare mysteria, quæ in Verbo videbat, juxta illud : *Deum nemo vidit unquam, unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit,* Joan. 1. Ergo etiam Angelus superior potest ad inferiorem loqui de his, quæ in Verbo videt, atque ita de illis eum illuminare. Et confirmatur : nam illa visio est directiva actionum ad extra etiam circa ea, quæ in Verbo videntur ; et ideo in eis indefectibilem rectitudinem constituit ; ergo etiam potest esse principium revelandi ea, quæ in proprio genere per inferiorem modum cognosci possunt. Denique, Deus ipse revelat, quæ in seipso videt : ergo et Angelus idem suo modo potest per visionem participatam Dei, et rerum in ipso. Quoad hanc ergo partem Ægidii, et Argentinæ sententiam admittimus, quatenus vero exclusivam addere videntur, sententiam eorum non probamus.

6. *Probatur secunda pars, et respondetur difficultati in num. 1. — Objectio prima.— Objectio secunda.—Solvitur prima.*—Alia vero pars addita est ad respondendum difficultati propositæ, quatenus contra præcedentem partem procedere posset. Fatemur enim, non posse Angelum superiorem illuminare inferiorem imprimendo ei speciem illiusmet actus, quo illa in Verbo addit. Dicimus autem, in virtute illius cognitionis matutinæ, utendo etiam speciebus rerum creatarum, quas Angelus habet infusas, posse de eisdem rebus formare in se cognitionem vespertinam, et mediante illa inferiorem illuminare. Addimusque hoc esse illi necessarium, ut possit intellectum inferioris Angeli immutare, et ita veritatem cognitam illi proponere, quia per visionem beatificam immediate id facere non posset. Dices, Deus ipse, ut revelat immediate superiori Angelo mysteria, quæ in seipso cognoscit, non indiget alia scientia talium mysteriorum præter eam, quam in se et per se de illis habet. Christus etiam Dominus, ut homo per scientiam beatam, quam habebat, poterat illuminare homines sine alio conceptu, quasi medio, vel alia

scientia indita: ergo etiam Angelus beatus id poterit respectu alterius Angeli. Respondeo negando consequentiam, et ratio differentiæ quoad partem antecedentis est, quia Deus potest sua naturali omnipotentia imprimere Angelo immediate species earum rerum creatarum, quas in se videt, si vult proprias illarum cognitiones revelare: vel potest etiam facere, ut per alienas species Angelo repræsententur, si modo minus perfecto illas revelare velit, ut per fidem, vel aliam notitiam abstractivam, et minus perfectam, et ultra hoc etiam potest lumen ipsum necessarium ex parte potentiæ infundere. At vero Angelus non potest suo imperio, et ut causa superior species rerum cognitarum in Verbo, alteri imprimere, nec etiam lumen intellectuale potest in alio efficere, sed ad summum potest per aliquem actum suum, tanquam per objectum actu intelligibile intellectum alterius immutare, et ideo necesse est, ut ad illuminandum inferiorem de illis rebus, conceptum earum in se formet ad illud munus accommodatum. Quia nec potest alterum illuminare, nisi aliquo modo immutando illum, ut ostensum est, nec per visionem beatificam potest illum immediate movere, aut in actum reducere, ut objectio facta probat.

7. *Solvitur secunda.* — Ad alteram partem de Christo Domino respondeo, etiam esse rationem dissimilem: nam Christus docebat per voces sensibiles, quæ sunt signa significantia ad placitum immediate res ipsas creatas, et ita quomodocumque illas videret, sive in Verbo, sive in seipsis, poterat de illis immediate loqui, et medio sermone vocis mentes hominum illuminare modo communi, et sine speciali miraculo. Nam cum illo etiam poterat mentes hominum immutare per species, vel lumen, quia per humanitatem tanquam per instrumentum Verbi potest hæc omnia efficere, et ad usum illius potentiæ sufficiens illi esse posset visio beatifica, quatenus per eam omnia, quæ futura sunt, cognoscit. Atque hoc modo potest per illam scientiam immediate illuminare Angelos, de rebus, quas in Verbo videt, si velit, quia in hoc divinam omnipotentiam suo modo participat. Angelus vero non illuminat Angelum per vera signa externa, aut sensibilia, nec habet aliud medium, quo illuminet alium: nisi proprium conceptum ad illud munus accommodatum, et ideo necesse est, ut talem conceptum in se formet, quo alium possit immutare. Procedere autem posset illud exemplum de illuminatione hominis, si Angelus superioris ordinis illum immediate illuminaret, quia ad illum illuminandum utetur signis sensibilibus, quæ potest immediate efficere, aut applicare, ut infra videbimus.

8. *Instant adversarii.— Occurritur primo.* — Sed instari adhuc potest, quia nulla cognitio Angeli superioris per revelationem Dei accepta, vel ex visione beata concepta, potest esse apta ad illuminandum Angelum inferiorem per impressionem speciei intelligibilis ejusdem actus superioris Angeli. Quia ille actus est in sua entitate supernaturalis, cum proveniat ex principio, seu revelatione supernaturali: ergo non potest sui speciem imprimere in altero Angelo. Probatur consequentia, quia supernaturalis actus non est productivus alicujus habitus in eadem potentia, cujus est actus, ut suppono; ergo multo minus erit productivus speciei intelligibilis in alio Angelo, quia illa species supernaturalis est, et quidam habitus. Respondeo imprimis non esse necessarium, ut actus ille, per quem tanquam per Verbum suum unus Angelus illuminat alium, sit in sua entitate supernaturalis, quia veritates creatæ, de quibus istæ illuminationes fiunt, de rebus ordinis naturalis frequentius formantur, et ita possunt per species, et conceptus naturalis ordinis fieri, seu apprehendi, ac repræsentari, etiamsi ad illos conceptus formandos a revelatione divinitus accepta, vel a visione beata mens moveatur. Quia solum movetur quasi per occasionem, vel ut ab imperante, vel dirigente: proxime autem potest per species, et naturale lumen conceptum naturalem, et accommodatum formare, ad loquendum alteri. Sicut homo fide, vel revelatione prophetica ductus, format verba naturalia, seu materialia, per quæ alios de eisdem supernaturalibus veritatibus illuminet.

9. *Occurritur secundo.* — Deinde addo, nihil obstare quominus Angelus imprimat alteri Angelo propriam speciem sui actus, tam intellectus, quam voluntatis: etiamsi actus supernaturalis sit, et propria ejus species ejusdem sit ordinis. Quia illud objectum est proportionatum ad efficiendam illam speciem in subjecto capaci, si per voluntatem habentis ad hoc applicetur, et Deus præbeat auxilium proportionatum, et quasi tali naturæ debitum. Sicut habitus supernaturalis elicit cum potentia supernaturalem actum. Nec est eadem ratio de actu respectu habitus supernaturalis, quia est imperfectus comparatione illius, ut in materia de Gratia tractamus. At vero respectu speciei intentionalis actus est perfectior: sicut albedo

est simpliciter perfectior, quam species ejus intentionalis: ita enim comparatur actus ille per modum objecti ad suam speciem, tanquam principale agens ad semen, seu instrumentum; et ideo etiam a supernaturalibus actibus imprimi potest.

10. *Secunda difficultas.*—Secunda difficultas in hoc puncto est, quia illuminatio Angelorum ex parte illorum, qui illuminantur, fit per visionem in Verbo illorum mysteriorum, de quibus illuminantur: sed inferiores Angeli non possunt aliquid in Verbo videre per species intentionales a superioribus Angelis impressas; ergo neque illuminari ab eis possunt, per talium specierum impressionem. Major propositio intelligi potest, vel rigorose de proprio modo videndi aliquid in Deo formaliter, vel latius, scilicet, causaliter, et per revelationem extra visionem Dei. In priori sensu non video quo modo possit probari illa propositio major, nisi secundum opinionem eorum, qui dicunt beatos videre in Verbo formaliter etiam ea quæ successu temporum eis revelantur. Illa vero opinione supposita, clara est major: et consequenter etiam minor videtur evidens, quia species impressa a superiori Angelo non potest concurrere ullo modo ad visionem Dei; ergo neque ad cognoscenda ea quæ per eamdem visionem in Deo videntur. Imo ratio simpliciter probare videtur, non posse unum Angelum ab alio illuminari, quia non potest ab eo juvari, vel confortari ad videndum Deum in se; ergo neque ad videndum aliquid in Deo per eamdem ejus visionem. Si vero major latius intelligatur de modo videndi in Verbo causaliter, sic est clara juxta sententiam a nobis supra confirmatam, quod omnia, quæ de novo beatis revelantur, proveniunt aliquo modo ex visione Dei, licet per actus ab illa distinctos cognoscantur. Tunc autem probatur minor, quia omnia hujusmodi, quæ denuo Angelis revelantur, recipiunt omnes ab ipso Deo; ergo ab ipso recipiunt species et lumen necessarium ad illam cognitionem, quia tota fit sub divino lumine, et in solo Deo nititur: ergo etiam ad talem cognitionem deservire non potest species impressa a superiori Angelo. Imo hinc etiam probari videtur, non posse in his rebus unum Angelum ab alio illuminari.

11. *Prima opinio.*—In hoc puncto duas invenio sententias extreme contrarias. Prior dicit Angelum cognoscere in Verbo formaliter, et tanquam in causa ea, de quibus illuminatur: et nihilominus ad illa sic cognoscenda confortari et juvari a superiori Angelo, ac proinde etiam de illis illuminari. Ita docet Ægidius, supra dicto art. 5, et sequitur Argentina, a. 3, et indicat Scotus dist. 9, quæst. 2, in quodam dubio ante solutionem argumentorum. Et Bassolis ibidem, quæst. 1, in fine, ille vero et Scotus revera non dicunt Angelum illuminantem ostendere veritatem in Verbo, sed Deum præbere illuminationem istam altiorem, supposita illuminatione minus perfecta Angeli, de quo statim dicam. Ægidius igitur et Argentina ita suam sententiam declarant, quia quando Angelus superior aliquid videt in Verbo, potest illum effectum proponere inferiori eo modo, quo iste illum capere potest: et tunc Angelus inferior, qui semper videt Deum, confortatus per propositionem sibi factam talis effectus, et quasi determinatus ad illum considerandum, incipit illum videre in Deo, in quo relucet talis effectus, si videns Deum ad illum effectum in eo videndum, per propositionem ejusdem effectus aliunde factam determinetur. Et confirmat hoc Ægidius; quia si Angelus inferior, cui mysterium aliquod futurum superior proponit, non inciperet illud in Verbo videre, non haberet certitudinem de illo, nec sciret illud, sed tantum crederet superiori Angelo, quod inter beatos non videtur admittendum.

12. *Secunda opinio.*—Altera sententia extreme contraria dicit Angelum, non solum non illuminari ab alio Angelo de his quæ in Verbo videt per ipsam formalem visionem Dei: verum etiam nec de his quæ per specialem revelationem et actus distinctos a visione Dei cognoscit. Ita Vasquez, disp. 117, cap. 2, et solum probat, docet quia omnia, quæ Angelus videt ex vi visionis Dei, vel Deo ipso revelante, cognoscit a Deo ipso, et non ab alio Angelo accipit, et nihilominus subjungit, posse unum Angelum ab alio illuminari, de his quæ in Verbo videt, si videre in Verbo nihil aliud sit, quam cognoscere aliquid videndo simul Verbum, et connexionem quam talis res cognita habet cum Verbo.

13. *Primum pronuntiatum in hac secunda difficultate principali.* — Media tamen via sequenda est: et imprimis dicendum est Angelos non illuminari ab aliis Angelis de his quæ in Verbo formaliter vident, seu de his quæ per eamdem visionem vident: sive dicantur ea videre in Deo, sive cum Deo. Ita docet Capreolus, in 2, dist. 11, quæst. 2, art. 3, in ultimis fere verbis. Et Hervæus, dist. 9, q. 1, art. 2, ad 3. Illi vero auctores præcipue docere intendunt, Angelos de illis rebus, quæ in Verbo vident, non illuminari iterum ab alio Angelo per

aliam cognitionem extra Verbum. Quod formaliter intellectum, id est, de eodem secundum idem, est verissimum, quia (ut supra dictum est) illuminatio est de his, quæ antea ignorabantur. Et licet possint sciri alio modo, tamen illuminationes inter Angelos non ad hoc fiunt, sed ad res antea non cognitas manifestandas. Et ideo addidi particulam *formaliter*, quia de eodem mysterio in Verbo cognito possunt novæ circumstantiæ et rationes, vel circumstantiæ per illuminationem revelari, quando secundum illa in Verbo non videbatur, ut iidem auctores notant. In præsenti vero addimus, quando Angelus illuminatur de re quam antea nesciebat, non incipere illam cognoscere formaliter in ipso Verbo, seu per visionem Verbi. Et hoc specialiter tradit Aureolus 2, dist. 9, quæst. 1, art. 3.

14. *Probatur primo.*—*Probatur secundo.*— Et probatur primo, quia, juxta communem sententiam in superioribus confirmatam, quæ dicto modo videntur in Verbo, simul a principio visionis Dei, immutabiliter, et sine ulla successione videntur : illuminationes autem Angelorum inter se, fiunt cum successione, et ideo dicuntur duraturæ usque ad diem Judicii : ergo per illas non ostenduntur res formaliter in Verbo. Secundo, quia esto possent videri de novo aliqui effectus per ipsammet visionem Dei, non posset fieri per illuminationem : nam duobus modis posset id fieri, aut cogitari. Primo, ut talis nova cognitio fiat sine mutatione visionis, et tunc fieret per solam objectivam repræsentationem divinæ essentiæ tanquam per speculum voluntatum, ut frequentius docent, qui illam opinionem sequuntur, et tunc illa repræsentatio tota esset posita in sola voluntate Dei, qui sine sui mutatione potest illam repræsentationem offerre per æternam voluntatem, ac determinationem, quam habere supponitur : ergo tunc Angelus non posset ad illum modum videndi rem novam in Verbo alium juvare, quia sine ulla mutatione ex parte videntis, vel Dei revelantis fieret. Alius modus est, ut illa nova cognitio in Verbo fiat per aliquod augmentum intensionis, vel extensionis, visionis Dei, et per novam efficientiam ipsius videntis. Et in hoc etiam nihil potest juvare superior Angelus inferiorem, illuminando illum. Quia nec potest immutare aliquo modo, vel augere principia illius visionis, quæ sunt lumen gloriæ, cum intellectu, et essentia per modum speciei, vel propria species Dei, secundum aliquos : omnia enim hæc sunt supra ordinem, et facultatem Angeli illuminantis, nec etiam potest applicare intellectum Angeli inferioris videntis, ut magis conetur ad videndum Deum, vel plura in ipso : sed hoc esset proprium Dei, ut magis ex sequenti puncto patebit.

15. *Probatur tertio, et impugnando Ægidium in num.* 11. — *Impugnatur secundo.* — Tertio, modus ille, quo Ægidius explicat, per illuminationem Angeli posse fieri ut ab alio res novæ in Verbo videantur, nec possibilis est, nec intelligi potest. Nam imprimis supponit, priusquam Angelus illuminatus rem in Verbo videat, concipere, et cognoscere eamdem rem, ut sibi propositam ab illuminante : illa ergo conceptio, et cognitio extra Verbum est, quia est per actum distinctum a visione Dei ; ergo in illa est jam completa quædam illuminatio : quia est talis veritatis propositio, quæ ab illo, cui proponitur, concipi, ac cognosci non posset, nisi illuminaretur ; ergo quidquid additur superfluum est. Et præterea ad illam propositionem necessaria est aliqua immutatio in Angelo illuminato, quam Ægidius vitare cupit, non explicat autem modum, quo id fieri possit. Deinde, quod præcipue nunc intendimus, per illam conceptionem, seu cognitionem talis effectus, quæ necessario esse debet inferioris ordinis, seu in proprio genere, non potest de novo videri res eadem in Verbo : tum quia est modus videndi longe altioris ordinis, et rationis : tum etiam quia quantumcumque videatur res creata in seipsa, per illam non potest ascendi ad videndum, quomodo in Deo sit, et in illo ac per illum videri queat.

16. *Effugium frustraneum.* — Dices, esse posse occasionem, aut quasi excitationem, ut intellectus videntis Deum magis se colligat, magisque conetur ad rem illam in Verbo videndam. Sed hoc etiam frustra excogitatum est, et intelligi non potest. Nam si Deus solum repræsentat has res, ut speculum voluntarium, nihil juvabit ille conatus, si Deus non vult illam repræsentationem facere : quod si velit, non erit illa occasio necessaria. Si autem repræsentatio illa est ex vi cognitionis DEI ut causæ tali modo cognitæ, sic intellectus videntis Deum, non per liberam applicationem voluntatis, sed necessitate naturali, seu lumine gloriæ connaturali conatur ad videndum Deum, et res in ipso, quantum ex vi talis luminis potest : postea autem non augetur lumen gloriæ per illam occasionem propositionis factæ a superiori Angelo, ut per se notum est ; ergo nec conatus intellectus ad videndum de novo aliquid in Deo augeri potest ; deberet enim augeri

per applicationem voluntatis. Nam cognitio novi effectus per aliam propositionem extrinsecus factam, non potest per se habere efficaciam ad illam majorem applicationem faciendam. Nec intellectus est capax ejus, cum per lumen ipsum naturali necessitate feratur ad videndum quantum potest.

17. *Impugnatur tertio Ægidius. — Refellitur etiam Scotus.* — Unde frustra excogitavit Ægidius illam majorem determinationem, vel unitionem, aut collectionem virium intellectus ad videndum in Deo novum effectum, propter novam ejus conceptionem, factam per propositionem alterius Angeli. Quia intellectus beati ipso lumine gloriæ sufficienter confortatur, determinatur, et quasi colligitur, seu unitur, ut feratur toto conatu sibi possibili in Deum, et in eo videat, quidquid videre potest per tale lumen. Alioqui quoties Angelus videt novum effectum, sive per illuminationem alterius Angeli, sive per simplicem locutionem, sive per intuitionem effectus de novo facti, confortaretur ad videndum in Verbo illum effectum, si illum antea non videbat, est enim eadem ratio : illud autem incredibile, et plane ridiculum est. Aliter vero Scotus, ait Angelum illuminatum a superiori Angelo, et in ejus Verbo, seu mente, videndo mysterium revelatum, desiderare illud videre in Verbo increato, et tunc elevari, ut gaudens videat. Sed hoc, et supponit falsam opinionem, quod de novo aliquid in Verbo formaliter videatur; et sine fundamento fingit illud desiderium, et quod statim a Deo compleatur.

18. *Secundum pronuntiatum.* — Dicendum secundo est, ea quæ videntur in Verbo, tantum causaliter, id est, per revelationem, et cognitionem distinctam a visione Dei, recte posse cognosci per illuminationem alterius Angeli : ac proinde inferiorem Angelum eadem in Verbo causaliter videre. Ita docet Aureolus, in dicto cap. 3, licet addat limitationem, de qua statim dicam. Tenet etiam aperte Cajetanus, 1 part., quæst. 57, articulo 5, et a fortiori supponunt Scotus et Bassolis. Sequiturque manifeste ex dictis, quia Angeli illuminantur de his, quæ extra Verbum per divinam revelationem cognoscunt, sed hæc eadem sunt, quæ dicuntur videri in Verbo causaliter; ergo de his Angeli illuminantur : hæc autem ipsa illuminatio, et revelatio descendit ad inferiores Angelos per superiores; ergo cum superior Angelus illuminat inferiorem, de his, quæ in Verbo isto modo videre incipit, ipsum illuminat. Dicetur fortasse, non dici Angelum videre in Verbo causaliter omnia, quæ extra Verbum ei revelantur, sed ea tantum, quæ Deus illi immediate revelat. Ac proinde illa duo repugnare, revelari in Verbo, et per Angelorum illuminationem agnosci. Sed hoc modo revocatur dissensio ad quæstionem de vocis significatione, in qua communis usus consulendus est : nullus autem theologorum, quem ego viderim, restrinxit ea, quæ dicuntur videri in Deo causaliter, ad ea quæ a Deo immediate revelantur. Unde Cajetanus, qui fortasse primus illum modum loquendi declaravit, in 1 p., quæst. 57, art. 1, ita illum explicuit, ut ea dicantur videri in Verbo causaliter, quæ cognoscuntur ex divinis illuminationibus, quæ se habent ad visionem Verbi, sicut accidentia quædam concomitantia successive, juxta congruentem dispositionem ad officia sua exequenda. Quod ergo revelatur de novo beatis Angelis, censetur quasi accidens essentialis beatitudinis, et ideo dicitur videri causaliter in Deo, seu in Verbo secundum appropriationem. At vero revelatio divina non limitatur ad eam, quæ immediate fit a Deo : nam licet fiat mediantibus Angelis, semper est revelatio divina, quia Deus est principalis revelans, et a quo provenit principaliter certitudo, et infallibilitas revelationis. Ergo etiam illa, quæ inferioribus Angelis per superiores illuminantur, in Verbo causaliter videntur : nam ratione status beatitudinis essentialis hujusmodi revelationes ipsis fiunt. Confirmatur, quia alias soli Angeli primæ Hierarchiæ aliqua in Verbo causaliter viderent, quia illi soli immediate a Deo revelationes accipiunt : consequens autem est contra communem sensum; ergo.

19. *Tertia difficultas. — Deciditur difficultas.* — Hinc vero nascitur tertia difficultas : nam sequitur illuminationem unius Angeli ab alio non esse, nisi meram locutionem, seu manifestationem sui conceptus. Consequens autem repugnat superius dictis, et continet inconveniens supra illatum. Quia sic etiam inferiores Angeli illuminarent superiores, cum illis suos conceptus manifestent. Sequela prima probatur : quia unus Angelus solum illuminat alium imprimendo illi speciem, quæ sit principium cognoscendi : sed non potest imprimere speciem, nisi sui actus, vel conceptus, quod ad puram locutionem pertinet : ergo non distinguitur illuminatio a pura locutione. Ad hoc vero respondendum est, duo esse in illuminatione distinguenda. Unum est res, vel effectus futurus, aut mysterium de quo fit illuminatio : alterum est conceptus, qui de tali re in Angelo

est illuminante, quo mediante fit illuminatio : et dici potest Verbum, quo unus alium docet, et illuminat. Verissimum ergo est superiorem Angelum non illuminare alium, nisi manifestando illi conceptum suum : quia non habet aliud verbum quo illi loquatur. Concedo etiam non manifestare alteri suum conceptum, nisi imprimendo illi speciem ejus : quia non est aliud quod possit in inferiorem efficere.

20. *Progreditur decisio.*—Unde consequenter admitto, actionem illam respectu manifestationis proprii conceptus non esse propriam illuminationem : quia solum est quædam simplex manifestatio in se per solam impressionem speciei, qua comparata alter sua propria virtute, sine alterius magisterio cognoscit rem proxime per illam repræsentatam; quod non satis est ad propriam illuminationem respectu talis objecti. Nihilominus tamen illam et locutio, prout est de rebus cognitis a superiori Angelo, est propria illuminatio, quia veritas illarum mafestatur inferiori Angelo medio superioris Angeli conceptu, et per illum manu ducitur, et juvatur ad cognoscendam talis rei veritatem, seu effectum, quem Angelus illuminatus in conceptu alterius tanquam in signo cognoscit. Diximus enim in superioribus, Angelum cognoscendo verbum mentis alterius, per illud cognoscere rem in illo repræsentatam : et ideo eadem locutio, quæ respectu cognitionis ipsius verbi non est illuminatio, respectu rei in illo repræsentatæ potest esse illuminatio. Sicut etiam quando magister docet discipulum per sensibilia verba, discipulus primo cognoscit verba ipsa, formando proprios conceptus eorum, in hoc tamen non docetur, neque illuminatur, per illa autem verba dirigitur, et juvatur ad res cognoscendas, et ita per ea illuminatur. Ad hunc ergo modum inter Angelos id intelligere debemus.

21. *Instantia.*—*Diluitur.* — Urgebis, quia etiam cum Angelus inferior loquitur superiori, præter conceptum suum, quem primo illi repræsentat, manifestat etiam veritatem a se cognitam, et nihilominus non illuminat illum etiam circa rem repræsentatam per suum verbum, ut sæpe dictum est; ergo nec superior illuminabit inferiorem de re, quam cum suo conceptu ei manifestat : vel si hic illuminat, etiam alter : nam eadem ratio intercedere videtur. Respondeo, ideo inferiorem non illuminare superiorem, quia vel non repræsentat illi rem novam, quam ipse prius non sciret, vel quia non repræsentat illam, quasi eammet explicando, et medium ad veritatem cognoscendam ostendendo, sed mere narrando aliquid per modum historiæ : superior item si interdum hoc modo loquatur inferiori, etiam illum non illuminabit. Tamen, quia ex vi sui gradus, et ordinis potest illum quasi docere, et veritatem explicare, vel etiam rationem assentiendi ostendere; ideo dicitur eum illuminare. An vero interdum inferior possit hoc modo loqui ad superiorem, dicam in capite sequenti, ubi hæc difficultas ex professo tractanda est.

22. *Quarta difficultas.* — Ultima difficultas est quam supra Ægidius in quadam confirmatione attingebat, qui sequitur Angelum ex vi illuminationis alterius non cognoscere veritatem sibi propositam per talem illuminationem, nisi ex auctoritate revelantis, ac proinde per quamdam fidem angelicam. Hæc autem magna imperfectio est, et non meretur illuminationis nomen, si inter homines magister non faciat, ut discipulus rem intelligat, ferendo judicium de illa, per propriam rationem, vel medium ipsi rei aliquo modo intrinsecum, sed tantum ut rem propositam credat propter magistri auctoritatem, non illuminabit illum, quia re vera non facit cognoscere veritatem, sed humano modo credere ; ita ergo esset inter Angelos. Sequela patet, quia unus Angelus non illuminat alium, nisi ostendendo illi mentem suam, et cognitionem, quam de tali veritate habet; ergo ex vi locutionis illius solum poterit inferior Angelus cognoscere, rem sibi propositam in Verbo alterius esse veram, id est, quia alius illam proponit ut veram ; non quia ipse videat rem ipsam ita esse. Probatur consequentia, quia Angelus ex vi illuminationis non videt rem per propriam speciem ejus, sed solum per speciem inditam ab illuminante, quæ est species verbi ejus, per quod indirecte cognoscitur res repræsentata in illo : et consequenter non cognoscitur esse vera, seu ita esse, nisi quia ita in verbo alterius repræsentatur.

23. *Prima aliquorum solutio.* — *Refellitur.* — Dicetur fortasse, licet per se illuminatio non conferat nisi speciem conceptus Angeli illuminantis, per quam primo cognoscitur idem conceptus, et secundario res repræsentata in illo; nihilominus inde excitari Angelum illuminatum ad utendum speciebus propriis ejus rei, de qua illuminatur, quas habet congenitas : et ita media illuminatione pervenire ad cognitionem veritatis in seipsa, et per proprium ac intrinsecum medium. Sed contra hoc obstat primo, quia hoc non habet locum in fu-

turis contingentibus, de quibus est præcipua illuminatio, quia licet Angelus utatur propriis speciebus talium rerum, non poterit veritatem ipsam in se cognoscere, sed per medium extrinsecum, et auctoritatem dicentis, et idem est, quando illuminatio est de rebus præteritis, quæ jam non exstant, nec habent causam necessariam. Quod si illuminatio sit de re existente, vel tantum proponitur simplex veritas, quod talis res existat, et tunc non erit vera illuminatio, sed simplex narratio, vel excitatio ad attendendum. Si vero illuminatio sit de aliquibus rationibus talis mysterii Angelo occultis, et ex voluntate divina pendentibus, tunc non poterit Angelus illuminatus per proprias species talis mysterii cognoscere rationes illas in se, quia non repræsentantur per tales species, nec fortasse videri clare possunt, nisi in Verbo Dei; ergo ex vi illuminationis Angeli, nunquam res cognoscitur, nisi in veritate Angeli loquentis.

24. *Secunda aliorum solutio rejicitur. — Difficultatis decisio tenenda. — Probatur efficaciter.* — Propter hanc fortasse causam dixerunt auctores supra citati, per illuminationem Angeli fieri, ut confortetur intellectus Angeli ad videndam veritatem, de qua illuminatur, in ipso Verbo Dei, et per ipsam visionem beatam. Sed, quia hoc probabile non est (ut ostendi) : respondeo, concedendo, Angelum ex vi illuminationis alterius, solum videre clare, et in se conceptum Angeli illuminantis : veritatem autem de qua illuminatur, solum cognoscere per judicium, et assensum fundatum in veritate illuminantis. Ita docent Scotus et Bassolis in locis supra citatis ex 2, distinct. 9, et probatur efficaciter discursu facto. Nec hoc est contra perfectionem illius status beatifici, quia imprimis ille assensus non est fidei, qualis est in nobis, sed est evidens in testificante, quia Angelus illuminatus evidenter videt Angelum sibi loquentem, et de tali re testificantem, et illum esse beatum, nec posse mentiri. Unde scit etiam Angelum se illuminantem accepisse veritatem, quam sibi proponit, ab ipso Deo, vel immediate, si Angelus sit supremæ Hierarchiæ : vel saltem mediate, si sit alicujus ordinis intermedii. Et ita cognoscit ultimate rem sibi propositam in prima veritate clare, et evidenter revelante, quæ est perfectissima cognitio, et ad accidentalem beatitudinem expectans, et secundum locum perfectionis in ea tenens, post visionem Dei, et rerum, quæ in ipso formaliter videntur.

25. *Rejicitur modus quo Scotus et Bassolis explicant illuminatum videre rem, de qua illuminatur.* — Addunt vero Scotus et Bassolis, Angelum ex hac illuminatione, seu locutione in se recepta, convertere se ad videndum veritatem in Angelo illuminante rem, de qua sibi loquitur, et hanc cognitionem visionem vocant, dicuntque perfectiorem esse auditione. Sed hoc obscurum, et difficile apparet; nam si nomine auditionis intelligant solam impressionem speciei intelligibilis, et illam comparent ad actum secundum cognoscendi per illam elicitum, sic verum est, actum hunc esse perfectiorem, quam sit pura speciei impressio. Verumtamen improprie sola receptio speciei vocatur auditio : quia auditio actionem vitalem audientis significat. Et consequenter improprie actus ille vocatur visio ab auditione distincta, cum per illam primo percipiatur mens, et sermo loquentis, et res dicta non concipiatur nisi per verbum, seu conceptum ejus. Si vero per auditionem intelligant illum actum intelligendi, quod Angelus illuminatus rem cognoscit per locutionem alterius : non apparet quis sit alius actus cognitionis ejusdem rei auditæ ab alio, quam visionem ipsi appellant, et dicunt esse perfectiorem. Nam ipsi etiam aiunt, per eam converti Angelum illuminatum ad videndam eamdem rem in Angelo illuminante. Quæ videtur repugnantia, quia videre in Angelo illuminante, nihil aliud esse potest nisi videre mentem illuminantis, et in illa, seu per illam cognoscere rem, de qua ille loquitur. Hæc autem visio non est actus distinctus ab auditione, nec est posterior illa, sed vel omnino simul, vel si idem actus ratione distinguatur, ut visio cogitationis Angeli illuminantis, et ut auditio rei, de qua illuminat, prior natura est visio illa, quam auditio.

26. *Proponitur verus modus.*—Unde dico, post inditam speciem ab Angelo illuminante immediate elici actum in illuminato, quo et actum loquentis, et veritatem sibi propositam cognoscat. Post hunc vero actum posse Angelum illuminatum magis directe, et proprie concipere, et apprehendere rem jam sibi propositam per verbum alterius, utendo propriis speciebus ejusdem rei, quas potest habere congenitas ad cognoscendam rem illam, ut possibilem, seu quoad quidditatem abstrahentem ab existentia. Nihilominus tamen si hæc apprehensio secunda includat judicium veritatis sibi illuminatæ, necesse est ut apprehendatur sub habitudine ad revelantem, quia talis veri-

tas solum per illam revelationem manifestata est, et quoad hoc semper retinet rationem auditionis, et quasi credulitatis.

CAPUT XV.

QUO PROGRESSU, ET ORDINE SUPERNATURALES ILLUMINATIONES ANGELORUM, A DEO USQUE AD INFIMOS ANGELOS DERIVENTUR.

Tres suppositiones. — Tria in hoc titulo supponuntur, et multa alia quæruntur. Primo enim supponitur, primum fontem et originem omnium illuminationum Angelorum esse Deum ipsum. Quod verissimum est : tum quia illuminationes sunt de his, quæ totam naturam angelicam superant, ut dictum est, et tradit D. Thomas, quæst. 9, de Verit., art. 1, ad 9, ea vero quæ sunt supra angelicam naturam, non possunt cognosci, nisi per revelationem, quæ a Deo incipiat, sub tali revelatione visionem beatificam comprehendendo. Tum etiam, quia principalis auctor talium illuminationum est Deus; reliqui vero omnes sunt ministri, ac propter ministerium revelationes accipiunt, et ab ipsomet Deo de sua voluntate, ac decretis certi redduntur. Quia nemo scrutatur, quæ sunt in corde et voluntate Dei, nisi spiritus Dei, et cui voluerit ipse revelare : at illuminationes angelicæ sunt de his secretis; ergo necesse est, ut ab ipso Deo originem ducant. Secundo supponitur necessarium esse, ut omnis illuminatio immediate fiat ab ipso Deo alicui Angelo. Patet, quia inter Deum, et totam collectionem Angelorum nullum est medium; ergo necesse est, ut illuminatio in aliquo Angelo immediate a DEO sit. Loquimur autem de solis Angelis beatis, quia reliqui exclusi jam sunt ab illa familiaritate cum Deo, ut infra dicemus. Solum ergo posset dubitari de Christo, ut homine : nam est quoddam medium inter purum Deum et omnes Angelos. Verumtamen ante Incarnationem non erat hoc medium; et ideo tunc necessarium erat illuminationem Angelorum immediate inchoari a Deo per divinitatem ipsam circa aliquem Angelorum. Post Incarnationem autem credendum est illuminari omnes Angelos, etiam supremos a Christo Domino tanquam a capite, et principali salutis auctore, ad quam salutem hæ illuminationes ordinantur. Nunc autem, quia Christus Deus est, sub Deo ipsum comprehendimus. Tertio supponimus, hanc illuminationem non fieri a Deo immediate omnibus Angelis, sed per superiores ad inferiores descendere. Hoc satis in superioribus probatum est contra Durandum; est ergo hæc ordinaria lex divinæ providentiæ, ut cæteri theologi cum Dionysio docent.

2. *Primum dubium.* — *Quo pacto illuminationum series disponatur.* — His ergo suppositis varia oriuntur dubia. Primum est, an Deus unum tantum Angelum illuminet, semperque eumdem, ita ut per eum omnes alios illuminet; vel plures sint Angeli, qui a Deo immediate illuminantur : cum quo aliud conjunctum est, nimirum, an prius saltem ordine naturæ, et causalitatis illuminentur omnes Angeli superiores, quam quilibet inferiorum; seu e contrario, an contingat per illuminationem aliquid scire inferiorem Angelum, quod aliqui superiores nesciunt? Potestque hoc dubium tractari tam inter Angelos diversarum Hierarchiarum, quam intra eamdem Hierarchiam; imo et intra eumdem ordinem. Vel certe etiam inter æquales in specie, si in Angelis dantur.

3. *Quid respondendum videatur ponentibus Angelos omnes specie distingui.* — Unde advertere oportet, hoc dubium maxime habere locum in opinione asserentium non dari duos Angelos unius speciei : nam inde sequitur, tantum unum esse supremum omnium Angelorum in natura, et consequenter etiam in gratia, et gloria, quæ juxta proportionem data esse creduntur. Unde, si vera est regula Dionysii, quod Deus illuminat inferiores per superiores, videtur sequi, Deum solum per illum supremum Angelum illuminare omnes inferiores. Et consequenter in altera parte dubii sequi videtur, quoties illuminatio pervenit ad aliquem inferiorem per omnes superiores ad eum pervenisse, et si perveniat ad infimum omnium Angelorum, prius factam esse in omnibus Angelis superioribus. Ac proinde nihil revelari inferiori Angelo, quod ab omnibus superioribus non faciatur : quia per illos omnes tantum de manu in manum; a supremo usque ad infimum descendit. Probatur tota illatio ex generali regula proposita, quod Deus illuminat inferiores Angelos per superiores. Nam sicut ob hanc causam Deus illuminat secundum per primum, ita tertium per secundum, et sic consequenter de cæteris : nam semper eadem proportio servatur.

4. *Rejicitur talis revelationum series.* — Hæc autem parum credibilia per se statim apparent. Cur enim in tanta multitudine Angelorum fingemus, illam seriem revelationum descendere a Deo usque ad infimum Angelum per tot media? Præsertim quia sæpe in Scriptura legimus unum Angelum ad plures simul loqui,

Deique voluntatem intimare, Apocal. 7, 9, 16, etc. Et ex eisdem locis colligi potest non quidquid revelatur uni Angelorum, omnibus etiam superioribus manifestari. Quod pro comperto habet Bernardus loquens de mysterio Incarnationis Angelo Gabrieli revelato, et nulla est ratio, cur hoc ex lege divinæ providentiæ reputetur necessarium : imo contrarium potest rationibus, et congruentiis suaderi, ut in discursu videbimus. Præterea fundamentum quod supponitur, scilicet omnes Angelos esse inæquales, et specie distantes, falsum est, ut supra vidimus; et ideo necessarium non est, ut detur unus Angelus supremus, in quem omnes divinæ illuminationes immediate prius confluant, ut inde aliis communicentur, et quasi distribuantur. Nam in suprema specie Seraphinorum esse poterunt plures Angeli æquales. Quanquam etiam illo principio posito, non esset necessarium solum illum primum Angelum a Deo immediate illuminari, ut docet divus Thomas, quæst. 112, art. 3, ad 4, et statim declarabitur. Imo licet in suprema specie Angelorum sint plures Angeli, non est necesse ut illi soli immediate illuminentur a Deo : neque inter ipsas species Angelorum (etiamsi in singulis sint plura individua) est necessaria illa subordinatio, ut semper illuminatio descendat a suprema ad infimam per omnes intermedias. Ut ergo res tota distinctius intelligatur, dicemus prius de prima Hierarchia, quo ordine illuminationes in ea fiant ; et inde facile patebit, quid in cæteris ad interrogationes propositas respondendum sit.

5. *Assertio tripartita. — Ostenditur prima pars auctoritate.* — Dico ergo primo omnes Angelos primæ Hierarchiæ secundum ordinariam legem a Deo immediate illuminari : licet aliquando etiam mediate illuminentur, et tunc ille ordo servatur, ut inferiores mediis superioribus illuminentur, et non e contrario. Primam partem docet divus Thomas, 1 part., quæst. 112, art. 3, ex Dionysio, capite 7, de cœlest. Hierarch., et Athanasio, lib. de communi Essentia, etc., dicente : *Quemadmodum discrimen ordinis in supernis potestatibus cognovimus : ita quoque stationis, et scientiæ discrimina sunt, Throni scilicet, Cherubim, et Seraphim, qui sine ullo mediatore, aut interprete a Deo condiscunt*, etc. Et ratio est, quia omnes Angeli illius Hierarchiæ, etiamsi diversorum ordinum sint, sunt proprie assistentes, ut a proprie ministrantibus distinguuntur, ut supra visum est : sed una, et præcipua conditio assistentium est, ut habeant immediatam habitudinem ad Deum, ut secreta, et mysteria ejus ab ipso immediate accipiant, et de illis illuminentur, ut ibidem diximus ex doctrina Dionysii et D. Thomæ supra ; ergo. Unde colligimus, regulam illam, quod Deus illuminat Angelos inferiores per superiores, non esse in universum, et absolute intelligendum de omnibus ordinibus Angelorum, sed de illis, qui ex conditione suæ naturæ, seu status non habent immediate illuminari a Deo, neque ei specialiter assistunt. Quapropter licet Angeli primæ Hierarchiæ inæquales sint vel in ordinibus, et generibus, vel etiam in speciebus intra eumdem ordinem; nihilominus in aliqua conditione, vel differentia generica conveniunt, in qua habent quamdam æqualitatem, ratione cujus omnes sunt a Deo immediate illuminabiles, non solum secundum absolutam potentiam, sed etiam secundum ordinariam legem.

6. *Ostenditur secunda pars.* — Secundam etiam partem, nimirum, aliquando intra eamdem primam Hierarchiam Deum illuminare quosdam Angelos per alios, docet idem D. Thomas, d. q. 112, a. 3, ad 4, et q. 113, a. 2, ad 2, et idem tradit Albertus super Dionysium, c. 7, de cœlest. Hier., et ibi Carthusianus, art. 35, et hoc suadent aliquæ conjecturæ, et rationes in principio positæ : et amplius declaratur, quia licet omnes Angeli primæ Hierarchiæ in hoc habeant aliquam communicationem, et similitudinem, non tamen perfectam æqualitatem; ergo quamvis aliquando omnes immediate a Deo audiant mysteria, non est necesse, ut semper, et in omnibus ita doceantur. Confirmat hoc D. Thomas morali exemplo, quia inter principes, qui regi assistunt, unus familiarius agit cum rege, et plura secreta ab illo audit, quam alius.

7. *Ostenditur tertia pars.* — Tertiam denique partem tradit idem Doctor sanctus in citatis locis, et q. 106, art. 3, ex regula Dionysii c. 3, de Eccl. Hier., quod Deus per superiora inferiora gubernat, quam legem in cœlesti republica, quæ ordinatissima est, observari oportuit. Quamvis ergo Deus de multis rebus omnes assistentes Angelos immediate illuminet ; nihilominus quando vult unum ex illis per alium illuminare, semper utitur superiori tanquam ministro ad illuminandum; et e contrario. An vero aliud fieri possit, vel interdum ex dispensatione fiat, statim dicitur. Unde fit, quod si omnes Angeli specie differunt, solus unus Seraphim supremus a solo Deo, vel Christo semper illuminatur secundum ordinariam legem. Quia non habet superiorem

Angelum, quo mediante illuminetur. Si autem sunt plures Seraphini ejusdem speciei supremæ, omnes illi, quoties illuminantur, a solo Deo immediate illuminantur : quia sicut non illuminatur superior ab inferiori, ita neque ab æquali, quia in eis non invenitur fundamentum talis regiminis, et quia regula Dionysii hoc etiam comprehendit.

8. *Secunda assertio.*—Dico secundo, quando Deus aliquos Angelos immediate illuminat, non est necesse, ut illuminatio illa omnibus aliis ejusdem Hierarchiæ communicetur. Probatur, quia non est necesse, ut immediate, vel mediate communicetur. Prior pars probatur, quia dictum est, non semper Deum illuminare immediate omnes Angelos primæ Hierarchiæ; ergo potest illuminare quosdam, et non alios ejusdem Hierarchiæ ; ergo illuminando immediate Seraphinos, potest non illuminare Cherubinos, vel Thronos. Posterior vero pars probatur : quia Seraphini, verbi gratia, recipientes illam revelationem Dei possunt non communicare illam inferioribus : ergo tunc inferiores, nec mediate, neque immediate illuminabuntur a Deo. Consequentia clara est supposita priore parte. Antecedens vero probatur : tum quia Seraphini illam recipientes illuminationem sunt omnino liberi ad non communicandum illam aliis, nisi præcipiantur : imo illam nunquam communicabunt, nisi ex nutu, et voluntate Dei. Potest autem Deus non habere talem voluntatem, imo contrariam, quia propter varias suæ providentiæ rationes, potest rem illam sub secreto (ut sic dicam) talibus Angelis, et non aliis revelare.

9. *Primum corollarium bipartitum.* — *Probatur prior pars corollarii.* —Unde infero ulterius interdum fieri posse, ut inter Angelos, qui immediate illuminantur a Deo, aliqui inferiores recipiant illuminationem, quæ nec superioribus communicetur, nec inferioribus : ut, verbi gratia, quod Cherubini illuminentur, et non Seraphini, nec Throni. Probatur prior pars : quia illa immediata revelatio est consentanea conditioni, et statui omnium ordinum primæ Hierarchiæ, ut dictum est. Quo posito nulla est ratio ad asserendum, nihil revelare Deum secundo ordini Angelorum, quod non revelet primo : quia non utitur primo ordine, ut ministro, vel medio ad illuminandum secundum. Neque est inconveniens, quod inferior beatus recipiat aliquod accidentale donum, vel gaudium, aut quid simile, quod beatiori non communicetur ; tum quia in aliis donis non solum æqualis est, sed etiam excedit superior ; tum etiam quia istæ revelationes non semper fiunt propter meritum, aut dignitatem recipientis, sed in ordine ad ministeria aliorum Angelorum, vel propter alias rationes divinæ providentiæ. Propter quas rationes, potest etiam Deus interdum aliquod occultare superioribus, quod inferioribus, quasi in secreto revelet. Unde consequenter idem dicendum est de ipsis Seraphinis inter se, quatenus intra illum ordinem dantur, etiam supremi, medii, et infimi : nam potest Deus revelare aliqua inferioribus, quæ non revelet superioribus, propter easdem rationes : nam est eadem proportio in gradibus ejusdem ordinis, quæ est in diversis ordinibus inter se.

10. *Probatur secunda pars.* — Unde a fortiori probatur altera pars, quia si Angeli ordinis medii per divinam illuminationem possunt aliqua scire, quæ superiores ignorant, majori ratione poterunt Angeli inferioris ordinis ignorare, quæ per talem illuminationem Angeli ordinis medii cognoscunt, et quod in Cherubinis explicuimus, habet locum in Thronis respectu suorum inferiorum, quia etiam illi recipiunt immediate illuminationem a Deo : et ideo etiam possunt illi soli immediate illam recipere, et ipsi eam intra se continere, non communicando illam aliis. Unde tandem concluditur, idem esse dicendum de Angelis æqualibus, supposito dari plura individua eorum in suis speciebus, quia nullus illorum per alium illuminatus, et ideo potest unus illuminari, et non alii ejusdem speciei : tum quia nulla est necessitas causalitatis, vel concomitantiæ, sed hoc pendet ex divina voluntate, nec æqualitas in natura, vel beatitudine essentiali sufficit : tum etiam quia hæ illuminationes ordinantur ad ministeria specialia, et ad aliquod ministerium potest pertinere, vel sufficere illuminatio uni facta, licet aliis similibus non fiat.

11. *Superior doctrina de aliis Hierarchiis explicatur.*—Atque ex his quæ de prima Hierarchia dicta sunt, facile explicari possunt, quæ ad reliquas spectant. Supponimus enim, secundum ordinariam legem omnes inferiores Hierarchias illuminari per primam ; unde fit, ut nihil reveletur sex ordinibus inferioribus, quod non sit prius notum primæ Hierarchiæ. Nihilominus tamen etiam sequitur ex dictis, posse Angelos inferiorum Hierarchiarum de aliquibus illuminari, quas multi ex Angelis supremæ Hierarchiæ, et cujuscumque ordinis ejus ignorent, quia de illis non illuminantur.

Probatur, quia Throni, verbi gratia, recipientes a Deo aliquam illuminationem possunt ex Dei voluntate illam communicare inferioribus Hierarchiis, vel aliquibus Angelis earum, paucis, vel multis pro Dei arbitrio : non revelando illam cæteris Angelis primæ Hierarchiæ. Declaratur, quia hoc fieri potest servata illa lege quod Angeli inferiores illuminantur mediis superioribus, qui a DEO immediate illuminantur, et nulla alia lex illi modo illuminationis obstat, et præterea hic etiam habent locum illæ duæ rationes, quod interdum potest inferior beatus aliqua scire per revelationem, quæ superior ignorat, et quod hæ revelationes fiunt præcipue propter ministeria; et ideo potest intercedere ratio, propter quam illuminatio ad inferiores descendat, et ad superiores non ascendat.

12. *Secundum corollarium.* — Secundo hinc infero non esse necessarium, ut illuminatio perveniens ad Angelum secundæ Hierarchiæ descendat per omnes species, imo nec per ordines primæ Hierarchiæ; sed fieri posse ut Seraphim, verbi gratia, immediate illuminet Dominationes, Potestates, aut Virtutes, et sic de cæteris. Probatur, quia in hoc servatur illa lex, quod inferiores semper illuminantur mediis superioribus, et Dionysius non dixit inferiores semper illuminari mediis omnibus superioribus. Nec ratio providentiæ hoc postulat : nam in corporibus videmus solem esse propriam causam suo modo immediatam, utique immediatione virtutis, plurium effectuum, ad quos cœli intermedii per se non cooperantur, et licet sol suam virtutem diffundat per medium, illud non ex ordine causalitatis provenit, sed ex materiali agendi modo, qui inter Angelos non invenitur, et ideo potest supremus illuminare immediate aliquem inferiorum ordinum, non illuminando intermedios, nec aliud in illis agendo.

13. *Declaratur amplius.* — Declaratur denique ex dictis. Nam omnes ordines primæ Hierarchiæ immediate illuminantur a Deo, quamvis non omnes in natura, vel gloria æque illi similes sint; ergo similiter omnes ordines secundæ Hierarchiæ poterunt immediate illuminari a prima Hierarchia, et a quolibet ejus Angelo, etiamsi non omnes Angeli secundæ Hierarchiæ sint æque propinqui in natura, vel gloria Angelis supremæ Hierarchiæ, est enim eadem proportio; ergo illa veluti continua illuminationis communicatio per omnes ordines, vel species intermedias, necessaria non est, et idem censeo de tertia Hierarchia respectu superiorum. Solum videtur probabile, tertiam Hierarchiam non illuminari nisi mediante secunda; sicut nec secunda illuminatur nisi mediante prima, ut servetur proportio, quamdiu sufficiens ratio differentiæ nobis non est nota. Inter Hierarchias vero ex prima proportionem sumemus; nam sicut tota prima quoad illuminationem est sufficienter proportionata, et immediata ipsi Deo, saltem ut immediate ab ipso illuminari possit, licet non ex necessitate id semper fiat; ita secunda habet similem habitudinem ad primam, et tertia ad secundam, ut dictum est : et in hoc sensu verum erit, quod Dionysius ait, cap. 13, de cœl. Hier., Deum illuminare supremos Angelos immediate, et per medios illuminare extremos. Hoc enim de tribus Hierarchiis facile intelligitur, ad singulos vero ordines, vel species applicari non oportet, quia revera non videtur necessarium, nec convenienter ratione fundatum; et eodem modo explicanda sunt verba Athanasii supra dicentis, ab Angelis supremæ Hierarchiæ, *Erudiri inferiores ordines, atque ita deinceps cæteros pro suo gradu.* Hic enim ordo servatur, quoties per singulas Hierarchias, et plures earum choros diffunditur illuminatio; non est tamen necessarium, ut per illa omnia media semper descendat, et eodem modo intelligendus est Damascenus, lib. 2, cap. 3.

14. *Tertium corollarium.* — Unde tandem concludimus, fieri optime posse, ut per illuminationes aliqua mysteria innotescant Angelis, verbi gratia, quæ nec Archangelis, nec Principibus nota sint, quia possunt ad eorum statum, vel ministerium pertinere, et non cæterorum, et possunt multa ipsis imperari, seu revelari immediate per aliquem Angelum secundæ Hierarchiæ, ut dictum est. Quæ ratio etiam probat, unum infimum Angelum posse de re aliqua illuminari, quam alii Angeli ejusdem ordinis ignorent : quia potest solus illuminari de re ad proprium suum ministerium pertinente. Rursus eadem ratione sequitur, posse inferiores Angelos per illuminationes aliquas res scire, quas multi ex superioribus Hierarchiis, et ex quocumque illorum ordine ignorant. Quia licet necessarium sit, ut illuminatio ad inferiores per superiores deveniat; non tamen ut per omnes superiores descendat; quia unus Seraphim, verbi gratia, sufficit ad illuminandos omnes, vel quascumque Dominationes, Potestates, aut Virtutes, vel omnes immediate, et per se : vel inferiores ex illis mediis superioribus ejusdem Hierarchiæ, prout

voluerit, vel illi a Deo ordinatum fuerit. Ergo poterunt tunc reliqui ordines, vel Angeli primæ Hierarchiæ ignorare illa, quæ secundæ revelata sunt. Quia propter ordinem causalitatis, vel ministeria, non est necessarium, ut revelatio illa, seu illuminatio illis communicetur; ergo propter solam concomitantiam, vel dignitatem id affirmari non potest, cum hoc pendeat ex Dei voluntate : et nihil repugnet, digniorem Angelum in quocumque gradu aliquid ignorare, quod inferior novit, ex his quæ supernaturalia sunt : et præsertim de his, quæ ab eis in Verbo formaliter non videntur, et idem cum proportione dicendum est de tertia Hierarchia respectu secundæ, vel primæ, ut facile consideranti patebit; et per hæc sufficienter responsum est ad interrogationes factas in numero secundo, et quascumque similes, quæ cogitari possunt. Objectio autem, quæ contra dicta fieri posset, in fine capitis dissolvetur.

15. *Secundum dubium, utrum Deus illuminet immediate Angelos secundæ vel tertiæ Hierarchiæ saltem de lege extraordinaria. — Probabilis est sententia negans.* — Hæc vero diximus secundum ordinariam legem providentiæ, ideoque dicendum superest, an hic ordo interdum mutetur. Consistit autem hic ordo in duobus. Unum est, quod sola prima Hierarchia illuminatur immediate a Deo. Aliud est, quod illuminatio, quæ per medium fit, per superiorem aliquem ad inferiorem descendit, et de utroque potest dubitari an in eo cadat mutatio, vel dispensatio. Prima ergo dubitatio erit, an Deus aliquando illuminet immediate Angelos ministrantes, id est, secundæ, vel tertiæ Hierarchiæ. Quod dubium simile est illi supra tractato, an Angeli assistentes interdum per se ministrent, ad extra, seu mittantur : nam sicut est lex ordinaria ut illi non mittantur : ita etiam est lex ordinaria, ut illi soli illuminentur immediate a Deo, et alii non nisi per illos. Unde sicut divus Thomas, in priori quæstione dicit, Angelos assistentes nunquam mitti, nec in hoc cadere dispensationem : ita in præsenti quæstione dicit Angelos non specialiter assistentes seu secundæ, et tertiæ Hierarchiæ nunquam a Deo immediate illuminari. Ita sumitur ex doctrina ejus in quæst. 106, art. 3, et quæst. 112, art. 2 et 3, et specialius id tradit q. 9, de Veritat., art. 2, semper utitur illa ratione, quod ordo conveniens spiritualibus substantiis, nunquam a Deo prætermittitur : quia Deus non solet præscriptum ordinem causarum, vel providentiæ rerum naturis consentaneæ mutare, nisi propter homines, vel ad fidem confirmandam, vel ad ordinandos homines commodius in amorem, vel cognitionem Dei. At vero ad hunc fidem non confert prætermissio ordinis angelici. Quia sicut nos operationes Angelorum non intuemur : ita nec talem ordinis mutationem percipere valemus. Addit etiam D. Thomas congruentias, quia quo angelicus ordo Deo est propinquior, eo esse debet immutabilior. Item quia in hoc quodammodo derogaretur dignitati superioris Angeli, si Deus illo prætermisso inferiorem immediate illuminaret.

16. *Probabilis etiam est secunda sententia affirmans.— Vera solutio.— Licet hæc secunda sententia de possibili vera sit, de facto probari nequit.* — Hæc sententia probabilis est, sed incerta. Nam contrarium interdum contingere supponit Bernardus, ser. 1, in *Missus est*, dum ait mysterium Incarnationis, prout revelatum fuit Gabrieli Archangelo, quando ad Virginem mittebatur, fuisse occultum cæteris Angelis, utique quoad illas particulares circumstantias, quæ Gabrieli notæ factæ sunt, ut ipse exponit, et confirmat in epistol. 77, ad Hugonem, in fine; ergo supponit Deum immediate illuminasse Gabrielem, sicut etiam ait immediate illum misisse. Quæ Bernardi sententia, licet certa non sit, est tamen probabilis, et supponit aperte immutari aliquando illum ordinem. Nisi dicamus, Gabrielem fuisse supremum, vel ex suprema specie Seraphinorum, quod difficilius creditu est, magisque doctrinæ divi Thomæ repugnat. Præterea conjecturæ in contrarium non cogunt, quia cognitio, et rationes providentiæ divinæ occultissima sunt, et non solum propter utilitatem, sed etiam propter dignitatem alicujus mysterii ab ipso intenti, vel propter peculiarem favorem alicujus sanctæ personæ, vel propter alias causas nobis nunc ignotas, potest Deus ordinem illum immutare. Quod licet nunc ignoretur, aliquando fortasse revelabitur Angelis, vel hominibus in patria, ut in majorem Dei admirationem, et laudem rapiantur. Neque obstat propinquitas, quam ordo Angelorum superior ad Deum habet, nec etiam superioris Angeli dignitas, quia semper est subjecta Deo, et ab ipso infinite distans. Est ergo res dubia, solumque dicere possumus, quod in alia quæstione de ministris diximus, ex Scriptura probari non posse hujusmodi dispensationem; nec ratione posse ostendi factam, et ideo licet sit possibilis, non posse a nobis affirmari esse fac-

tam, quod maxime D. Thomas intendere videtur.

17. *Tertium dubium. An inferior Angelus aliquando illuminet superiorem saltem de lege extraordinaria.* — *Prima sententia negat.* — Aliud dubium est, an inferior Angelus interdum illuminet superiorem. Partem negantem absolute docet divus Thomas et omnes Thomistæ in dictis locis 1 part., et Doctores communiter in 2, distinct. 9, ubi Ægidius, q. 1, art. 4, dub. 2, Major, q. 2, Richardus, art. 2, quæst. 2 et 3, Scotus, quæst. 2, Bassolis, q. 1, art. 1, in fin, Gabriel, quæst. 2, a. 4, Marsilius, qu. 2, art. 4, Malonius, dist. 10. Ex illis vero solus D. Thomas et discipuli ejus, et Hervæus, d. dist. 9, qu. 1, art. 2, declarant, hanc legem esse indispensabilem, id est, Deum in ea nunquam dispensare, et sequitur a fortiori ex dictis in præcedenti dubio, et supra de ministeriis. Nam si DEUS nunquam illuminat inferiorem immediate, sed interventu superioris, qui est credibile, ut illuminet superiorem medio inferiori? nam in hoc magis inverteretur quasi connaturalis ordo, magisque fieret contra dignitatem superioris, quod ad salutem hominum nihil confert. Alii vero auctores simpliciter affirmant illuminationes a superioribus ad inferiores descendere : et aliqui declarant, posse Deum aliquid facere, ut Scotus, Bassolis et Richardus, dict. art. 3, hic autem loquitur expresse de potentia absoluta : nam in solutione ad ultimum declarat, de facto nunquam illum ordinem mutari, et ratione D. Thomæ utitur.

18. *Contra præcedentem sententiam oritur difficultas.* — Nihilominus loquendo de facto, specialis difficultas nobis insurgit ex dictis, quæ in priori resolutione hujus capitis diximus. Nam fere omnes auctores allegati ideo negant, Angelum inferiorem illuminare superiorem, quia de his divinis mysteriis, de quibus illuminationes fiunt, nihil ignorant superiores Angeli, quod inferioribus notum, seu revelatum sit, ut videri potest in Scoto, Richardo, Bassoli, etc. Imo etiam idem sentit D. Thomas, 1 part., quæst. 106, art. 3, ad 2, et art. 4. Nos autem diximus, quod licet Angeli inferiorum Hierarchiarum nihil sciant, quod omnes Angeli primæ Hierarchiæ ignorent : neque Angelos tertiæ Hierarchiæ illuminari de his, quæ tota secunda Hierarchia penitus ignorant ; nihilominus multos Angelos primæ Hierarchiæ posse ignorare aliqua, de quibus factæ sunt illuminationes Angelis secundæ Hierarchiæ, et idem esse cum proportione in secunda respectu tertiæ : et in ipsa prima Hierarchia posse Thronis aliquid revelari immediate a DEO, quod Chrerubinis, et Seraphinis DEUS ipse non revelet. Hinc ergo oritur difficultas, quia inferiores Angeli possunt aliqua per revelationem cognoscere, quæ superiores ignorant : ut, verbi gratia, si Deus immediate revelet Cherubinis, et non Seraphinis ; ergo, tunc potest inferior Angelus superiorem illuminare de his, quæ solus agnovit. Atque hoc non ex speciali dispensatione divina ; sed ex natura rei, quia naturale est unicuique rationali creaturæ, posse alteri revelare, quæ sibi, et non alteri nota sunt. Atque hæc ratio consequenter probare videtur (supposito illo principio, quod Deus non semper revelat omnibus superioribus Angelis, quæ inferiori alicui revelat), non posse esse ordinariam legem Dei, quod inferior Angelus nunquam superiorem illuminet, quia ex illo principio oppositum sequitur ex natura rei, et non est verisimile, Deum statuisse legem ordinariam contra id quod est quasi connaturale Angelis, tali eorum statu supposito.

19. *Notatio pro solvenda difficultate.*—*Prima solutio Scoti.* — Hæc difficultas imprimis solvi potest, juxta distinctionem quamdam supra insinuatam de duplici illuminatione. Una est, quæ fit per simplicem veritatis propositionem, et non rigoroso, sed lato modo dicitur illuminatio : alia est, quæ præter veritatis propositionem addit aliquid per modum magisterii, veritatem explicando, vel per exempla, vel per analogiam ad res alias, vel explicando et proponendo principia, et medium assentiendi, et hæc est propria, et rigorosa illuminatio. Qua distinctione supposita ad difficultatem respondetur, Angelum inferiorem posse illuminare superiorem priori, seu lato modo ; non tamen posteriori et proprio. Et hoc videtur indicare Scotus supra : non tamen admittit de facto, etiam priorem modum illuminationis superioris ab inferiori, sed tantum de potentia absoluta. Quia non existimat revelare nunc Deum aliquid inferiori Angelo, quod superior ignoret, licet posset id facere, et data suppositione ait, locutionem illam Angeli inferioris ad superiorem esse, *aliquomodo illuminationem, non tamen esse cum tanta efficacia,* inquit, *quanta esset superioris ad inferiorem.* Ponit autem diversitatem efficaciæ in hoc, quod superior potest facere inferiorem audire simpliciter, inferior autem in superiorem id non potest.

20. *Non placet.* — *Secunda aliorum solutio.*

—Quæ doctrina mihi non placet, tum quia si locutio Angeli fit per impressionem speciei, nullus Angelus etiam superior cogere alium potest ut attendat, et audiat, utendo specie sibi impressa, ut supra, libro secundo, dixi ; si vero fit per impressionem ipsius actus secundi, ut vult Scotus, quilibet loquens faciet alium audire, et cognoscere, tum etiam quia illa differentia parum referre videtur ad rationem illuminationis, et præterea qualiscumque sit illa illuminatio inferioris, non tantum de potentia absoluta, sed etiam de facto erit admittenda. Quia quod inferiori interdum reveletur aliquid, quod multis superioribus non reveletur, non tantum de potentia absoluta, neque per solam dispensationem, sed secundum ordinariam providentiam fit, si ea, quæ in primo puncto hujus capitis diximus, considerentur. Imo multi Patres et Doctores existimant, aliqua mysteria prius esse revelata hominibus per Christum, quam essent Angelis nota ; quid ergo mirum, quod Deus aliqua revelet inferioribus Angelis, quæ non omnibus superioribus revelat ? Alii ergo admittunt de facto inferiorem illuminare superiorem illo priori modo, et non distinguunt illuminationes dictas in efficacia excitandi Angelum ad quem fit locutio, sed in modo propositionis ex parte objecti, ut explicavi.

21. *Hæc solutio displicet in modo loquendi.* —Et hæc quidem responsio (ut in simili supra dixi) satis probabilis est, et in re fortasse vera est: tamen in modo loquendi nobis non placuit supra, quia non est in usu. Nam doctores simplicem veritatis narrationem non vocant illuminationem ullo modo, sed nudam locutionem. Alias etiam quando Angelus inferior aperit alteri cor suum, et cogitationes illi ostendit, et cum narrat historiam de his, quæ alter consideravit, cum fierent, ipsum illuminaret,et inter Angelos in pura natura esset illuminatio, quod communiter non conceditur. Denique in subjecta materia duo illa membra non magis videntur distingui, quam pura locutio, et illuminatio; ergo melius sub his nominibus distinguuntur, quam sub nomine illuminationis.

22. *Tertia et vera solutio.*—Atque ita melius ad difficultatem propositam respondebitur negando sequelam, et ad probationem dicimus, solum inde sequi posse, inferiorem loqui ad superiorem de re illi ignota, etiam supernaturali, quod verum est (ut supra diximus) ; non tamen sequitur quod illuminet illum, quia non loquitur docendo illum, sicut loquitur superior ad inferiorem, et ideo eum illuminat. Hæc autem differentia ex eo nascitur, quod superior altiori modo, utique universaliori, vel magis comprehensivo cognoscit res, quam inferior. Hinc enim fit, ut inferior eodem modo, quo rem sibi revelatam concipere potuit, illam proponat superiori, quando ipsi eam manifestare vult, et tunc superior Angelus altiori modo illam cognoscit, non ex industria Angeli loquentis, sed ex majori efficacia sui luminis. Sicut inter homines, qui ingenio, et doctrina pollet, audito uno verbo simplici discipuli occasione illius ita excitatur, ut multo plura intelligat, quam discipulus, qui non docendo, sed forte interrogando, vel simpliciter narrando locutus fuerat : sic ergo superior Angelus comparatur inferiori, quando inferior aliquid ignotum superiori narrat. At vero e contrario superior Angelus altiori modo concipit res sibi revelatas : nam universaliori modo, et subtiliori illa cognoscit, et uno simplici intuitu plura penetrat, ideoque cum inferiori communicat mysterium sibi revelatum, sese illi accommodat, et rem in plures conceptus dividit, proponendo etiam exempla, et similitudines, si opus sit, ut mysterium melius ab inferiori percipiatur. Hic enim intelligendi modus, etiam in Angelis locum habet circa supernaturalia mysteria, quæ non propriis, sed alienis conceptibus apprehendunt, et hoc est quod dixit Dionysius, cap. 15, de cœlest. Hier., hac ratione Angelis tribui metaphorice dentes, quia superior Angelus *unicam intelligentiam, quam a diviniori traditam accipit, vi quadam dividit, atque amplificat, pro captu, et ductu inferioris.* Et hoc ipsum tradit D. Thomas, cum dicit, Angelum superiorem illuminare inferiorem confortando intellectum ejus, ut bene Cajetanus exposuit.

23. *Objectio Bassolis.*—Sed objicit Bassolis, quia repugnat Angelum superiorem mutare suum intelligendi modum sibi connaturalem ; ergo si ex natura sua excellentiori, et universaliori modo intelligit, non potest per conceptus improprios, et particulares eamdem rem concipere, ut sese inferiori accommodet ; et ideo exponit Dionysium, quod non senserit superiorem Angelum dividere conceptus suos in plures, sed quasi dividere conceptum suum in plures, unico conceptu plures Angelos illuminando. Sed imprimis hæc interpretatio est contra verba Dionysii, jam allegata : nam expresse dicit, *substantiam spiritualem, unicam, et uniformem intelligentiam provida virtute dividere, et multiplicare,* non ut plures Ange-

los illuminet, sed *ut inferiorem pro captu suo promoveat, atque ad altiora sustollat.* Item alias etiam Angelus inferior, ut pluribus loqueretur, suum conceptum divideret, et multiplicaret, quod satis alienum a mente Dionysii est.

24. *Solvitur.* — Ad objectionem respondeo imprimis, licet Angelus superior universaliori modo cognoscat per proprias species si velit, nihilominus posse uti specie universali ad intelligendum unam rem tantum, vel plures distinctis actibus (ut supra in libro secundo dictum est) quia virtus excellentior potest non adæquate operari, sed inferiori modo. Præsertim cum Angelus non necessitate naturali, sed libere utatur suis speciebus, et ita quamvis actus ejus semper sint in sua entitate nobiliores, et immutabiliores, quam in inferiori, nihilominus ex parte objecti potest illos dividere, et accommodare prout oportuerit. Deinde dico, quod licet Angelus superior habeat altiorem modum intelligendi quoad actum formalem, ut sic dicam, nihilominus objective potest cognoscere, quomodo talis res intelligibilis a tali, vel tali Angelo, seu intellectu, et ideo, ut inferiorem dirigat, potest Angelus superior in se cogitare, per quam similitudinem, vel analogiam commodius cognoscatur tale mysterium a tali Angelo inferiori, et tunc illam suam cogitationem inferiori ostendere, ut per illam dirigatur ad tale mysterium cogitandum, et ita Angelus superior non mutat modum suum naturalem cognoscendi, sed per suum cum naturalem actum cognoscit modum cognoscendi proportionatum alteri : et ita alium illuminat. Quod inferior circa superiorem facere non potest.

25. *Instantia prima contra principalem difficultatem in n.* 18.—*Secunda.*— *Tertia.*—Sed adhuc non est tota difficultas expedita. Nam objici potest primo, quia licet verum sit, quod in ordine ad conceptionem, seu apprehensionem mysterii inferior non illuminat Angelum superiorem, nihilominus quoad judicium, et medium assentiendi eum illuminat, in casu in quo loquimur. Nam proponit veritatem, ut sibi a Deo revelatam, et per hoc ostendit illi medium ad assentiendum illi, quod ad illuminationem satis est. Secundo etiam quando superiores illuminant inferiores, non semper utuntur illa explicatione ex parte rei revelatæ, et modi concipiendi illam; sed quoties illis proponunt Dei voluntatem, vel rem futuram ex divino decreto eos illuminant, quia ostendunt illis rem illam sub divino lumine, et revelatione. Unde Dionysius, ex eo solum, quod quidam Angeli alios instruunt, et movent ad operandum ostendendo eis divinam voluntatem, concludit illuminare illos, et videre licet cap. 4, de cœl. Hier. Et hac ratione Deus quoties ad Angelum loquitur, eique voluntatem suam ostendit, illuminat ipsum, ut cum Gregorio 2, Moral., cap. 5, affirmat divus Thomas, d. quæst. 107, art. 2, ad 3. *Nam* (ut ait) *cum Deus sit regula voluntatis, scire quod Deus velit, pertinet ad perfectionem et illuminationem mentis.* Quæ ratio æque procedit, quando voluntas DEI superiori Angelo per inferiorem manifestatur. Tertio objici potest, quia si ille modus accommodationis, vel divisionis conceptuum, aut explicationis veritatis revelatæ esset ad illuminationem necessarius, nunquam posset inferior Angelus superiorem illuminare, etiam de potentia absoluta Dei. Quia nunquam potest Angelus inferior indigere illo modo concipiendi ad loquendum superiori modo illi accommodato, quia quocumque modo inferior rem concipiat, et proponat, superior illam percipit, non solum sufficienti, sed etiam perfectiori modo.

26. *Respondetur primo ad primam instantiam.* — Propter hæc, præsertim propter primum, posset hic iterum applicari distinctio illa de illuminatione simplici, seu late dicta, et artificiosa (ut sic rem explicem) seu rigorosa. Nam prior videtur posse admitti in inferiori respectu superioris, saltem quando veritas proposita non nisi per supernaturale medium ostendi potest, eritque aliqualis illuminatio, seu late dicta, quando simpliciter proponitur veritas sub tali supernaturali motivo; magis autem propria et rigorosa, quando etiam ex parte modi concipiendi, et mysterii revelari necessaria est peculiaris accommodatio, et quasi directio, et expositio. Sic ergo non videtur inconveniens admittere, posse inferiorem Angelum superiorem lato modo illuminare. Nec oportet hunc modum illuminationis admittere in simplici locutione Angeli, quando internum suum actum ostendit alteri, vel historiam de re jam facta, et existente narrat, etiamsi, vel actus, vel ejus effectus, quem manifestat, supernaturalis sit : quia tunc veritas proposita in seipsa ostenditur, quia videri potest in se per propriam speciem, et ideo non ostenditur per peculiare medium supernaturale, sed quasi propria virtute sola, ideoque non intercedit aliqua illuminatio, sed sola objecti applicatio. Secus vero est in effectibus nondum factis, quæ ex sola Dei voluntate pendent, de quibus est omnis illuminatio, quia

semper oportet veritatem illam proponere, et ostendere sub altiori motivo, et ut dependentem a Verbo Dei.

27. *Progreditur responsio.*—Atque ita non videtur magnum inconveniens, quod inferior Angelus illo modo superiorem illuminet aliquando, quia licet sit simpliciter inferior, secundum quid, et in aliquo potest esse superior utique in cognitione alicujus veritatis per divinam revelationem; quid ergo mirum, quod in eo possit illum perficere? Nec hoc erit contra ordinem divinæ providentiæ, vel per dispensationem in ejus lege. Quia lex solum est ut illuminatio, prout a Deo per se procedit, vel (ut ita dicam) ex intentione Dei, non perveniat ad inferiorem, nisi medio aliquo superiore, ex his, qui vel a Deo immediate illuminantur, vel istis per se subordinantur. Quod autem facta semel revelatione prout a Deo intenta, Angelus inferior recipiens illam, manifestet eam superiori, et ita aliquo modo eum illuminet, nec est contra ordinariam legem Dei, nec secundum illam, sed est extra legem; vel certe dici potest secundum legem contingentium effectuum, qui ex libertate Angeli pendent. Denique isto modo explicata hæc responsio non videtur contraria doctrinæ Dionysii, nam ille loquitur de illuminationibus Angelorum prout a Deo per se procedunt, et ex intentione ipsius fiunt; et ad gubernationem universi, seu profectum hominum ordinantur. Secus vero esse poterit de illis, quæ per simplicem communicationem, et collocutionem Angelorum inter se fieri possunt.

28. Itaque responsio hæc satis probabilis apparet, et in re veram doctrinam continere censeo; præsertim quoad duas propositiones. Una est aliquando mysterium aliquod, vel decretum voluntatis Dei notum fieri Angelo inferiori per aliquem superiorem, et non per omnes; et ideo sciri posse ab inferiori, et a multis superioribus ignorari, ut in priori discursu hujus capitis declaravi. Et quidem fateor plures ex theologis allegatis contrarium insinuare. Non video tamen quo firmo fundamento nitantur, cum necessarium non sit, id, quod immediate a Deo revelatur uni ex superioribus Angelis, omnibus communicari, et unus superior sufficiat, ut per illum inferiores, plures, vel pauciores juxta divinam dispositionem illuminentur. Alia propositio est, posse inferiorem manifestare mysterium sibi revelatum Angelo superiori nescienti illud, quia potest loqui ad illum de quacumque re sibi nota; ergo et illam ei manifestare, si ab eo ignoretur. Dico autem posse, quoad physicam facultatem, ut sic rem declarem, quia facultas loquendi omnibus Angelis tam superioribus, quam inferioribus naturalis est. Moralis autem facultas talis erit, qualis fuerit significatio divinæ voluntatis, voco enim moralem facultatem illam, quæ licite exerceri potest: licite autem poterit mysterium revelatum superiori communicari, nisi sub secreto fuerit a Deo revelatum. His autem positis, quæstio erit de modo loquendi, an illa locutio, seu manifestatio inferioris ad superiorem dici possit illuminatio aliquo modo saltem lato, vel tantum pura locutio. Nam res non variatur propter hunc, vel illum loquendi modum. Et ut dixi, prior modus loquendi probabilis est, præsertim in veritate, quæ semper divinæ revelationi innititur.

29. *Respondetur secundo ad eamdem primam instantiam in num. 25.—Ad secundam in eodem num. 25. — Ad tertiam ibidem.* — Quia vero theologi communiter negant, inferiorem Angelum illuminare superiorem: responderi etiam potest ad primam objectionem, inter Angelos sanctos non sufficere ad veram illuminationem, quod veritas supernaturalis sit, et sub lumine, ac motivo supernaturali manifestetur. Nam hic modus cognoscendi veritates supernaturales, seu contingentes, et dependentes a consilio voluntatis divinæ, est quasi connaturalis sanctis Angelis ex vi interni luminis, et supernaturalis scientiæ, quam in illo statu habent. Et ideo nisi in modo proponendi veritatem, aliquis modus docendi, et adjuvandi, ac confortandi mentem alterius intercedat, non est propria illuminatio, sed simplex locutio, juxta dicta in superioribus capitibus. Unde ad secundam respondetur, Angelos superiores ordinarie accommodare suum sermonem ad captum audientis et peculiari modo instruere illos, et ideo specialiter loqui ad illos, eosdem illuminando. Et hoc supponit Dionysius, in loco ibi citato, prout ipse explicat in cap. 15 ejusdem libri. Et similiter Deus loquendo Angelis semper eos illuminat, quia, et voluntatem suam eis ostendit, quæ est regula veritatis, ut D. Thomas dixit, et unicuique loquitur modo illi accommodato: et tanquam summus præceptor docendo illum. Ad tertiam respondetur, negando sequelam: quia potest Deus inferiori Angelo, non solum revelare mysteria, quæ superiori non revelat, sed etiam altiori modo illa ostendere, quam Angelus superior juxta naturalem conditionem capere possit. Et ita concedere inferiori per

speciale gratiæ lumen, et auxilium, peculiarem modum exponendi, et proponendi veritatem sibi altiori modo revelatam superiori Angelo, et ita illum proprie illuminare. Hoc autem miraculosum esset inter Angelos, et ideo non possumus affirmare aliquando fieri. Solum enim animæ Christi concessum esse scimus, ut cum sit in naturali modo intelligendi inferior, nihilominus omnes Angelos illuminet ut jam diximus.

30. *Ultimus modus respondendi ad dictam difficultatem in num.* 18.—Ultimo posset aliquis probabiliter defendere, inferiorem Angelum nunquam manifestare superiori mysterium gratiæ, ipsi superiori ignotum, sive per illuminationem, sive per simplicem locutionem: non quia non posset absolute loquendo, sed quia vel non permittitur, vel quia secundum ordinarium providentiæ modum nunquam datur occasio talis manifestationis. Quod declaro supponendo Angelos recipientes a Deo illuminationem alicujus mysterii, non statim, nec semper communicare illam omnibus aliis, sive superioribus, sive æqualibus, sive inferioribus, sed juxta divinæ voluntatis ordinem sibi præscriptum, aut significatum. Nam licet divus Thomas, 1 part., quæst. 106, art. 4, ex Dionysio, cap. 15, de cœl. Hierarch., et Gregorio, homil. 34, in Evang., docere videatur Angelos superiores revelare inferioribus omnia, quæ sibi a Deo revelantur, quia cum divinam bonitatem plenissime participent, quidquid recipiunt sine invidia communicant: nihilominus intelligendum est, id agere sanctos Angelos, non quasi ex necessitate naturæ, sed cum prudentia et discretione, prout occasio postulaverit. Parati ergo sunt sancti Angeli ad explanandum omnibus aliis omnia, quæ recipiunt, nihilque ex invidia, aut quasi spirituali avaritia occultant, quod ad eorum bonitatem pertinet: actu vero non semper omnia revelant, sed prout, aut Deum velle intelligunt, vel aliqua honesta ratio, aut utilitas exigit. Nam potest Deus sub secreto aliquid revelare uni Angelo: ut, verbi gratia, annuntiationem Virginis Gabrieli, et tunc clarum est, Gabrielem non fuisse manifestaturum aliis illud mysterium. Et ita verisimile est, Deum revelando aliquid peculiariter alicui Angelo, significare illi modum, quo vult tale mysterium aliis communicari, vel occultari. Quod si Deus nihil in hoc peculiare præscribat, sed arbitrio Angeli recipientis revelationem id relinquat, tunc fortasse Angelus, qui revelationem recipit, statim omnibus aliis, quibus est ignota, illam manifestat, ex illo bonitatis affectu perficiendi alios, seu communicandi se aliis, vel saltem id facit, cum primum conveniens et opportunum esse judicat.

31. *Progreditur responsio.* — Hoc ergo supposito dico, quando Deus immediate revelat aliquid alicui Angelorum supremæ Hierarchiæ, ut inferiores aliquos de illa re illuminet et instruat: posse illud revelare sub secreto, et solum ad illuminandos inferiores ministros tali operi necessarios: et tunc inferiores, licet aliquid sciant, quod multi superiores ignorant, eis non loqui de illo mysterio, nec illud revelare, quia sub eodem secreto illud recipiunt. Si autem prima revelatio immediate facta superiori Angelo non fit per modum sacramenti regii, quia abscondendum est, ut dicitur Tob. 12, tunc valde credibile est, non fieri talem revelationem immediate alicui Angelo primæ Hierarchiæ, quin fiat omnibus illi superioribus, vel æqualibus, si illos habet, quia cum mysterium non sit secretum, si Deus uni communicat immediate, non est cur aliis æqualibus, vel sibi propinquioribus illud celet, et eadem ratione fit verisimile, per eosdem Angelos statim illuminari cæteros inferiores ejusdem Hierarchiæ de eodem mysterio, quia nihil est, quod impediat, et hoc pertinet ad summam amicitiam, et communicationem bonorum Angelorum inter se. Atque ita nunquam datur occasio, in qua inferiores Angeli illuminent superiores primæ Hierarchiæ, vel cum illis de mysterio ipsis ignoto loquantur.

32. *Idem ad alias Hierarchias applicatur.*— Et cum eadem proportione idem potest in secunda, et tertia Hierarchia explicari, comparando inferiores ad superiores, tam in diversis Hierarchiis, quam intra eamdem. Nunquam enim inferiori aliquid revelatur, quod superioribus multis celetur, nisi quando intercedit secretum divinitus commendatum, et tunc licet inferior sciat, quod superior ignorat, non revelabit illud. Si vero mysterium non absconditur, verisimile est nihil revelari inferioribus, quod omnibus superioribus non innotescat, et in hoc sensu forte locuti sunt theologi, quando absolute dixerunt nihil scire inferiorem Angelum, quod superior ignoret; non enim intendunt excludere secretum. Unde quando id quod Deus occulte revelaverat, vult aliis prodi, verisimile est, id fieri cum eodem ordine, ut inferioribus manifestetur per superiores, supremis autem immediate ab ipso Deo, quia nulla est necessitas ordinem præscriptum invertendi.

33. *Aliæ quæstiones prætermittuntur.* — Ulterius vero hic posset inquiri, an sancti Angeli interdum malos illuminent, vel inter se possint illuminari, id est, inferiores a superioribus in natura : sed de hac re dicam melius in libro octavo tractando de statu malorum Angelorum. Item posset interrogari, an homines interdum Angelos doceant, vel illuminent : sed hoc in libro secundo tractatum est, et ideo de illuminatione sanctorum Angelorum inter se hæc sufficiant. Posset autem ulterius moveri quæstio, quam D. Thomas tractat, quæst. 106, art. 2, an unus Angelus possit movere, et (ut ita dicam) accendere voluntatem alterius: sed quia res est facilis, in sequenti capite agentes de humana voluntate, simul de angelica illam expediemus.

CAPUT XVI.

UTRUM POSSINT ANGELI HOMINUM VIATORUM, VEL ILLUMINARE MENTES, VEL VOLUNTATES EXCITARE.

1. *Illuminatio efficacius medium, quo Angeli ad salutem hominum utuntur.*—Postquam dictum est de actibus hierarchicis, quos sancti Angeli inter se exercent, dicendum est de actionibus, et ministeriis, quæ circa homines operari possunt, et ad eorum salutem potissimum ordinantur, juxta illud ad Hebr. 1 : *In ministerium missi propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis.* Inter hæc autem ministeria, illuminatio continetur, de qua primum omnium dicendum est, quia et magis accedit ad illuminationem Angelorum inter se, et est medium propinquius, et efficacius, quo Angeli boni ad salutem hominum procurandam utuntur. Agimus autem de illuminatione hominis viatoris, et animæ mortali corpori conjunctæ: nam dicere de illuminatione animæ separatæ, prout ab Angelis fieri potest, neque hujus loci est, neque peculiarem doctrinam exigit, quia idem est modus illuminationis animæ separatæ, qui est cæterarum intelligentiarum. An vero animæ beatæ illuminentur ab Angelis omnibus, etiamsi contingat Angelos esse in gloria inferiores ; item an una anima beatior illuminet minus beatam. Item an anima conjuncta corpori glorioso possit a puro spiritu creato intellectualiter, ac mere spiritualiter illuminari, in materia de Beatitudine hominum tractandum est. Solum ergo agimus de illuminatione hominum viatorum, quibus sancti Angeli, annuntiando divina mysteria, instruendo, ac exhortando ministrant.

2. *Prima suppositio, posse Angelos homines illuminare certum est de fide.* — Primo ergo supponimus, Angelos sanctos posse homines illuminare, et hoc munus quasi ex officio (ut sic dicam) illis convenire. Hoc tradit divus Thomas, 1 part., quæst. 111, per totam ; estque certum, et de Fide. Nam in sacra Scriptura passim leguntur sancti Angeli docentes homines divina mysteria, Deique voluntatem eis revelantes, ut Daniel 8: *Et ait ad me, intellige fili hominis ;* et infra : *Ego ostendam tibi, quæ futura sunt,* et cap. 9: *Et docuit me, et locutus est mihi : Ego veni, ut indicarem tibi ;* Et Zachar. 1 : *Dixit ad me Angelus, qui loquebatur in me : Ego ostendam tibi quid sint hæc,* etc., et in Apocalypsi habentur multa similia. Docere autem, et instruere homines, hoc est illos illuminare. Nam Paulus ad Ephesios 3, de se dicit : *Mihi omnium novissimo data est gratia illuminare homines, quæ sit dispensatio mysterii absconditi,* etc. Cum tamen sola doctrina et Verbo Dei fidem doceret, plantando, et rigando, ut ipse dicit 1, Corin. 3, ergo etiam Angelis datum est illuminare homines, quia non minus docent eos, et mysteria divina ostendunt, quam Paulus. Confirmatur ex illo Psalm. 118: *Lucerna pedibus meis Verbum tuum, et lumen semitis meis,* et Prov. 6 : *Mandatum lucerna est, et lex lux.* Angeli ergo qui hominibus verba Dei, ejusque mandata proponunt, eos illuminant, saltem explicando, et applicando lumen. Hoc enim modo etiam Doctores Ecclesiæ illam illuminant.

3. *Probatur secundo ex Patribus.*—Præterea veritatem hanc docet expresse Dionysius, toto lib. de cœlest. Hierarch., præsertim, cap. 4 et 15. Et Augustinus, concl. 18, in Psalm. 118, circa illa verba : *Da mihi intellectum,* dicit, hoc solere Deum facere per Angelos, et adducit illud Dan. 8 : *Gabriel fac intelligere istam visionem,* et id cap. 9, *Ego veni, ut indicarem tibi.* Legitque ipse, *Veni intellectum dare tibi ;* et addit, *Deus per seipsum, quia lux est, illuminat pias mentes,* etc. *Sed si ad hoc ministro utitur Angelo, potest quidem Angelus aliquid agere in mentem hominis, ut capiat lucem Dei et per hanc intelligat.* Et inferius declarat Angelum ita dici illuminare hominem, sicut, qui lucernam adducit, vel fenestram aperit. Deinde Cyrillus, lib. 1, in Joan., c. 9, circa illa verba : *Qui illuminat omnem hominem,* multis testimoniis Scripturæ probat, *etiam Angelos mentem humanam illuminare,* et utitur exemplo Doctorum Ecclesiæ, qui ob eam causam, *lux mundi* dicuntur Matth. 5. Postea vero declarat

Angelos illuminare docendo, et tanquam Dei ministros, *et traditione* (ait) *a mente sua in mentem alterius doctrinæ transfundendo.* Deum autem illuminare infundendo lucem, etc.

4. *Confirmatur ex aliis Patribus.* — Unde hanc veritatem docere intendunt Patres, cum dicunt, Angelos custodes, *docere, instruere,* et *exhortari homines :* nam hæc non faciunt, nisi illuminando illos, plures autem Patres sic loquentes referemus infra tractando de Angelorum custodia. Et videri potest Origenes, hom. 11, in Num., et l. 3, Periar., c. 2, et Basilius, l. 3, contr. Eunom., ubi Angelum custodem pædagogo et pastori comparat; et Nazianzenus, carmin. 6, de substantiis mente præditis: *Illi homines, urbes isti gentesque gubernant, et sacra conciscant quæ spiritualia nobis;* et Anastasius Synaita, l. 5, Anagog. contempl. in Exaemer., circa fin., ait : *Iis maxime, qui in virtutibus effecti sunt volucres, a Deo dantur sancti Angeli, qui eorum curam gerant, et provideant ad illuminationem;* Augustinus, in Soliloquiis, cap. 27, de Angelis custodibus ait : *Hortantur pugnantes,* Remigius, in Psal. 90, ait, Angelos *confortare nos in bonis operibus ;* hoc autem non faciunt, nisi illuminando ; Anselmus, in Elucidar., quod nos semper *ad bonum incitant;* ac denique Richardus de Sancto Victore, cap. 4, in cant., quod torpentes excitant, et sollicitos, ac ferventes, amplius accendunt. Ratione ostendetur hæc veritas explicando modum, quo possint Angeli homines illuminare.

5. *Secunda suppositio variis modis Angelos illuminare nos. — Primus modus. — Secundus modus.* — Secundo igitur supponimus duobus modis posse Angelum illuminare hominem, videlicet visibiliter, et invisibiliter : prior modus fit per signa, seu objecta sensibilia externis sensibus ita applicata, ut mentem excitent, et illuminent. Qui modus est ad instar illius, quo unus homo alterum docet et illuminat, et ita est per se facilis, ac perspicuus, et præcipue fit per auditum qui est sensus disciplinæ. Potestque ab Angelo fieri vel in corpore assumpto per illud homini loquendo, ut in libro quarto explicatum est, et sic Gabriel sanctissimam Virginem verbis suis illuminavit, et docuit, prius proponendo mysterium, dicens, *Ecce concipies,* etc., deinde explicando modum, scilicet *Spiritus sanctus superveniet in te ;* ac tandem exemplo mentem ejus confortando, *Et ecce Elisabeth cognata tua,* etc. Et simili modo idem Gabriel illuminavit Zachariam, et Danielem, et alia exempla similia sunt frequentia in Scriptura. Aliquando vero possunt Angeli sine corporibus assumptis formando sensibiles voces, seu sonos vocibus similes, et tandem significationem habentes, homines illuminare. Sic Angelus nomine Dei illuminavit Samuelem 1, Reg. 3, ubi prius per illum vocavit: *Samuel, Samuel,* et postea illum docuit, *Ecce ego faciam verbum in Israel,* etc. Illa enim verba ministerio Angeli fiebant, licet nomine Dei Angelus loqueretur. Nam istæ apparitiones, et revelationes per Angelos semper fiebant, ut notarunt Albertus et Carthusianus, in Dionysium, cap. 15, cœlest. Hier., et in capite ultimo, latius dicemus.

6 *Aliquando scriptis, vel figuris aliis, aut nutibus.*—Et quod diximus de verbis ad aures sonantibus, intelligi etiam potest de verbis scriptis : nam illa etiam potest Angelus facere, et per ea hominem docere et illuminare, sicut Daniel 5. Rex Balthasar vidit digitos scribentes verba, quibus intellectis illuminari posset. Unde interdum simul vel scriptis verbis, vel aliis imaginibus oculis repræsentantis, et verbis significationem Scripturæ, vel imaginum repræsentationem interpretantibus, illuminationem perficiunt, ut in Prophetis, præsertim in Daniele et Apocalypsi frequens est. Aliquando etiam dicuntur sancti Angeli uti nutibus, et figuris circa corpus hominis pungendo, vel aliter commovendo, ut illum ad bonum excitent, vel a malo retrahant. Cujus rei exemplum refert Malonius 2, dist. 9, disp. 13. Nec in toto hoc modo illuminandi est difficultas, quia hæc signa per solum motum localem fieri possunt. Supponunt autem significationem ad placitum ab hominibus impositam verbis, vel figuris, quæ ejusdem rationis est in figuris ab Angelis formatis, quæ in propriis verbis, vel scripturis humanis, aut, si aliæ imagines interveniant, illæ etiam habent suam analogam, seu metaphoricam repræsentationem, quam verbis, vel aliis modis explicant. Aut denique si tantum aliis nutibus utuntur, vel ex usu, vel ex conventione inter hominem, et Angelum percipitur ab homine significatio. De qua re in legendis Sanctorum multa exempla inveniuntur.

7. *Alter modus est invisibiliter illuminando.* —*Id contingit, ordinarie media phantasia, de quo triplex dubium movetur. — Primum dubium, quomodo fiat circa phantasiam.* — Alter modus invisibilis illuminationis difficilior est. Dicitur enim invisibilis, quia non sit per sensus externos, sed interius in mente, vel immediate, vel medio phantasmate, et certum

quidem est posse Angelum invisibiliter homines illuminare: tum quia hæc illuminatio sæpe fit in sommo, ut de sancto Josepho, et Magis legimus, Matth. 1 et 2, et sæpe alibi de aliis in Scriptura refertur; tunc autem non sit per sensus externos, ut constat; tum etiam quia dæmones possunt hoc modo invisibiliter tentare, et decipere homines; ergo multo magis poterunt sancti Angeli homines invisibiliter illuminare. Unde certum est, hanc illuminationem ordinarie fieri media phantasia. Duo autem supersunt declaranda : primum est quomodo fiat circa ipsam phantasiam : secundum est, an semper fiat mediante illa : quibus addemus tertium ut ultimæ parti tituli satisfiat, videlicet quomodo voluntatem attingat. Circa primum ratio dubitandi esse potest, quia sicut sensus externi moventur a sensibilibus objectis immediate : ita phantasia movetur ab eisdem objectis mediis sensibus, et speciebus illis impressis : sed non possunt Angeli movere externos sensus immediate, nisi applicando eis ipsorum objecta : ergo neque possunt phantasiam movere, nisi applicando objecta : sed non possunt applicare immediate ipsi phantasiæ, quia non est capax naturaliter talis motionis immediatæ ab objecto, sed solum mediante sensu externo : ergo non possunt Angeli invisibiliter movere phantasiam : quia applicatio et motio, quæ sit per sensus externos, invisibilis non est.

8. *Prima responsio.—Impugnatur.* — Ad hoc respondet Alensis, 2 part., q. 40, memb. 4, posse Angelum imprimere sensibus internis phantasmata, seu species similes illis, quas facerent sensibilia objecta, si sensibus externis essent præsentia, et ita mediis speciebus internis seu phantasmatibus posse homines illuminare. Sentitque Alensis hanc potestatem esse Angelis naturalem. Idemque tradit Albertus, de quatuor coæquæ, 1 part., q. 6, art. 11. Sed neuter id probat : nec est consentaneum his, quæ in libro quarto de virtute Angelorum ad efficiendas qualitates corporeas diximus. Nullas enim alias efficere possunt per se, ac propria virtute, sed tantum per accidens applicando activa passivis : ergo nec phantasmata interna possunt per se efficere, sed tantum applicando activa passivis. Et confirmatur, nam in sensibus externis, non potest Angelus per se efficere species, nisi exteriora objecta applicet : ergo multo minus poterit phantasmata interna, quæ perfectiora sunt, efficere. Item alias posset Angelus naturaliter facere, ut cæcus haberet phantasmata colorum, vel similia, quæ plane impossibilia sunt. Atque hoc quidem verum est, loquendo de virtute naturali Angeli.

9. Nihilominus tamen sancti Angeli, ut ministri Dei, et supernaturali virtute ab ipso participata poterunt hoc modo imaginationem, imo et intellectum movere. Certum autem esse debet, hanc supernaturalem elevationem, et miraculosam actionem non esse necessariam, ut sanctus Angelus custos, verbi gratia, hominem illuminet invisibiliter, ipsumque doceat et instruat, et excitet in bonis actibus. Quia dæmon potest decipere homines interius movendo imaginationem, et per illam pravas et falsas cogitationes inducendo, ut est certum, et infra videbimus : dæmon autem non operatur virtute supernaturali, ut constat : alia ejus tentatio Deo esset tribuenda, cum tamen Deus neminem tentet : ergo etiam Angelus sanctus potest naturali virtute invisibiliter illuminare, et docere homines media phantasia : ergo sine impressione per se novorum phantasmatum id poterit præstare. Quocirca ex effectibus nobis certum non est, sanctos Angelos interdum per se efficere phantasmata virtute supernaturali : ergo cum id non sit necessarium, nec nobis revelatum sit, cum fundamento id affirmare non possumus.

10. *Vera resolutio dubii.* — Dicendum ergo est Angelum non imprimere per se phantasmata, sed movere humores, vel spiritus vitales, quibus commotis ipsa phantasia ad operandum excitatur, et per illam intellectus movetur ordinate, et convenienter : et hoc modo invisibiliter hominem illuminari ab Angelo. Hæc est sententia D. Thomæ, d. q. 111, a. 3, et q. 11, de Verit., a. 3, et optime q. 16, de Malo, art. 11, ubi de dæmonibus loquitur, sed est eadem ratio de sanctis Angelis, quantum ad naturalem virtutem spectat. Et in hunc modum exponit Augustinus, l. 2, de Gen. ad litt., c. 12, usque ad 20. Et hanc doctrinam sequuntur Cajetanus et Thomistæ in d. q. 111, 1 p., et Capreolus, in 2, d. 8, q. 1, concl. 3, et ibidem Bonaventura, Durandus, et Argentina, et Richardus, d. 10, a. 2, q. 2, et ex parte consentit ibi Scotus, q. unic. § *Ad secundum, vers. Sed de aliis,* licet in aliquibus dubius sit, ut statim dicam. Et idem fere habet ibi Bassolis, a. 3, et Aureolus, q. 1, a. 2. Et similiter consentit Ægidius, quodl. 6, q. 16, licet tacite impugnet D. Thomas, eo quod dicat Angelum aliquo modo confortare intellectum hominis, et in hoc differentiam constituat inter Angelum, et hominem docentem, seu illuminantem a-

lium : de quo in secundo puncto aliquid dicam.

11. Probatur assertio, supponendo ex materia de Anima, phantasmata per sensus exteriores accepta conservari in interno sensu, vel organo ejus, ut experientia etiam notum est. Secundo supponimus phantasmata sic conservata posse ab extrinseco ita moveri, ut phantasiam moveant, et excitent ad plura repræsentanda, et concipienda, quæ nec exterius tunc apparent, nec illo modo sensibus percepta sunt. Hoc etiam experientia est notum, et interdum sit per voluntarium usum, et applicationem hominis, interdum vero sine illa, ut in somniis evidenter ostenditur; unde necesse est, ut ab extrinseco motore id proveniat. Tertio supponitur id non posse fieri per transfigurationem, seu transmutationem in solis speciebus phantasiæ factam, quia illæ species sunt accidentia, quæ non transmigrant de subjecto in subjectum, nec in se alterantur, nec etiam possunt per se intendi, nisi fortasse a proprio objecto efficaciori, vel melius applicato, vel mutato temperamento organi, vel subjecti, in quo species recipitur. Atque ita omnes concludent, ea, quæ in somniis accidunt, fieri per mutationem localem aliquorum corporum intra corpus hominum existentium, in quibus phantasmata, seu quasi imagines sensibilium objectorum conservantur, sive illa corpora sint humores ejusdem corporis, sive spiritus animales, sive organum phantasiæ, seu cerebrum, quod est substantiæ fluidæ, et secundum partes commoveri potest. Hoc enim incertum est, et in materia de Anima est inquirendum; et ad præsens non refert : nam quodcumque sit illud corpus, in quo sustentantur interna phantasmata, certum est per motionem localem talis subjecti simul cum motione alicujus humoris, et spirituum excitari imaginationem ad varias apprehensiones, et repræsentationes rerum faciendas. Quæ fuit doctrina Aristotelis, lib. 1, de Somniis, cap. 3, quam sumpsit ab experientia somniorum, et repræsentationum, quæ in febricitantibus et amentibus fiunt.

12. *Probatur jam data resolutio.* — Hinc ergo probatur assertio, quia quod in nobis fieri potest per motum localem humorum, et spirituum, potest fieri virtute angelica; sed hæc interna, et invisibilis motio phantasiæ fieri potest per motum localem, ut declaratum est; ergo potest fieri per virtutem Angeli, non quidem per se, sed applicando activa passivis. Major supra probata est generaliter in libro quarto, et eamdem rationem habet in motu locali sanguinis, et sprirituum intra corpus existentium, quia non opus, ut ille motus, quatenus antecedit operationem phantasiæ, sit vitalis, sed satis est, ut diversa applicatio phantasmatis ad internum sensum, seu imaginationem per illum fiat. Addendum etiam est, illam motionem, quæ in somniis, vel ægrotantibus fit, esse a causis naturalibus alterantibus corpus; et ideo inordinate fieri, quia fortuito, seu casu fit. Per Angelum autem præcipue bonum fieri potest ordinatissime et efficacissime, quia ipse voluntate, et a proposito agit, et optime novit quomodo debeant spiritus, et humores moveri, ut phantasmata convenienter applicentur ad formandos conceptus, seu apprehensiones ad cognitionem veritatis intentæ maxime accommodatas, et in hoc multum superat magisterium angelicum ab humano magisterio. Quam differentiam D. Thomas in citatis locis intendit, et ratione illius dicit Angelum illuminantem hominem confortare intellectum ejus, non quia aliquid in ipso per se efficiat, ut statim dicemus. Denique addit Scotus, posse Angelum amovere impedimenta ordinatæ apprehensionis phantasiæ; quod verum est, quantum per motum, vel quietem localem fieri potest. Et sic ait, si impedimentum erat aliqua spirituum, vel humorum commotio, et perturbatio, poterit Angelus illam sedare, et sic cessabit impedimentum : si autem erat aliqua læsio organi per qualitatum intensionem, aut improportionem, in tantum poterit ab Angelo tolli, in quantum applicando activa passivis, possit organum ad debitam dispositionem reduci ; quod quidem ordinarie facile poterit ab Angelo fieri, si Deus id velit, aut permittat.

13. *Contra prædicta arguitur primo.*—Contra hanc vero resolutionem duo objicit Aureolus. Primum tamen illorum supponit, auctores allegatos, seu D. Thomam dicere, Angelum docere hominem illuminando phantasmata, ad eum modum, quo alicui dicunt, nostrum intellectum agentem illuminare phantasmata, aliquid in illis agendo. Hoc autem ipse impugnat, quia intellectus agens non agit in phantasma, sed cum illo agit speciem in intellectu possibili. Respondet autem Capreolus negando priorem positionem ab Aureolo sumptum : sed nos illam admittimus, eamque in tractatum de Anima remittimus. Et secundo cum eodem Capreolo dicimus, nec D. Thomam, nec alios auctores tribuere illum modum illuminationis Angelis; Angelus enim cum homine nihil in quo phantasma est, movet, et ordinate applicat, et applicando activa passivis, forte dispo-

nit idem subjectum, seu organum, ut ipsum phantasma, vel subtilius sit, vel efficacius, ac fortius agat.

14. *Arguitur secundo.—Confirmatur.*—Altera objectio directe est contra sententiam explicatam, quia tota illa applicatio, vel ordinatio phantasmatum tantum esse potest per motum localem : tunc igitur argumentatur, quia vel per motum illum movetur species, et ponitur extra spiritus, et sic accidens migraret de subjecto in subjectum; aut non mutatur ipsa species, sed tantum subjectum ipsum, et sic talis motio subjecti nihil conferet ad variandam, vel causandam apprehensionem phantasiæ. Probationem hujus ultimæ partis insinuat, quia phantasmata non sunt in spiritu secundum diversas partes ejus, alias non possent tot phantasmata in spiritu, seu in cellula parva capitis, quæ paucos spiritus capere potest, multiplicari : ergo eadem phantasmata in minima, et qualibet parte spiritus, saltem secundum repræsentandi vim, sicut in eadem parte pupillæ oculi, etiam minimæ sunt species visibiles magnarum, et multarum rerum : ergo solus motus localis spirituum non potest ad phantasiam aliter, et aliter movendam deservire. Quam objectionem etiam Scotus opponit, dicens tot posse esse phantasmata, ut non possit singulis assignari propria pars subjecta in ipsis speciebus, vel humoribus; ergo sunt in eodem subjecto, et in eadem parte ejus; ergo motio localis subjecti, sive sit spiritus, sive humor, sive cerebrum, seu medulla capitis, facere aliquid non potest, ut phantasma magis moveant, vel magis ordinate, quam prius, nisi in ipso phantasmate per alterationem aliqua mutatio fiat.

15. *Hæc objectio communis est ad alias difficultates philosophorum.* — *Vera responsio.* — Hæc vero objectio non tantum in illuminatione, seu actione Angelorum ad movendam phantasiam, sed etiam in naturali, vel animali excitatione phantasiæ, variisque repræsentationibus, quæ per somnia in illa fiunt, locum habet. Certum est enim, repræsentationes illas somniorum non fieri in nobis, nisi per locales motus, et incursiones spirituum, et humorum in corpore existentium, in quibus somniis eadem est difficultas, quomodo per motum localem spirituum hanc repræsentationem potius, quam illam fieri contingit; si eadem phantasmata sunt in spiritu, et in qualibet parte ejus. Difficultas ergo hujus objectionis communis est, et plura dubia involvit mere philosophica; ut an phantasmata sint inhærenter in cerebro, vel in spiritu? et an sint extensa, vel in puncto? et in qualibet parte subjecti possint multiplicari in quocumque numero? A quibus nunc abstinentes dicimus, actualem immutationem phantasiæ per hanc speciem potius quam per illam ex multis causis posse provenire, scilicet ex varia dispositione organi, vel ex dispositione medii, quod inter spiritum animalem, et ipsam phantasiam intercedere potest, vel ex diversitate phantasmatum inhærentium spiritibus, vel partibus cerebri : nam licet multa eidem spiritui inhærere possint, non est necesse ut illi insint omnia ; nec ea quæ insunt oportet esse æqualia, et ita experientia somniantium docet, eos in quibus melancolia dominabitur, somniare tristia; in quibus vero sanguis redundat, vel bilis, læta aut ardua somniare : et qui terrestribus humoribus abundant, gravia onera sibi imposita apprehendere; et sic de aliis. Ergo signum est, has immutationes multum pendere ex humoribus, sive ut dispositionibus organi phantasiæ, sive ut mediis, per quæ deferuntur phantasmata. Idemque fere est de spiritibus, qui et possunt esse varie affecti juxta humoris varietatem ; et ita etiam varie afficere organum potentiæ, et fortasse principaliter deferunt phantasmata, quæ etiam possunt esse magis, vel minus apta, et efficacia ad mutandam potentiam, vel quia eorum actio modificatur ex humore prædominante in corpore, vel in organo : vel quia in se magis vigent, vel intensiora, seu efficaciora sunt. Nam inde fit, ut ea quæ frequentius in vigilia tractamus, in sommo sæpius repræsententur : quia phantasmata illarum rerum vel sunt intensiora, vel plura, et efficaciora ad potentiam immutandam. Cum ergo Angeli notam habeant dispositionem tam ex parte organi, quam humorum, et spirituum, et phantasmatum, possunt facile per motum localem humorum, et spirituum, vel applicando, si opus fuerit, alias coadjuvantes causas, prout utile, et opportunum fuerit, excitare illam cogitationem, et repræsentationem, quam intendunt, et ita homines ex parte phantasiæ illuminare. Neque obstabit quod in eodem spiritu, verbi gratia, vel in eadem parte cerebri sint plura phantasmata : nam poterit Angelus applicare spirituum, in quo potissimum viget phantasma suæ intentioni utile, vel plures ex illis spiritibus, et disponere organum, et medium modo sibi accommodato : hæc enim omnia per varios locales motus fieri possunt.

16. *Arguitur tertio.* — Ultima objectio sumitur ex Scoto: nam sequitur ex dictis, posse Angelum illuminare Petrum, verbi gratia, nova phantasmata illi tribuendo: non per se illa efficiendo, sed aliunde illa adducendo, medio eorumdem phantasmatum subjecto, ut, verbi gratia, transferendo spiritus, qui sunt intra corpus Pauli cum suis phantasmatibus, in organum Petri. Consequens non videtur admittendum; ergo. Sequela patet, quia spiritus animales, sicut possunt ab Angelo moveri ab una parte ejusdem corporis in aliam, ita possunt transferri ab uno corpore in aliud, quia non apparet major difficultas, quia sine penetratione cum partibus corporis possunt extrahi spiritus per meatus ab uno corpore, et in aliud immitti. Motis autem spiritibus movebuntur et deferentur species ipsis inhærentes. Minor autem probatur, quia tunc posset facere Angelus, ut Petrus cæcus haberet propria phantasmata colorum in eum translata ex capite Pauli videntis colores: consequens autem videtur incredibile; alioqui etiam dæmones hoc facere possent, quod inauditum est.

17. *Prima Scoti responsio.* — *Impugnatur.* — *Secunda quoque responsio excluditur.* — Ad hoc Scotus refert duos modos respondendi; unus est quod licet Angelus transmutaret illo modo spiritum ab uno in alium, non conservaretur in illo phantasma, quia non servaret eamdem proportionem, ad causam, a qua fuit impressum, id est, ad sensus externos ejusdem corporis. Et hunc impugnat, quia phantasma non pendet in conservari a sensibus, sed tantum in fieri. Alia responsio est, quod licet conservaretur phantasma, Petrus, in quem translatum fuit, non posset illo uti, quia non fuit a se per suos sensus, eorumque sensationem genitum. Contra hoc vero etiam objicit, quia si phantasma semel factum non pendet in esse a sensibus, etium non pendebit in operari; ergo potest immutare quamcumque phantasiam, cui sufficienter applicetur: ergo si applicetur Petro, in quem transfertur, phantasia Petri immutabitur ab illo, et ita poterit illo uti: sicut posset phantasia naturaliter uti phantasmate a Deo impresso, sine sensibus externis, præsertim si tale sit, quale posset per sensus generari. Propter quæ ipse dubius in ea remanet.

18. *Tertia Bassolis responsio etiam refellitur.* — Aliter Bassolis ait, phantasma a phantasia fieri, et ab illa pendere, sicut radium a sole, et ideo non posse conservari, si ab ea separetur. Sed contra quia phantasma, vel non fit effective a phantasia, sed ab objecto medio, seu externo: vel si aliquando fit, non fit immediate ab ipsa potentia, sed medio aliquo actu secundo, a quo pendet phantasma in fieri, non in conservari: nam manet in potentia cessante actu. Quod si sit sermo de dependentia a phantasia, sicut a causa materiali, illa erit in phantasmate inhærente ipsi potentiæ, illud enim non poterit in alium transferri, quia non potest migrare de subjecto in subjectum, neque potentia ipsa potest in alium transferri. At vero argumentum non procedit de isto phantasmate, sed de illo, quod est in spiritu animali, a quo potest phantasia, quasi objective, seu effective immutari, et illud neque effective, nec materialiter pendet ab ipsa phantasia.

19. *Quarta et vera responsio.* — Aliter ergo responderi potest, negando phantasmata inhærere spiritibus, sed potentiæ, vel organo ejus, quod est ipsum cerebrum, quod licet possit ab Angelo intra idem caput agitari aliquo modo, quatenus fluidæ substantiæ est, non tamen potest ulla ex parte transferri ab uno in aliud caput, quia animatur eadem anima, et ita separata pars statim interiret; et consequenter phantasmata illi inhærentia perirent. Quæ responsio etiam in spiritibus habebit locum, si (ut multi volunt) etiam illi vivunt, et anima informantur. Et fortasse licet non omnes spiritus vivant, illi quibus insunt phantasmata, perfectiores sunt, et anima informantur. Fieri etiam potest, ut licet non vivant, talem requirant dispositionem ad conservandum in se phantasma, ut extracti a corpore subito illam amittant, et ideo conservare phantasma non possint. Sed licet hæc sint incerta, et in materia de Anima expendenda sint accuratius, in præsenti puncto probabilius videtur, non posse Angelum naturaliter facere illam transmutationem phantasmatum, quia non potest facere, ut aliquis interius cogitet, et proprium conceptum formet rei, quam per nullum sensum exteriorem percepit; causa vero hujus impotentiæ assignanda est aliqua ex dictis. Inter quas, quæ ultimo loco sunt sumptæ ex subjecto proximo phantasmatis, et dispositione in illo requisita, probabiliores videntur.

20. *Pro dubio secundo in num. 7.—Secunda assertio bipartita.* — *Ostenditur prior pars contra Alensem, ut a quibusdam explicatur.* — Ex his quæ de phantasia diximus, facile potest explicari, quomodo Angelus intellectum hominis illuminet, quidve in illo efficiat? Dicendum est enim non illuminare intellectum aliquid in

illo immediate efficiendo, sed tantum media phantasia illum juvando. Prior pars est imprimis contra nonnullos antiquos, qui dixerunt, Angelum illuminare hominem imprimendo ejus intellectui immediate ipsam intellectionem. Solet tribui Alensi, 2 part., quæst. 40, art. 4, quia dicit ultra viam phantasiæ Angelum illuminare nostrum intellectum: *Per immediatam irradiationem sive communicationem suarum visionum.* Ex quibus verbis aliqui collegerunt, loqui Alensem vel de communicatione formali, ita ut Angelus illuminans per suummet actum faciat hominem intelligere formaliter, vel saltem ut efficiat in homine actum quo intelligat : utrumque autem est plane impossibile. Primum quidem, quia non potest eadem intellectio vel transire a subjecto in subjectum ; vel simul inhærere duobus intellectibus, angelico et humano ; vel constituere intellectum hominis formaliter intelligentem non inhærendo illi. Secundum autem, quia nec intellectus humanus potest intelligere per actum receptum ab alio, et a se non elicito, nec intellectio unius Angeli potest per modum objecti intelligibilis actu uniri intellectui alieno ad eliciendam in illo cognitionem sui. Quia etiam respectu alterius Angeli hoc non potest, ut libro secundo, dictum est : ergo multo minus poterit repugnantia in intellectu conjuncto, quia non potest intelligere spirituale objectum immediate, et in se, quale est conceptus Angeli, quia intellectus animæ conjunctæ pendet in modo concipiendi a phantasmatibus.

21. *Alia videtur fuisse Alensis sententia.* — Neque Alensis in eo sensu est locutus, sed loquitur de impressione speciei intelligibilis, quia, ut inquit : *Angelus objicit se animæ, quo existente, visa, seu species Angeli relinquuntur in anima, seu accipiuntur ab illa,* non quidem eædem numero, sed similes, ut fit in speculo, cujus exemplo utitur, citatque Augustinum, lib. 12, Gen. ad litt., cap. 30, dicentem, *sancti Angeli visa sua ineffabili modo in spiritu nostro infundunt, et quadam præpotenti unione nostra esse faciunt.* Eamdemque sententiam, licet non eodem modo, tenuit Albertus Magnus de *Quatuor coæquævis*, 1 p., quæst. 6, art. 11, ubi ait, non solum posse Angelum illuminare hominem ordinando, vel applicando phantasmata ; sed etiam ex phantasmatibus, quæ homo habet, posse Angelum abstrahere species intelligibiles, quas intellectui hominis imprimat. Et ex parte consentit Scotus supra, quem Bassolis sequitur. Dicunt enim, licet Angelus non illuminet producendo speciem intelligibilem, ut totalis causa, posse id facere per modum causæ partialis, coàgendo intellectui agenti hominis, ut efficacius possit eum phantasmate producere speciem intelligibilem perfectiorem, et distinctius repræsentantem.

22. *Impugnatur etiam hæc Alensis sententia.* — Verumtamen nihil horum cum fundamento dicitur, aut probabile videtur. Nam imprimis actus intelligendi Angeli non potest per modum objecti speciem imprimere in hominis intellectu ; saltem quando anima est corpori conjuncta, quia sicut anima non potest in eo statu aliquid cognoscere, aut cogitare, sine conversione ad phantasmata ; ita non potest recipere aliquam speciem, nisi mediis phantasmatibus. Præterquam quod illa species esset superflua, quia non posset anima conjuncta illa specie naturaliter uti. Unde nec anima ipsa potest tales species ab Angelo accipere, quoniam ad hoc non movetur per phantasmata : et intellectus agens hominis non determinatur ad aliquid agendum, nisi media phantasia. Deinde non potest Angelus solus efficere species in intellectu hominis repræsentantes idem, quia phantasmata repræsentare possunt : nam vel essent altioris ordinis, et repræsentantes, ac operantes sine dependentia a phantasmatibus, et hæ sunt improportionatæ animæ conjunctæ, quia illis naturaliter uti non potest, ut dictum est, et ita sunt supervacaneæ, et naturaliter impossibiles pro hoc statu. Vel sunt ejusdem rationis cum illis, quas medio phantasmate homo sibi formare posset, quæ solent dici species per accidens infusæ, et istæ etiam sunt supernaturales quoad modum, ct ideo ita est proprium Dei illas efficere, sicut infundere habitus sua virtute sola, qui naturaliter per solos actus fieri possent. Præterea sicut materia non obedit Angelis ad productionem formarum materialium, ita neque intellectus possibilis hominis illis obedit ad productionem formarum spiritualium, quæ in ipso, et ex ipso possunt produci, quales sunt species intelligibiles. Confirmatur, quia non potest Angelus nova phantasmata per se efficere in sensu interiori, ut ostensum est ; ergo multo minus poterit per se efficere species : solum ergo potest concurrere, ut illæ fiant applicando activa passivis.

23. *Quinto specialiter contra Scotum.* — Denique quod Scotus ait de partiali efficientia, imprimis supponit habere Angelum intellectum agentem, quod esse salvum in libro secundo, ostensum est. Deinde etiamsi Angelus haberet vim activam sumendi species a rebus

pro seipso, seu efficiendo illas suo intellectu, non propterea posset coagere cum nostro intellectu agente ad efficiendas in illo species. quia hæc actio, ut sic dicam, est extra sphæram talis facultatis: nam intellectus agens non datur ad illuminandos alios, sed tantum intrinsecam potentiam intellectivam. Unde anima separata non potest per suum intellectum agentem producere speciem in aliam, neque illi conjungi ad fortius agendum; nec Angeli inter se hoc possunt; ergo frustra id fingitur in Angelis respectu hominis. Denique Angelus non potest per se efficere qualitates corporeas, etiam partialiter; ergo neque species spirituales potest illo modo efficere.

24. *Concluditur secunda pars assertionis.* — Concludimus ergo, Angelum non illuminare hominem efficiendo, vel lumen, vel speciem, vel actum, vel aliquid aliud immediate, et per se in ipsum hominis intellectum, sed tantum quasi objective ex parte phantasiæ, modo supra declarato. Ita docet D. Thomas, d. q. 111, a. 1. Nam licet ibi dicat, Angelum illuminare intellectum confortando illum : non intelligit illam confortationem esse per aliquam efficientiam directam in intellectum hominis, sed per directionem objectivam, per quam, et veritas melius proponitur, et explicatur, et ita intellectus juvatur ad illam melius apprehendendam, et ad judicandum de illa per medium sibi propositum. Nec refert quod idem D. Thomas, 1 part., quæst. 117, art. 1, constituit in hoc differentiam inter hominis illuminationem ab Angelo, vel ab alio homine, quia non ponit illam differentiam in efficientia per se, et directa in ipsum intellectum, quam aliis locis aperte negat; sed in hoc quod Angelus superiori virtute, et majori acumine mentis potest docere, quam homo; et præterea quia majorem efficaciam habet circa ordinationem, et applicationem phantasmatum, quam homo, et ita etiam sentiunt Cajetanus, Capreolus, et omnes Thomistæ, et Ægidius, dicto quodl. 6, et in 2, dist. 9, quæst. 1, art. 5, ubi nihilominus ait, phantasmata per Angelum ordinata excellentiori modo operari in intellectu; non quia Angelus per se cum illis efficiat, sed quia, vel ipsa phantasmata subtiliora sunt, vel melius ordinata : nam quod talia sint, potest Angelus facere applicando activa passivis, et per localem motum, ut diximus. Idem docent reliqui theologi citati, præsertim Bonaventura, Richardus. Et satis probatur a sufficienti enumeratione. Et illam optime confirmat Bernardus, serm. 5, in Cant., circa finem, dicens *nullum creatorum spirituum per se nostris mentibus applicari, ut nullo mediante corporis instrumento nos doctiores efficiat*, etc.

25. *Ad Augustinum in num. 1.—D. Thomas interpretatur Augustinum, ut dictum est supra in num. 10.*—Neque Augustinus, lib. 12, Gen. ad lit., aliquid in contrarium definit; sed inquirendo, et dubitando loquitur. Nam, cap. 13, post alias multas interrogationes de anima, inquit: *An aliquando in seipsa videt ista, aliquando per alterius spiritus commixtionem? Quidquid horum est, temere affirmari non oportet.* Et infra, *Aliquando* (ait) *vera dicunt, quæ absunt a præsentium sensibus, quod certe nescio, qua occulta mixtura spiritus fit.* In quibus verbis specialiter agit de spiritu malo docente aliquam veritatem occultam. In capite vero 30, loquens de visionibus, quas spirituales, cœlestes, divinas et angelicas vocat, inquit: *Sunt quædam excellentia et merito divina, quæ demonstrant Angeli miris modis, utrum visa a facili quadam et præpotenti conjunctione, vel commixtione etiam nostra esse facientes : an scientes nescio quomodo nostram in spiritu nostro informare visionem, difficilis perceptu et difficilior dictu res est.* Ex quibus verbis satis patet ipsum dubitando tantum loqui, etiam obscure proponere illos modos, de quibus dubitat, ut vix intelligatur, quod per illam commixtionem, conjunctionem, vel informationem significare voluerit. D. Thomas autem, 1 part., dicta quæst. 111, art. 3, ad 2, uno verbo exponit Augustinum, ut non de commixtione per essentiam, sed per effectum fuerit locutus, illum autem effectum putat non esse alium, nisi quem Angeli per motionem humorum et spirituum facere possunt. Quæ responsio priori testimonio satisfacit: tamen quia in secundo duos modos proponit, de quibus dubius est, videtur certe dubitare, an hæc illuminatio interdum mere intellectualis et spiritualis sit; an solum ordinando et quasi informando phantasmata. Loquitur autem ibi de sanctis Angelis, in quo illa dubitatio cadere potest, quia licet virtute naturali solum possint illuminare posteriori modo per phantasiam, ut explicuimus, supernaturali virtute possunt altiori modo homines illuminare, etiam lumen et species in eo efficiendo. An vero interdum divina virtute ad hoc eleventur, incertum nobis est, et ideo nihil de illo miraculoso modo dicere possumus, sed tantum de naturali modo, quem explicuimus.

26. *Tertium dubium. An possit Angelus alienam voluntatem immutare.—Prima conclusio*

in hoc dubio.—Ultimo ex dictis facile definitur ultima pars in titulo capitis proposita, quod erat dubium tertium additum in numero septimo, nimirum, an possit Angelus immutare hominis voluntatem, quod etiam de voluntate alterius Angeli quæri potest. Dicendum autem est primo non posse Angelum directe immutare alienam voluntatem, immediate, et per se in illam efficiendo. Hoc certissimum est, et de Angelis inter se id docet D. Thomas, d. q. 106, art. 2, et de Voluntate humana, d. quæst. 111, art. 2, et 1, 2, quæst. 9, art. 6, et frequenter in aliis locis. Et consentiunt non tantum ejus discipuli, sed etiam cæteri theologi. Ratio autem, qua D. Thomas ad id probandum utitur, est, quia operatio voluntatis est quædam inclinatio volentis in volitum : inclinationem autem potentiæ nullus immutare potest, nisi auctor ejus ; ergo solus Deus potest sic immutare voluntatem, quia solus Deus est auctor voluntatis. Sed in hac ratione subobscura est minor propositio. Nam illud verbum, *immutare*, æquivocum est, aut enim significat idem, quod mutare unam inclinationem in aliam oppositam, et sic vera est propositio, non est tamen necessarius ille modus immutationis, ut Angelus directe moveat voluntatem alterius, aliquid in illa per se efficiendo, sicut voluntas ipsa Angeli aliquid efficit in se, et tamen non immutat inclinationem suam in sensu declarato, vel *immutare*, significat, in voluntate efficere omnino ab extrinseco actum illum, quo inclinatur in objectum amatum. Et sic non solum est verum, non posse voluntatem sic immutari ab Angelo, verum etiam nec ipsum Deum posse illam ita immutare, quia repugnat, et contradictionem involvit, actum voluntatis esse omnino ab extrinseco, et non ab ipsa voluntate, si per ipsum vult, et amat, ut idem divus Thomas docuit 2, 2, q. 23, art. 2. Cum ergo divus Thomas in citatis locis dicat, voluntatem creatam a solo Deo posse sic immutari, non sumit verbum *immutandi* in sensu prædicto. Vel denique verbum *immutare* solum significat aliquid efficere in voluntate, quo ipsa mutetur, et velit, et sic non videtur in universum verum, neminem posse immutare potentiam, vel inclinationem ejus, nisi auctor ejus. Nam sæpe naturalis inclinatio augetur, vel juvatur ab eo, qui non est naturæ auctor : nam qui projicit lapidem inferius, naturalem ejus inclinationem aliquo modo auget, et perficit, etiamsi non sit auctor ejus. Nihilominus tamen ratio D. Thomæ juxta materiam subjectam probabilissima est, et fundatur in hoc, quod sicut motus naturalis, ut naturalis est, active solum ab intrinseco naturæ impetu, vel ab eo, qui dedit naturam, ita motus voluntatis active, et ex parte causæ efficientis solum est ab ipsa voluntate, et ab ejus auctore in suo genere. Et sic instantia de movente lapide inferius non obstat, quia motus ille, ut est, a projiciente non est naturalis, sed præter, vel ultra naturam, et ulterius talis est ille motus, ut possit esse omnino ab extrinseco, quod non habet actus voluntatis.

27. *Clarius assertio comprobatur.* —Clarius autem probatur assertio posita ex dictis. Quia Angelus non potest transmutare ad formas, vel qualitatem materiam ullam, id est, sive corporalem, et propriam, sive late per materiam intelligendo quodcumque subjectum mutabile, etiamsi spirituale sit ; ergo nec voluntatem alterius potest ita mutare. Antecedens patet inductione in substantia spirituali, et intellectu ejus : nam eadem ratio est de voluntate. Secundo quia nihil est in voluntate, quod Angelus possit facere. Nam imprimis non potest ipsam voluntatem, ut quædam potentia est, intendere, vel minuere, vel in se aliquo modo immutare, quia est indivisibilis, et solum fit per concreationem cum substantia spirituali : nec potest illi imprimere actum primum, quia voluntas non indiget specie, vel alio actu primo omnino prævio ad actum secundum voluntatis : quia in voluntate non datur. Neque etiam potest puros habitus in voluntate alterius efficere, quia ex natura sua determinant sibi talem modum productionis, scilicet per actus suos, qui non potest ab Angelo immutari, quia omnis alia productio habitus esset miraculosa, et ideo solus Deus potest illam efficere. Loquor autem de puris habitibus : nam supernaturales habitus, qui quodammodo potentiam dant operandi, non producuntur quidem per actus, sed alia ratione, qui supernaturales sunt, a Deo solo infundi possunt. Deinde non potest Angelus efficere in aliena voluntate ipsum actum, quia nec ut causa integra ejus, quia repugnat talem actum esse totaliter ab extrinseco agente, ut jam dictum est ; nec etiam ut causa partialis, quia voluntas Angeli solum est effectiva sui actus, quia solum potest immediate vitalem actum elicere, quo velit : volitionem autem alterius, nec totaliter, nec partialiter illam efficere potest, quasi eliciendo illam, nec etiam concurrendo, aut quasi imperando per actum voluntatis suæ : nam iste modus concurrendi est proprius Dei, qui est causa universalis, et

Angelo non conceditur, nisi quoad motum localem, ut libro quarto visum est. Et hic discursus æque probat, non posse Angelum immutare appetitum sensitivum hominis, aliquid directe, et per se in illum efficiendo, ut facile consideranti, et applicanti patebit.

28. *Secunda conclusio. — Probatur quoad Angelorum voluntates.*—Unde secundo concludendum est, tantum ex parte objecti, et medio intellectu posse Angelum movere alterius voluntatem. Hoc in Angelis est manifestum, quia seclusa efficientia per se, et immediata in ipsam voluntatem, non relinquitur alius modus movendi illam, nisi manifestatione, et propositione objecti, ac morali persuasione. Addit vero D. Thomas supra, etiam hoc modo, et ex parte objecti Angelum non posse sufficienter movere voluntatem, sed loquitur de motione sufficiente ad determinandam voluntatem quoad exercitium, ita ut necessario in tale objectum feratur: hoc enim modo sola Dei essentia clare visa necessario movet voluntatem, unde talis motio efficax, et efficacissima potius quam sufficiens dicenda est. Nihilominus tamen potest Angelus sufficienter voluntatem inclinare ex parte objecti, ut in illud ferri possit, si velit, imo non solum sufficienter, sed etiam superabundanter (ut sic dicam) persuadendo, et removendo impedimenta. Atque hoc etiam modo potest voluntatem hominis excitare, et movere.

29. *Specialiter probatur de humana voluntate.*—Est autem aliquid amplius peculiare in homine, ut notat D. Thomas, dicta quæst. 111, art. 2. Quia hominis voluntas, dum anima est corpori conjuncta, est colligata cum appetitu sensitivo, et in eadem animæ essentia radicata. Appetitus autem licet per se tantum possit moveri ex parte objecti, et media phantasia: nihilominus etiam quodammodo movetur ex parte corporis, quia cum appetitus sensitivus sit materialis potentia, moto, et alterato corpore excitatur appetitus, et ille quodammodo rapit secum voluntatem: dum ratio non potest satis advertere, quomodo in illa insurgere solent motus indeliberati, præsertim illi, qui dicuntur primo primi, ut in tractatu de Anima latius dicturi sumus. Quia ergo Angeli mediis humoribus, et spiritibus, vel aliis causis applicatis possunt corpus alterare, ideo mediante appetitu possunt, non tantum excitare pravas cogitationes in phantasia, et intellectu, sed etiam in voluntate ipsa vi appetitus pravos excitare motus, quodammodo naturales, et necessarios, quamvis non possit voluntatem simpliciter ad consensum necessitare, ut in libro secundo, latius dicendum est.

CAPUT XVII.

AN SANCTI ANGELI AD CUSTODIENDOS HOMINES DEPUTATI SINT, ET QUOMODO.

1. *Deus per Angelos hunc mundum visibilem gubernat.* — Post illuminationem dicendum superest de reliquis ministeriis, quæ Angeli sancti, ut ministri Dei in hoc mundo visibili exercent: et quoniam omnia ad custodiam hominum maxime prædestinatorum ordinantur, ideo de hujusmodi Angelorum custodia consequenter dicendum est. Et supponendum imprimis est, Deum per Angelos hunc visibilem mundum administrare, et gubernare. Ita docet D. Thomas, 1 p., quæst. 110, art. 1 et 3, cont. Gent., cap. 78. Quamvis enim Deus, sicut omnia per seipsum immediate produxit, ita omnium habeat providentiam proximam, et particularem, etiam de minimis, ut in primo tomo ostensum est, nihilominus executionem hujus providentiæ, quam gubernationem vocamus, non vult solus immediate efficere, sed quibusdam creaturis utitur ad gubernandas alias. Quia consentaneum suæ bonitati judicavit, non solum creaturis suum esse, sed etiam virtutem agendi, et communicandi se aliis, illis impertiri, quod ad divinam bonitatem, et perfectiorem modum participandi illam maxime pertinet. Et ideo per quasdam creaturas influit, et per superiora gubernat inferiora. Quia vero Angeli inter creaturas supremum gradum obtinent, ideo per illos hæc inferiora gubernat.

2. *Prædictum ministerium exprimunt Patres.*—Unde Dionysius, cap. 9, de cœlest. Hierarch., per Angelos, ait, Deum gubernasse Gentiles et Hebræos. Et Augustinus quem divus Thomas adducit, lib. 3, de Trinit., cap. 4, dixit: *Sicut corpora crassiora, et inferiora per subtiliora, et potentiora quodam ordine reguntur; ita omnia corpora per spiritum vitæ et spiritus vitæ irrationalis per spiritum vitæ rationalis, et spiritus desertor per spiritum pium et justum, et ille per ipsum Deum.* Et addit inferius: *Nihil enim fit visibiliter et sensibiliter, quod non de interiori, invisibili, et intelligibili aula summi Imperatoris, aut jubeatur, aut permittatur.* Quod fere per totum illum librum prosequitur. Et lib. 8, Gen. ad litt., cap. 24, dicit: *Angelis et Deo subdita est omnis natura corporea*, et lib. 83 quæstionum,

quæst. 79 : *Unaquæque* (inquit) *res visibilis in hoc mundo habet potestatem angelicam sibi præpositam, sicut aliquot locis Scriptura divina testatur*. Et idem sentit, lib. 5, de Civit., c. 9, ubi inter causas ordinatas a Deo in hoc mundo ad ejus gubernationem, angelicos spiritus ponit. Addit præterea D. Thomas Gregorium in 4, Dialog., cap. 5, dicentem : *In hoc mundo visibili, nihil nisi per creaturam visibilem disponi*. Et prius dixerat, *ea, quæ invisibili serviunt, esse invisibilia non dubitentur. Hæc autem quæ esse credimus, nisi sanctos Angelos, et spiritus justorum*, et Damascenus, lib. 2, cap. 3, destinatos esse dicit, *ut certas quique terræ partes custodiant, gentesque et regiones tueantur:* Denique Origenes, homilia 14, in Num., dicit, *opus esse mundo etiam Angelis, qui præsint*, etc.

3. *Universum duplici modo spectari potest.* —Ut autem quod, et quale sit hoc angelicum ministerium, et quis sit finis ejus, quantaque certitudine credendum sit, explicemus, considerare oportebit, universum hoc duobus modis spectari posse, scilicet, vel secundum suum naturalem cursum ad promovendas, et conservandas creaturas corporeas, et visibiles ordinatum : vel prout ad salutem hominum, præsertim justorum, et electorum institutum est, et gubernatur, et propter eum finem multa in eo mirabilia, et propter ordinem causarum naturalium fiunt. Priori modo considerarunt philosophi universum, et ideo multi eorum nullum ministerium circa conversationem, vel generationem rerum sensibilium Angelis tribuerunt, quia vel Angelos omnino ignorarunt, vel eorum efficacitatem circa corpora, aut necessariam connexionem cum illis assecuti non sunt. Alii vero ad summum tribuerunt Angelis, seu intelligentiis motionem corporum cœlestium, quia intellexerunt non moveri a se, sed indigere motoribus extrinsecis, quos non alia superiora corpora, cum nulla sint, sed spirituales, et intellectuales substantias esse conjecturarunt. Præter hanc vero motionem non crediderunt esse necessariam aliam curam, vel actionem Angelorum in hæc inferiora corpora : quia unumquodque secundum virtutem suam naturaliter operatur quantum potest, et per universalem cœlorum influentiam singula ad sui conservationem, et omnia ad varios effectus producendos, sufficienter adjuvantur.

4. Et hæc fuit Aristotelis, et philosophorum melius sentientium opinio. Nam licet alii plures effectus, et generationes rerum sensibilium immaterialibus substantiis, tanquam proximis causis tribuerint, id non nisi in magnos errores extreme contrarios declinando, confixerunt. Scilicet, vel tribuendo intelligentiis emanationem unius ab alia, scilicet inferioris a superiore per creationem, et infimæ, earum totius mundi visibilis creationem, et gubernationem, ut opinatus est Avicena ; vel constituendo separatas ideas, a quibus formæ sensibilum rerum ex materia ingenita educerentur, et sic universum, et species rerum generabilium conservarentur, ut Platoni tribuitur. Contra quos errores in Metaphysica, disput. 15, section. 2, num. 9, et disputat. 81, section. 1, et disp. 35, section. 6, et supra in libro sexto ostendimus, Angelos nihil posse agere in corpora, nisi localem motionem. Quo supposito, sequendo meram rationem naturalem, et considerato tantum sine naturali totius universi, opinio Aristotelis satis probabilis est.

5. *Prima assertio. — Angeli altiori modo præsident mundo, quam philosophi putarunt.* —At vero secundum Catholicam fidem, qua docemur, totum hoc universum esse propter hominem, et hominem ipsum ad supernaturalem Dei cognitionem, amorem, et cultum in hac vita præstandum esse creatum ; et ad æternam alterius vitæ felicitatem omnem creatam naturam superantem esse ordinatam, longe altiori modo Angelos præsidere sub Deo his rebus sensibilius, et immediatam curam, et operationem circa illas habere statuendum est. Nam Scriptura sacra frequenter refert mirabiles effectus, quos per Angelos DEUS in hoc inferiori mundo operatur, ut supra tractando de motu Angelorum et de potestate, quam habent ad assumenda, et movenda corpora monstravimus, et sequenti capite iterum ostendemus. Unde propter hanc causam totum hoc angelicum ministerium circa regimen universi ad custodiam hominum reducimus, quia ubi unum est propter aliud, ibi est unum tantum : totum autem ministerium angelicum circa res corporeas, sive inanimatas, sive irrationales, est propter hominum custodiam ; ergo totum illud ministerium sub custodia hominum comprehenditur, tantumque, et tale est, quantum ad hominum salutem fuerit opportunum : nam ideo dicuntur Angeli in ministerium mitti propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis.

6. *Assertio de fide. — Homines viatores traditi sunt Angelis ad custodiam.* — Igitur secundo, ac principaliter statuendum est homines viatores sanctis Angelis per ineffabilem

providentiam Dei in custodiam esse traditos. Hoc est de fide certum. Primo, quia est in sacra Scriptura expressum, Psalm. 90. *Quoniam Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis, in manibus portabunt te, ne unquam offendas ad lapidem pedem tuum.* Quem Psalmum de CHRISTO specialiter exponit ibi Augustinus, et sequitur Beda, et idem sentit D. Ambrosius, Luc. 4, Iræneus, libro 5, cap. 12, et aliqui volunt hunc solum esse sensum ejus litteralem. Sed probabilius est, sermonem esse generalem de omnibus hominibus licet de justis principaliter, et de Christo a fortiori, vel quasi per antonomasiam intelligi possit. Ita enim a principio Psalmi generaliter dicitur : *Qui habitat in adjutorio Altissimi, in protectione Dei cœli commorabitur*. et eodem tenore usque ad finem Psalmi David prosequitur, et in particulari illa verba de omnibus hominibus exposuerunt communiter Patres ibi, Bassolis et Theodoretus qui alia testimonia allegant, et concludunt, ex his discimus, *quod per Angelos quoque Deus sperantes in se custodiat.* Idem habet Arnobius ibi, et Bernardus in expositione ejusdem Psalmi, serm. 13, et Matth. 4, Chrysostomus, hom. 13, Hieronymus, Beda, Anselmus, D. Thomas, et alii infra referendi. Et consonant verba ejusdem Prophetæ Psalm. 33 : *Immittet Angelus Domini in circuitu timentium eum, et eripiet eos,* ubi generaliter de timentibus Deum loquitur, et eodem fere modo loquitur Christus Matth. 18, dicens : *Videte ne contemnatis unum ex pusillis istis. Dico enim vobis, quia Angeli eorum in cœlestis semper vident faciem Patris,* etc. De quibus verbis plura inferius. Et idem probant verba Pauli ad Hebr. 1 : *Omnes sunt administratores spiritus, in ministerium missi, propter eos, qui hæreditatem recipiunt salutis.* Nam hoc ministerium ad prædictam custodiam præcipue ordinatur.

7. *Probatur etiam ex Patribus. — Probatur tertia ratione.*—Atque hæc testimonia generalia sunt : præter ea sunt multa alia, quæ de custodia singularum personarum, communitatum, provinciarum, vel regnorum in particulari loquuntur, quæ in singulis punctis paulo postea afferemus. Addi etiam possunt testimonia Patrum. Dionysius enim in cap. 9, de cœlest. Hierarch., specialiter de tertia, seu infima Hierarchia Angelorum dixit, *præesse humanis ordinibus, ut ferantur ad Deum, et convertantur,* etc. Et Clemens Alexandrinus, lib. 6, stromat. circa finem. *Divina virtus* (ait) *præbet bona per Angelos, sive videantur, sive non videantur.* Origines, hom. 8, in Genes., quod *Angeli tenent curam animarum nostrarum, et quod eis ab infantia, tanquam tutoribus, et curatoribus committimur.* Nazianzenus, Carm. 6, de Substantiis separatis, de ministrantibus Angelis sic ait, *Pronaque ad obsequium pars altera sustinet orbem, Auxilioque suo servat,* etc. Et Basilius, in cap. 8 Isaiæ, circa principium : *Angelis tanquam providis tutoribus, humani generis curam demandavit Deus ad custodiam, et salutem hominum.* Et optime Chrysostomus, serm. de Ascensione Domini, tom. 3. *Ad tutelam nostram constituit exercitus Angelorum,* et Theodoretus, l. 3, de curat. Græcor., circa finem, et Cyrillus, lib. 4, contra Julian., fere per totum, Augustinus optime in Soliloquiis, cap. 27 : *Diligunt concives suos, ideoque magna cura, et sollicitudine adsunt nobis,* etc., quod optime prosequitur Hilarius, Can. 18, in Matt. *Præesse Angelos absoluta auctoritas est.* Gregorius, lib. 2, Moral., cap. 15, alias 21, et lib. 4, cap. 27, alias 31. Ambrosius, lib. de Vidu., post medium, *Obsecrandi sunt Angeli pro nobis, qui nobis ad præsidium dati sunt.* Et in Psalm. 37 : *Quomodo,* inquit, *longe stant, qui ad adjumentum sunt attributi ?* etc., et Psal. 43, in id : *Qui mandas salutes Jacob : salus* (ait) *in ministeriis Angelorum, qui ad protectionem hominum deputantur.* Ratio autem hujus veritatis ex sola Dei providentia, et mirabili dispositione, et dilectione erga homines sumenda est. Item ex hominum necessitate, propter dæmonum impugnationem, ut prædicti sancti, præsertim Chrysostomus et Cyrillus optime prosequuntur. Certum est enim hanc custodiam ex officio (ut sic dicam) non esse connaturalem Angelis, quia sunt alterius ordinis, et status sublimioris. Dico autem *ex officio,* quia liberali charitate, ac voluntate possent, etiam non jussi a Deo, illud opus misericordiæ erga homines exercere, ex divina tamen ordinatione illi muneri ex officio incumbunt.

8. *Assertio tertia. Singulis hominibus singuli Angeli deputantur. — Calvinus negat et Centuriatores.*—Hac igitur generali veritate posita, in particulari addendum est, singulis hominibus ab ortu nativitatis suæ singulos Angelos ad custodiam esse deputatos. Hanc assertionem prius in dubium revocavit Calvinus, lib. 1, Instit., c. 24, § 7, ubi fatetur omnes Angelos invigilare pro salute hominum ; an vero singulis hominibus singuli Angeli deputentur, incertum esse. At super Psalm. 90, addidit, falsum esse commentum. Et sequuntur

Magdeburgenses, in Centur. Verumtamen assertio posita catholica est, quamvis enim non sit expressa in Scriptura, vel ab Ecclesia definita, tanto consensu Ecclesiæ universalis recepta est, et in Scriptura, prout a Patribus intellecta est tam magnum habet fundamentum, ut sine ingenti temeritate, ac fere errore negari non possit. Maxime vero illam docuit Hieronymus, Matth. 18, ubi ex verbis Christi, *Angeli eorum*, etc., *colligit magnam esse dignitatem animarum, ut unaquæque ab ortu nativitatis habeat in custodiam sui Angelum delegatum*. Idem habet Ecclesiast. 5, Isai. 66, ubi id confirmat ex verbis fidelium, Act. 12, qui de Petro dicebant, *Angelus ejus est*, quæ irridet Calvinus; sed revera ostendunt, jam tunc fuisse hunc communem consensum fidelium, et ita intellexerunt multi ex sanctis allegandis. Idem habet Hieronymus, epist. 27, ad Eustochium, in principio, et Basilius 3, contra Eunom., in princ., et lib. de vera Virgin., parum ante medium, et Isidorus, lib. 1, de Summo Bon., c. 10, citans eadem Scripturæ loca. Idemque habet Beda, lib. Var. quæst., q. 9, et act. 12, ubi adjungit verba Jacob Gen. 48: *Angelus qui eripuit me de cunctis malis*. Anselmus, in Elucidar., circa medium : *Unaquæque anima dum in corpus mittitur, Angelo committitur*. Item Bernardus, lib. 5, de Consid., c. 3, et ser. 12, in Psal. *Qui habitat*. Conveniunt Patres alii supra citati, præsertim Nissenus, lib. de vita Moysis, et optime Chrysostomus, hom. 3, ad Colos., et Orat. 14, ad Hebr. Quem imitatur Anastasius, Nissenus, q, 61, in Scripturam. Theodoretus, q. 3, in Genes., et orat. 10, in Dan. Cassianus, collat. 8, c. 17. Prius idem tradidit Justinus, q. 30, ad Gent., ubi nonnulla habet notatione digna, quæ statim indicabimus. Athanasius etiam, lib. de comm. Essent., circa fin., hac ratione Angelos *pædagogos hominum appellat*. Eusebius etiam lib. 13, de Præpar. Evang. c. 7, *Angelum* (inquit) *unicuique ad custodiam divinitus datum, ex Scriptura nos didicimus*, et statim addit etiam Platonem et Socratem ex eadem simile dogma sumpsisse. Quod tradit etiam Clemens, lib. 6, stromat. Ac denique Origenes, lib. 3, Periar., c. 2, et hom. 11, in Num., et 23, in Luc., et idem docent omnes expositores Catholici, circa testimonia Scripturæ citata, Mat. 18, Act. 12, Psal. 90, et Gen. 48, et in id Judith. 13, *Vivit Dominus, quia custodivit me Angelus ejus*, etc. Ac denique idem docent omnes scholastici infra allegandi.

9. *Objectio Calvini*.—Sec objicit Calvinus per hoc extenuari gratiam Dei, quia majus Dei beneficium erit, magisque augetur hominum fiducia, si dicamus, omnes Angelos singulorum curam habere, quam si ab uno tantum Angelo unumquemque custodiri credamus. Respondemus tamen vanam esse hæretici calumniam. Nam Catholici non affirmant ab uno Angelo ita unumquemque hominum custodiri, ut aliorum auxilio omnino destituatur, hoc enim neque a Catholicis asseritur, neque ex priori assertione sequitur, nec verum est. Scimus enim plures Angelos eduxisse Loth de Sodoma, *et posuisse illum extra civitatem, et dixisse illi, salva animam tuam*, Gen. 19. Et Angelus qui duxit, et reduxit Tobiam, non videtur ejus custos fuisse, quantum ex verbis ejus colligi potest. Et Dan. 10, Gabriel Angelus dicit, Michaelem venisse in adjutorium suum pro populo Dei. Igitur non minuitur ex illo dogmate Dei beneficentia, et providentia; sed mirum in modum augetur. Nam oportuit propriam curam uniuscujusque hominis quasi ex officio, ac peculiariter certo Angelo tribui : quamvis alii, vel ex universaliori munere, et superiore administratione, vel ex charitate communi, ejusdem hominis salutem procurent, vel orationibus, vel etiam officiis, prout occasio tulerit, vel postulaverit. Unde Origenes, hom. 4, in Psalm. 36, versus finem, ait. *Nunquam solus est justus, sed ne unius quidem aut duorum, vel trium tantummodo Angelorum societate subnixus est : sed exercitus ei virtutum præsto est*.

10. *Variis interrogationibus enucleatur superior assertio. — Oppositum vero similius de pluribus simul.* — Ut autem hujus assertionis sensus explicetur amplius, nonnullis interrogationibus satisfaciendum est. Prima est, utrum singuli homines a distinctis Angelis custodiantur, vel simul, vel successive? Utrumque enim attigit Magister, in 2, dist. 11, cap. 2 et 3, et putat necessario dicendum esse, plures homines ab uno Angelo custodiri, *sive eodem* (inquit), *sive diversis temporibus*. Quas particulas divisive, et non copulative sumit; nam statim rationem disjunctionis reddit. Quia quod omnes homines eodem tempore viventes a distinctis Angelis custodiantur, facile credi potest, quia numerus Angelorum excedit numerum hominum in quocumque tempore simul existentium. Necessarium autem putat, ut saltem in diversis temporibus unus Angelus plures homines custodiat, ita ut mortuo uno alium custodire in-

cipiat, et sic consequenter. Fundatur in hoc, quod numerus omnium hominum successive existentium a principio usque ad finem mundi major est, quam numerus Angelorum. Quod fundamentum magis urgebit, si supponamus, solos Angelos infimi ordinis ad custodiam singulorum privatorum hominum destinari. Sed nihilominus fundamentum est incertum, et ideo supra lib. 1, cap. 10, obiter diximus, nihil certum posse ad hanc interrogationem responderi. Est tamen verisimilius, unum Angelum nunquam custodire simul, nisi unum hominem : tum quia, si recte ponderentur verba Patrum, hoc magis indicant: tum etiam quia verisimilius est in solo infimo ordine Angelorum sanctorum plures esse personas, quam simul sint homines in quolibet tempore: Tum præterea, quia Angelus custos non potest esse simul in pluribus locis, et sæpe potest contingere, ut duo homines loco distantes indigeant locali præsentia, et assistentia sui Angeli, unde si esset unus, et idem, non posset utrique convenienter subvenire. Tum denique quia (ut in citato loco dixi) hoc magis munificentiam, et liberalitatem, ac potentiam Dei ostendit.

11. *De pluribus vero successive probabiliter sentit Magister.* — De successiva vero custodia plurium hominum ab eodem Angelo major est probabilitas, nec video conjecturam, quæ contrarium multum suadere possit. Justinus enim, in ult. quæstionum lib., q. 30, id quidem indicat, habet tamen fundamentum parum verisimile. Nam imprimis supponit, quod mox diximus, unum Angelum nunquam simul custodire plures homines, unde infert, sicut crescit numerus hominum, ita etiam crescere numerum Angelorum, non quidem in existendo, sed in munere custodiendi, *nam antequam* (inquit) *munus custodiendi assumant, alia munera eorum, qui præsunt propria, hominum causa explent.* At vero postquam unus Angelus uni homini custodiendo deputatur, nunquam illum deserere putat. *Aut enim* (inquit) *utrumque comitatur, animum dico, et corpus, aut certe animum comitatur post discessum ejus a corpore, usque ad tempus renovationis.* Ex quibus principiis aperte sequitur, nunquam amplius ad alium hominem custodiendum deputari. Sed illud secundum principium parum probabile videtur : nam licet post mortem, verisimile sit, Angelum custodem animas in gratia decedentes, et non plene purgatas, non deserere, donec ad beatitudinem perveniant : tamen circa animas jam beatas superflua esset custodia, et multo magis circa damnatas. Quam enim actionem custodiendi posset Angelus habere circa animam damnatam, quæ nihil boni operari potest, vel circa beatam, quæ sua beatifica visione, quasi ab intrinseco ita custoditur, (ut sic dicam) ut necessario bonum velit, et ab omni malo avertatur, nullique periculo subjaceat. Munus ergo custodiendi hominum proprie et in rigore, in morte finitur, ut sumitur ex D. Thoma, 1 part., quæst. 113, art. 4, quoad justos vero aliquod ministerium Angeli custodis etiam post mortem durat, ut paulo post dicemus, finitur vero, cum anima ad ultimum terminum pervenit; ideoque ex hac parte nihil repugnat, unum Angelum successive plures homines custodire. Idque supponere videtur Origenes, hom. 11, in Num. dicens : *Unusquisque Angelorum in consummatione sæculi aderit in judicio educens eos secum, quibus præfuit, quos adjuvit, quos instruxit.* Est ergo hoc probabile, licet incertum.

12. *Secunda interrogatio. An solis prædestinatis deputentur Angeli? — Affirmarunt aliqui.—Rejiciuntur.*—Secunda interrogatio est, an omnibus hominibus Angeli custodes tribuantur. Quidam enim dixerunt, solis prædestinatis dari, eo quod Paulus asserat *Angelos in ministerium mitti propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis.* Ita refert Origenes, tract. 5, in Joan., circa finem, et non reprobat. Imo ad eam opinionem suadendam inducit quædam sacræ Scripturæ testimonia, quæ in hoc puncto nihil probant, ut patebit in sequenti. Et opinio ipsa omnino rejicienda est, ut D. Thomas docet in dicto art. 4, ad 3. Et ratio imprimis est, quia custodia angelica in latitudine auxilii sufficientis ad salutem continetur; sed auxilium sufficiens commune est reprobis; ergo etiam angelica custodia. Major probatur, quia homo de se est insufficiens ad resistendum dæmoni : sed Deus permittit reprobos tentari a dæmone; ergo etiam illis protectionem et defensionem sufficientem præbet : hanc autem (secundum convenientem ordinem suæ providentiæ) dat per Angelos custodes; ergo non debuit hanc reprobis denegare. Secunda ratio redditur a D. Thoma, quia custodia hæc in reprobis, licet non habeat effectum meriti vitæ æternæ, nihilominus per illam retrahentur a multis et majoribus malis, vel præcaventur. Addo etiam posse habere effectum meriti vitæ æternæ pro aliquo tempore. Tertia sit, quia hoc modo divina providentia justior et universalior ostenditur : declaratur a contrario, quia Deus permittit, prædestinatos habere dæmones ad eorum perniciem destinatos; ergo et reprobis

angelicam custodiam non denegat. Ultimo argumentor, quia reproborum custodia, etiam in bonum prædestinatorum redundat : nam per illam arcentur dæmones instigantes reprobos homines, ne noceant electis, quantum capiunt. Et hoc modo potest sufficienter responderi ad verba Pauli, sic enim ministeria Angelorum circa reprobos in bonum redundat eorum, qui hæreditatem capiunt salutis. Sicut de se dicit idem Paulus 2, Tim. 2 : *Omnia sustineo propter electos*, quamvis omnibus indifferenter inserviret, et pro omnibus laboraret. Significare ergo voluit Paulus illis verbis, finem ministerii angelici in universum esse hominum salutem, et ideo circa omnes exerceri, licet fructus illorum maxime in his compleatur, qui cum effectu salvantur.

13. *Secunda aliorum sententia justis omnibus, etiam non salvandis deputari Angelos.* — Aliorum sententia fuit, non omnes homines, sed justos tantum habere Angelos custodes; justos autem omnes illos habere, sive salvandi sint, sive non. Ita indicat Dydimus apud Damascenum, lib. 1, Parallelor., cap. 7, dicens : *Probi ac sancti viri lucidos Angelos custodes habent, mali autem tenebrosos.* Item Evagrius apud eumdem idem significat, dicens : *Scientiæ ac sapientiæ opes multos nobis Angelos adjungunt. At vir impius ac flagitiosus etiam ab eo Angelo, qui ipsi a puero datus est, disjungitur.* Quibus verbis indicat, Angelos non solum non custodire peccatores, sed etiam eos deserere, quos custodiebant, cum ipsi gratiam Dei deserunt. Et hoc etiam significavit Basilius, in 5 cap. Isaiæ, circa verba illa : *Auferam sepem ejus.* Nam per *sepem* intelligit custodiam angelicam. Et ait, unumquemque nostrum cum habeat Angelum custodem, huic se periculo exponere, *ut muro tutelari spolietur, si in peccatis deprehenditur.* Unde in id Psalm. 33 : *Immittet Angelus Domini*, etc., ait : *Omni in Christum credenti Angelus assistit, nisi illum a nobis per improbas actiones profligaremus.* Ubi duo indicat, et solos credentes in Christum habere Angelos custodes, et eos a se, peccando, profligare. Quod etiam insinuat in Psalm. 48, circa finem, et Hilarius, dicto can. 18, in Matth., solum dixit : *Angelos fidelium orationibus præesse.* Et Chrysostomus, hom. 60, tantum dicit : *Hic manifestum est, quia omnes sancti Angelos habeant.* Et Cyrillus, d. lib. 3, contra Julianum, prope initium, sic ait : *Dictum est enim per vocem Sanctorum sancto omni, et bene operari, eligenti, Angelis suis præcipiet de te, ut custodiant te*, etc. Origenes etiam, hom. 31, in Lucam, de sanctis exponit dictum esse illud Psalm. 90 : *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te*, etc., et hom. 35, addit homines, qui sunt de Ecclesia, habere Angelos custodes, qui vident faciem Patris, eos vero, quia non sunt de illa Ecclesia, quæ non habet maculam, neque rugam, non habere Angelos custodes respicientes vultum Patris.

14. *Vera resolutio omnes homines viatores Angelum custodem habent.* — *Probatur.* — Dicendum vero imprimis est, non solum justos, sed etiam peccatores, neque solos fideles, sed etiam infideles, neque solos baptizatos, sed etiam non baptizatos, habere Angelos custodes. Hæc est communis sententia theologorum et Patrum, quos in priori assertione principali allegavimus. Et illam specialiter tradit D. Thomas etiam de Antichristo, in dict. q. 113, art. 4, ad 3, eamque sufficienter probant rationes adductæ contra præcedentem sententiam. Nam etiam peccatores, et infideles non destituuntur sufficientibus auxiliis, et consequenter, neque illa providentia, quæ ad illam sufficientiam pertinet, sub qua custodia Angelorum comprehenditur, ut declaravimus. Et patet quia infidelis indiget Angelorum custodia, et illuminatione, ut paulatim possit ad fidem reduci, et peccator fidelis, ut ad pœnitentiam trahatur, et uterque ut a majoribus malis, et dæmonum nocumentis defendatur. Denique Scriptura simpliciter, et sine restrictione loquitur, et ita Sancti illam intelligunt : non potest ergo aliquo ex dictis modis limitari. Neque de Patribus allegatis contra dicunt Basilius, Hilarius, Chrysostomus aut Cyrillus, quia illi non addunt exclusivam, et aliis locis magis absolute loquuntur, ut ex Basilio citavimus, et ex Chrysostomo, præsertim Orat. 14, in ad Hebr., et hom. 40 in Matth., in Imperfect. Verba autem Didymi obscura valde sunt, maxime quoad secundam partem, in qua dicit *Angelos tenebrosos* custodire malos homines, nisi formaliter intelligantur de malis, quia mali sunt, ac si dicere voluerit, justos habere Angelos lucidos, quia ab illis illuminantur, et ex parte sua eis se custodiendos tradunt; malos autem potius se committere Angelis malis, a quibus excæcantur : quod intelligendum sic est, ut etiam ab Angelis sanctis, et lucidis, quantum in ipsis est defendantur, et illuminentur. Et eodem modo potest exponi Evagrius. Origenes autem in primo testimonio posset exponi, sicut priores Patres, quia indefinite loquitur, et non addit exclusivam, solumque significat, justorum custodiam ma-

jori quadam cura commendatam esse Angelis, non solum particulari custodi, sed etiam reliquis. In altero vero loco insinuat errorem suum, quod Angelo custodi imputentur lapsus hominis custoditi, et propterea privetur visione faciali Dei. Qui error jam est in superioribus reprobatus.

15. *Primum corollarium. Angeli non deserunt suos alumnos propter peccata usque ad mortem.* — Ex qua resolutione sequitur primo, Angelum custodem non dimittere omnino alumnum suum, quamdiu hæc vita durat, etiamsi peccet, et peccata multiplicet. Ita docet D. Thomas, dicta q. 113, art. 6, et in 2, dist. 11, quæst. 1, art. 4, et ibi Bonaventura, Ægidius, Richardus, Durandus, Gabriel et alii. Et Alensis, 2 part., q. 41, memb. 5, Albertus, in Sum., 2 p., q. 36, Altissiodorensis, lib. 2, tract. 4, q. 5 et 6. Et solet suaderi ex illo Exod. 23: *Ecce ego mitto Angelum meum.* Et infra: *quia non dimittet cum peccaveris.* Sed non facit ad causam, quia *dimittet* ibi non significat deserere, sed remittere, id est, impunitum relinquere. Ratione igitur suadetur, quia dæmon non desistit a tentando justum, propter eximia justitiæ opera; ergo nec sanctus Angelus deseret peccatorem. Nam, ut dixit Ambrosius, in id Psal. 38: *Obmutui, et humiliatus sum,* etc. *Angelus in circuitu est hominis, ne quis noceat ei, non discedit Angelus, nisi jussus a Domino.* Item, hæc cura data est Angelo independenter ab statu hominis viatoris, quoad fidem, vel gratiam; ergo sicut custodiunt Angeli eos homines, qui vel gratiam, vel fidem nunquam habuerunt, ita etiam eos, qui illas perdiderunt. Item, Deus non deserit hos peccatores quoad auxilia sufficientia interna, et externa; ergo neque Angeli eos deserere possunt propter peccata, cum hoc non sit consentaneum voluntati Dei.

16. *Explicantur aliqui Patres.* — Quocirca cum aliqui ex dictis Patribus dicunt, homines peccando Angelos a se profligare, vel Angelos ab illis disjungi, non est sensus, quod omnino curam eorum relinquant, sed quod actualem operationem et exercitium custodiæ interdum remittant propter eorum incapacitatem, vel indispositionem. Et ita exponendi sunt Basilius, d. Psal. 33, Origenes, hom. 2, in Jeremiam, in fin., tractans illud Jeremiæ 51, *Curavimus Babylonem, et non est sanata, derelinquamus eam.* Ubi etiam Hieronymus et Glossæ, et in id Isai. 5: *Auferam sepem ejus,* et Bernardus, serm, 1, de S. Michaele, et serm. 7, in Cant. Addit præterea D. Thomas etiam illo modo Angelos non deserere homines, nisi juxta consilium voluntatis Dei, cujus judicia occulta sunt, et varia, ejusque gratia multiformis est, cujus ministri sunt Angeli. Unde fit etiam, ut interdum justum videatur Angelus custos quodammodo derelinquere, seu remissius juvare, ut id tandem in majus ipsius bonum cedat. Sic Ambrosius exponens verba illa Psal. 37: *Qui juxta me erant, a longe steterunt : Ne abhorreat* (inquit) *mysticus pietatis affectus, ut pro Angelis dixerit, qui prætendunt timentibus Dominum, ut eripiant eos de tentationibus, quas ferre non possunt. Quomodo ergo longe stant, qui in adjumentum sunt attributi? Sed non illi se separant, sed qui urgetur tentationibus, putat eos longe abesse, quos propius adesse desiderat: et arbitratur dissimulare, cum illi juvandi tempus nutu sui Imperatoris expectent, qui athletam suum, quo gloriosius vinceret, diutius certare præcepit.* Et similis fere sententia habetur nomine Chrysostomus, in hom. 5, in fine, super Matt., in Imperfecto.

17. *Secundum Corollarium. Angeli custodiunt suos alumnos a principio nativitatis eorum.* — Secundo infertur ex dicta sententia resolutio alterius quæstionis, quam tractat divus Thomas, dict. quæst. 113, art. 5, quando scilicet incipiat Angelorum custodia. Eamdemque movet Origines, dicto tract. 5, in Matth., circa finem, et refert, quosdam dixisse a tempore baptismi incipere. Sed illi (ut statim addit) ex eo movebantur, quod indignum putabant, infideles, et impios custodiæ Angelorum committi. Ille tamen error jam rejectus est, quia si non est indignum, Deum pluere super justos, et injustos, et salutis omnium curam agere, cur erit indignum, quod omnes sanctis Angelis custodiendos tradiderit? Non est igitur necessarius baptismus, ut homo Angelo custodiendus tradatur, sicut etiam non est necessaria fides. Dicere autem posset aliquis, saltem esse necessariam ætatem adultam seu rationis usum, quia in infantia puer non est capax custodiæ angelicæ, cum ab illo non possit instrui, vel moneri. Nihilominus tamen certum est, etiam ante adultam ætatem custodes Angelos hominibus destinari: quod docet Origenes supra, et alii Patres mox citandi; et colligitur ex Matth. 18. Nam parvulus ille quem in medio Christus posuit, cum dixit : *Ne contemnatis unum ex his pusillis, quia Angeli eorum,* etc. Parvulus (inquam) ille nondum ratione uti poterat, et tamen jam habebat Angelum custodem. Assumptionem plane supponit ibi Hieronymus dicens, in illo commendasse Deum in-

nocentiam, quia non erat in ætate, in qua peccatum habere posset. Unde Chrysostomus, hom. 58, in Matthæum, *Parvulum*, ait, *ætate, et mea sententia valde parvulum, qui ab omnibus esset passionibus liber*, ut ipse late cum describit. Et expresse Ambrosius, lib. 7, in Luc, 9, *Puer* (ait) *etsi rationem nescit, culpam ignorat.* Igitur infantes nondum ratione utentes habent custodes Angelos, quia faciem Patris semper vident. Quid autem in illa ætate Angelus operetur, infra dicemus, munera hujus custodiæ declarando. Nunc satis sit non solum docendo, vel movendo, sed aliis etiam modis Angelum hominem custodire.

18. *An hæc nativitas intelligatur intra, vel extra uterum. — Aliqui hoc secundam dicunt. —Melius alii de conceptione intelligunt.*—Cum ergo infantia non obstet, et de toto tempore infantiæ eadem sit ratio, recte concludit Hieronymus in Matthæum, Angelum custodem a nativitate puero deputari. Sed interrogari ulterius potest, de qua nativitate intelligendum sit, intra, vel extra uterum ? Aliqui posteriorem partem eligunt, quia puer in utero sufficienter ab Angelo matris custoditur. Et ita videtur intellexisse sententiam Hieronymi, D. Thomas, d. art. 5, ad 3. *Quia puer* (inquit) *dum est in utero, est veluti pars matris.* Contrarium vero indicat Anselmus, in Elucidar., in verbis supra citatis, *unaquæque anima, dum in corpus mittitur, Angelo committitur.* Anima autem in conceptione corpori infunditur ; ergo in conceptione, seu in nativitate in utero Angelum custodem recipit. Idem sentit Tertullianus, lib. de Anima, cap. 37, ubi ait aliquam potestatem ministram Dei modulari in utero hominis conceptionem, ubi idem notat Pamelius Et non repugnat Abulensis, q. 65, in cap. 18 Matth., licet priorem sententiam tanquam communiorem præferat. Et hoc tenuit D. Thomas, in 2, dist. 11, q. 1, art. 3, ad 3, Bonaventura, Gabriel, et alii, distinct. 10. Et suaderi potest primo, quia ex tunc incipit homo esse viator: unde licet physice sit quasi pars matris, tamen in ordine ad salutem animæ est persona distincta. Unde est capax peccati originalis, etiamsi mater sit sancta ei per gratiam Dei est capax meriti, ut in Joanne Baptista cernere est. Item credibile est statim illi adjungi dæmonem, qui specialiter nocere, et damnum inferre procuret : ergo etiam debet illi Angelus ex tunc deputari, ut dæmonem arceat, et alia impedimenta tam corporalia, quam spiritualia ex tunc præcaveat. Neque obstat, quod Angelus custos matris possit hanc curam suscipere : quia per se solum pertinet ad illum, quamdiu ad bonum matris est necessaria. Potest autem in solius filii utilitatem redundare, et speciali affectu, et magis proprio proprius Angelus illam habebit. Et interdum mater, non parens suo Angelo, potest aliquid tentare filio nocivum, quod Angelus filii custos impedire poterit. Denique hæc providéntia liberalior est, ideoque huic parti libentius adhæreo.

19. *Tertium corollarium. — Beneficium custodiæ in omni lege et tempore extitit.* — Tertio ex dictis inferri potest, hoc beneficium custodiæ angelicæ non esse peculiare legis gratiæ, sed antea in lege Moysi, et naturæ fuisse : ita sumitur ex D. Thoma, in d. a. 5, in quantum dicit, beneficium hoc ex illis esse, qui providentur homini ex eo præcise quod habet naturam rationalem. Item quia dicit non esse necessarium baptismum ad hanc custodiam : nam inde optime infertur, etiam quando non erat baptismus, tale beneficium infantibus, et adultis concessum fuisse. Ratio etiam (quod hoc beneficium ad generale auxilium sufficiens spectat) idem probat. Denique ex verbis Christi, ejusque facto Matth. 18, idem ostenditur. Nam puer ille quem præ oculis habebat, nondum pertinebat ad legem gratiæ, et tamen illum, et similes referens, dixit, *Angeli eorum;* ergo clare supponit, etiam ante suum adventum habuisse homines Angelos custodes. Quod etiam de lege naturæ satis probatur ex verbis Jacob Genes. 48 : *Angelus, qui eruit me*, etc., et de lege scripta ex verbis David Psalm. 90 : *Angelis suis mandavit de te.* Sed quia hæc poterant de peculiaribus privilegiis explicari, Christus satis declaravit esse generalem, ac perpetuam providentiam. Contra hoc tamen videntur facere verba Chrysostomi, hom. 3, ad Colos., et Anastasius Nissenus, q. 61, in Scripturam, *Prius pro numero Gentium erant Angeli : nunc autem non pro numero Gentium, sed pro fidelium.* Uterque vero addit statim, etiam ab initio unumquemque virum probum habuisse Angelum propter verba Jacob. At non solum viri probi, sed in universum omnes Angelum custodem ab initio habuerunt. Nec illa differentia fundamentum habet, quia nec Christus loquitur de solis fidelibus suis, ut ostensum est, nec etiam desunt Angeli pro numero gentium, nec unus numerus repugnat alteri, ut mox dicemus.

20. *An hoc beneficium ante lapsam naturam inceperit. — Pars negativa. — Verior est pars affirmativa.* — Sed quæres quando beneficium hoc inceperit, an a principio lapsæ naturæ

vel etiam antea. Ait enim Gregorius Nissenus, libr. de vita Moysi aliquantulum a principio : *Verus sermo ad nos usque descendit, quo creditur, posteaquam in peccatum natura nostra prolapsa est, non omnino a clementia divina neglectam, sed Angelorum aliquem in adminiculum cuique constitutum esse.* Et suaderi potest, quia ante peccatum homo erat in natura integra, et quasi angelicam vitam agebat, et ideo exteriori præsidio Angelorum non indigebat. Nihilominus tamen D. Thomas, d. q. 113, a. 4, ad 2, et 2, 2, quæst. 165, a. 1, probabilius judicat ab statu innocentiæ hoc beneficium incepisse. Nam sicut Adam et Eva habuerunt extrinsecum impugnatorem, ita debuerunt habere custodem : et hoc mihi magis probatur, quia in multis aliis indigebat homo in illo statu peculiari protectione Dei, ut non deciperetur, nec ab extrinsecis agentibus, vel objectis læderetur, et ad alia similia, (ut infra in proprio tractatu videbimus). Illam autem protectionem ministerio Angeli custodis datam esse, recto ordini divinæ providentiæ valde consentaneum est.

21. *Christus Dominus non custodem, sed ministros multos habuit.— Aliqui Antichristo custodem denegant. — Contrarium verum est, et probatur.* — Et ob hanc rationem dubitandum non est, quin etiam beatissima Virgo habuerit Angelum custodem, ut docuit Bernardus, Epist. 77. At de Christo Domino est alia ratio, propter absolutam peccandi impotentiam, et propter summam suæ voluntatis potestatem cum perfectissima omnium rerum, et occasionum, seu futurorum eventuum præscientia. Propter quod omnes fatentur Christum Dominum non habuisse proprium Angelum custodem, sed habuisse multos, quibus tanquam ministris uti poterat. Prior pars communis est D. Thomæ, 1 p., q. 113, art. 4, ad 1, Bonaventuræ et aliis in 2, dist. 11. Altisiodorensis, Alensis et alii ubi supra. Quia Christus erat Deus, et ut homo erat comprehensor, et caput, ac Dominus Angelorum. Unde probatur altera pars, quæ sumitur ex illo Matt. 4 : *Accesserunt Angeli, et ministrabant ei.* Ubi videri potest Abulensis. Et ex Evangelio hoc ministerium Angelorum circa personam Christi Domini in præcipuis ejus mysteriis ostenditur, in Nativitate, Passione, Resurrectione, Ascensione. Imo ex hoc ministerio divinitatem ejus ostendi significavit ipse Joann. 1 : *Videbitis cœlum apertum, et Angelos Dei ascendentes, et descendentes supra filium hominis,* ut ibi Cyrillus, Chrysostomus et alii notant. E contrario vero aliqui excipiunt Antichristum, propter summam nequitiam, et magnam animi obstinationem. Ita sensit Altisiodorensis. Sed contrarium verum est, ut docet D. Thomas, quia Angelus custos ab infantia deputatur : et Deus non privat hominem tanto bono propter peccata prævisa. Nec Angelus deserit hominem propter peccata, ut jam dictum est. Nec Antichristus sufficienti auxilio, et generali providentia privabitur.

22. *Tertia interrogatio, an etiam communitates, et earum capita habeant custodem? — Probatur primo de regnis. — Secundo de exercitibus.* — Tertio principaliter interrogari potest, utrum præter Angelos custodes, qui pro singulis hominibus deputatur, alii pro communitatibus, regnis, et regibus, Ecclesiis, Pastoribus, et aliis similibus destinentur ? Ad quod breviter ex communi Patrum doctrina affirmative respondendum est. Nam imprimis quod pro regnorum custodia peculiares Angeli destinentur, satis aperte colligitur ex Daniel 10, ubi fit mentio Principis Persarum, et Græcorum, et Judæorum, per quos intelliguntur Angeli ad custodiam talium provinciarum, seu regnorum destinari, ut ibi Hieronymus, Theodoretus et omnes notant, et Dionysius, cap. 9, de cœlesti Hierarch., et Isidorus, Pelusianus ubi infra : item Theodoretus, lib. 5, divi decreto, cap. 7, et Gregorius, lib. 17. Moral., cap. 8, alias 7, et Augustinus, q. 48, in lib. Judi. Sic etiam Clemens Alexandrinus, lib. 6 Stromat, versus finem, dixit, *Per gentes, et civitates divisæ sunt Angelorum præfecturæ.* Et lib. 7, initio, *jussu divino, et antiquo per gentes sunt distributi Angeli.* Similia habet Epiphanius, hæres. 51 : *Regna, et gentes sub Angelis positæ sunt,* et adducit illud Deut. 32 : *Constituit terminos gentium juxta numerum Angelorum Dei,* ut habent Septuaginta. Quo loco utitur etiam Hieronymus, Dan. 7, ubi per quatuor ventos, de quibus ibi Propheta loquitur, *quatuor angelicas potestates* intelligit, *quibus quatuor regna principalia commissa sunt,* juxta illud, quod in Deut. loquitur, etc. Et eodem testimonio utitur Basilius, lib. 3, contra Eunom., et Isidorus Pelusianus, lib. 2, epist. 85, Theodoretus, q. 3 in Gen., et Oratione 10, in Danielem, et in expositione ejusdem Cantici Moysi, et Hilarius, Psalm. 129, aliique præsertim Græci. At vero, juxta vulgatam editionem non est ille sensus litteralis, sed de distributione terræ sanctæ juxta numerum tribuum, sic enim legimus in vulgata

Latina, *Constituit terminos populorum juxta numerum filiorum Israel.* Sed quidquid sit de illo loco, res ipsa verissima est : quam confirmat Basilius ex illo Josue 5: *Princeps sum exercitus Domini.* Nam illum Principem fuisse Angelum, docet Augustinus, q. 7, in Josue. Cum vero dicitur, *Princeps exercitus Domini,* potest intelligi de exercitu Domini cœlesti, et de terrestri, scilicet, ipsius populi Israel, et hic est sensus magis receptus. Unde aliqui putant, illum Angelum fuisse Michaelem, qui princeps populi Israel dicitur, Daniel 10. Abulensis vero ibi, q. 71, credit fuisse Gabrielem, qui etiam curam habebat populi Judaici, ut ex Daniele 8, 9 et 10, constat : et fortasse Michael habebat superiorem curam, et Gabriel propriam totius exercitus bellatorum. In quo sensu etiam inde probatur, dari Angelos custodes exercituum præsertim fidelium, et qui causam Dei agunt. Quod etiam confirmari potest ex illo Psalm. 33 : *Immittet Angelos Domini in circuitu timentium eum, et eripiet eos.* Quo etiam testimonio ad hoc Patres communiter utuntur.

23. *Probatur tertio quoad communitates.* — Præterea Origenes, lib. 1, Periar., c. 8, tradit, dari Angelos singularum Ecclesiarum, seu Episcopatuum, id est, ad custodiendas singulas communitates constitutos, et probat ex Apoc. 1 et 2, et 3. Idem habet, hom., 20, 24, in Num., et hom. 4, in Ezechielem, et hom. 12, 13 et 35, in Lucam, eumque imitatur Hieronymus, Michææ 6, in principio, et insinuat Matt. 18, et Ambrosius, lib. 1, de Pœnit., c. 21, et lib. 2, in Lucam, dicens : *Non solum ad tuendum gregem Dominus Episcopos ordinavit, sed etiam Angelos destinavit,* et allegat verba Apoc. 3, ubi ad Angelum Smyrnensis Ecclesiæ dicitur, *Esto vigilans, et confirma.* Apertius id trahit Nazianzenus, Orat. 32, parum a principio, et in fine, ubi ait, dari Angelos civitatum, et Ecclesiarum, et loca Apocalypsis allegat. Item Hilarius, dict. Ps. 129. Ac denique Isidorus, Beda, et alii fere Patres supra citati in hac sententia concordant. Ideoque de illius veritate dubitandum non est, etiamsi in Apocalypsi, cap. 2 et 3, nomen Angelus, non spiritum angelicum, sed Episcopum significet, ut ex textu videtur perspicuum, et moderni expositores notant.

24. *Quarto quoad Principes et Prælatos.— Hæ personæ publicæ duos habent Angelos. — Etiam B. Virgo duos custodes habuit.*—Denique hinc etiam probabile est, licet singulis personis privatis singuli Angeli destinentur, nihilominus Pontificibus, Regibus, et aliis Prælatis, ac Principibus peculiares Angelos ad eorum custodiam, ac regimen deputari. Sic enim intelligendum est illud, quod de Petro dicitur Actor 12, *Angelus ejus est.* Nam credibile est, sermonem esse de Angelo peculiariter deputato ad custodiam Petri, ut erat Ecclesiæ Pastor : idemque est intelligendum cum proportione de aliis Apostolis, ut notavit Origenes, hom. 11, in Num., dicens : *Ipsi Apostoli Angelis utuntur ad explicandum suæ prædicationis munus, et opus Evangelii consummandum.* Quod confirmat ex dictis verbis Actorum, et addit : *Similiter intelligitur, et alius Pauli Angelus, sicut est Petri, et alius alterius Apostoli, et singulorum per ordinem.* Idemque nos dicere possumus de Episcopis, Regibus, et similibus. Unde mihi probabile fit, quod communiter creditur, has personas publicas, duos habere Angelos custodes, nimirum, inferiores quatenus tales personæ sunt, et superiores ratione muneris. Nam sicut duplici egent prudentia, et rectitudine et illa, quæ ad bonum commune pertinet, altioris rationis est, ita duplici indigent gubernatore, et custode Angelo. Item quia Petrus, verbi gratia (et idem est cum proportione de reliquis) suum Angelum peculiarem, et privatum (ut sic dicam) habuit a principio vitæ suæ : postea vero factus Apostolus, et caput Ecclesiæ superiori Angelo in custodiam, et directionem traditus est, nec propterea fuit ab alio relictus, quia pro toto vitæ tempore curam illius suscepit. Et hoc genus providentiæ nullum habet inconveniens, et consentaneum est divinæ sapientiæ, ac liberalitati. Et in particulari de beatissima Virgine, quod habuerit duos Angelos custodes, unum ut privata persona, alium ut mater Dei, et quamdiu officium matris exercuit, affirmat Abulensis, Matth. 18, quæst. 60. Idem ergo cum proportione, et in gradu suo dici potest de aliis publicis personis. Posset tamen dici eumdem Angelum, cui aliqua communitas commissa est, custodire simul caput, seu principem illius communitatis specialiter, quia pro toto corpore ut includit caput, videtur destinatus. Nam fortasse propter hanc causam Patres allegati non distinguunt inter Angelos Ecclesiarum et Episcoporum, ut Episcopi sunt, illud tamen prius videtur probabilius, et universalius, quamvis de his rebus nihil possit a nobis cum certitudine affirmari.

25. *Partes etiam universi majores, ut elementa, vel species leonum, equorum, etc., custodes habeat.* — Ultimo addunt dicti Patres, non solum homines, sed etiam alias res uni-

versi, proprios Angelos custodes habere. Ita docet Origenes, hom. 8, in Jerem., dicens : *Omnibus rebus Angeli præsident, tam terræ, et aquæ, quam aeri, et igni, id est, principari elementis, et hoc ordine pervenire ad omnia animalia, ad omne germen, ad ipsa quoque astra cœli.* Et hom. 23, in Josue, ait: *Virtutes cœlestes mundi hujus ministeria suscepisse, ut illa terræ, vel arborum germinationibus, illa fluminibus, ac fontibus, alia ventis, alia marinis, alia terrenis animalibus, vel singulis e terra gignentibus præsint : et esse in his singulis sacramenta ineffabilia divinæ dispensationis, ut ordine suo cuncta, et competenti per unamquamque virtutem dirimatur officio.* Et Damascenus, lib. 3, de Fide, cap. 4, supponit custodiam terræ fuisse commissam Angelis malis ante lapsum. Item Nazianzenus, in supra citato Carmine, de parte Angelorum ministrante ait :

Pronaque ad obsequium pars altera sustinet orbem;
Auxilio servatque suo.

Et Augustinus, lib. 3, quæst. 79, dixit: *Unaquæque res visibilis in hoc mundo habet potestatem Angelicam sibi præpositam, sicut aliquot locis Scriptura divina testatur.* Et lib. 8, Genes. ad litt., cap. 24. *Sublimibus Angelis Deo fruentibus subdita est omnis natura corporea omnis irrationalis vita*, etc., et Abulensis, Matth. 18, q. 57, dicit, Potestates habere custodiam super omnes naturas corporales. Ac denique hanc opinionem approbat D. Thomas, 1 p., q. 113, art. 3, ubi ait probabile esse singulis rerum speciebus singulos Angelos præesse, et q. 11, art. 1, ad 3, et ad 2, dicit Angelos immediate præsidere etiam corporibus inferioribus, et sublimioribus.

26. *Rejicitur Cajetanus et probatur opposita sententia.*—Nihilominus Cajetanus in illo articulo negat Angelos esse deputatos ad custodiam istarum rerum inferiorum, etiam quoad singulas eorum species. Et præsertim fundari videtur, quia talis custodia non potest esse ad explenda naturalia opera talium rerum, hoc enim (ait) Platonicum est, ac reprobatum : quoad supernaturales autem actiones, ait, quod licet Angeli deputentur, non tamen secundum numerum specierum ipsarum rerum, circa quas tales actiones præternaturales fiunt, sed secundum varios modos, quibus secundum leges divinæ providentiæ hujusmodi res præternaturaliter immutari possunt. Quod ipse neque amplius explicat, cum satis obscurum sit, nec ulla ratione suadet, et D. Thomæ sine fundamento tribuit. Et ideo breviter dico, valde probabilem esse sententiam Patrum, quam D. Thomas aperte approbat. Nam licet reprobet sententiam Platonis, quatenus ponebat, substantias separatas ex natura sua esse singulis speciebus rerum naturalium addictas, et perficere illarum generationes, inducendo formas, in quibus rebus Platonis sententia a Patribus approbata non est : nihilominus absolute docet, ex peculiari Dei ordinatione, et providentia peculiares Angelos præsidere singulis istarum rerum speciebus, non ad inducendas formas substantiales; sed ad alios fines, et actiones.

27. Et hanc dicit esse sententiam Augustini, Gregorii et Origenis, quos citat; estque consentanea divinæ providentiæ, et nullum habet incommodum, potestque hæc custodia utilis ad multa, imo, et necessaria. Hoc autem pendet ex actionibus hujus custodiæ, de quibus in sequenti capite dicemus. Nec deest fundamentum in sacra Scriptura. Nam Apocal. 14, fit mentio, *Angeli, qui habebat potestatem supra ignem*, ubi Arethas ait, *Hinc sumimus Angelicas potestates præpositas esse creaturis, hanc quidem aquis, hanc autem igni, hanc autem alii cuidam particulari creaturæ*, eademque fere verba habet Andræas Cæsariensis, suo capit. 43, in Apocal., circa eadem verba, solumque in principio eorum addit, *Ex hoc loco, ut ex aliis quoque nonnullis, discimus*, etc. Et cap. 47, circa id Apocal. 1 : *Et audivi Angelum aquarum dicentem*, iterum ait : Et hinc rursum confirmatur, quod supra dictum est, *nempe Angelos elementis præesse.* Nam hunc *Angelum aquarum*, sic putat appellatum, quod, *Aquis sit præpositus*, et similia habet ibi Arethas. Quos noster Ribera imitatur, et Michael in apparitione montis Gargani dixit, montem illum sub ejus esse tutela. Hæc ergo ad illius sententiæ probabilitatem satis superque sunt.

28. *Pro singulis individuis præterquam speciei humanæ non videtur dari custodia Angelorum.*—Solum advertere oportet ex D. Thoma, d. q. 113, art. 2, quod licet in aliis rerum speciebus præter humanam pro singulis speciebus Angeli deputentur, non tamen singuli Angeli pro singulis individuis, sicut de hominibus diximus; id enim neque a Patribus dicitur, nec necessarium est. Et ratio D. Thomæ est optima, quia singuli homines sunt perpetui aliquo modo, vel secundum animam, vel secundum totum compositum post resurrectionem : et ita singuli per se ordinantur per proprias actiones liberas ad perpetuam beatitudinem, et ideo pro singulis est neces-

sarius, vel conveniens peculiaris Angelus, quasi pædagogus. Res autem inferiores sunt corruptibiles quoad individua, et conservatio speciei per individuorum successionem per se intenditur, et ideo sufficit unus Angelus custos pro tota specie. Fortasse tamen improbabile non est pro variis mundi regionibus deputari plures Angelos ad providendum conservationi ejusdem speciei, seu ejusdem individuis in diversis mundi partibus existentibus, ut capite sequenti melius exponemus, modum, et utilitatem hujus custodiæ declarando. Et juxta hanc limitationem D. Thomæ exponendus est Hieronymus, Habacuc 1, in fine, ubi negat dari Angelos custodes aliorum animalium, quod intelligendum est quoad singula individua, et custodiam specialem uniuscujusque individui hominum propriam esse.

CAPUT XVIII.

QUOMODO INTER ANGELOS DISTRIBUTA SINT MINISTERIA ANGELICÆ CUSTODIÆ.

1. *Suppositio prima. — Rerum custodiam solis Angelis sanctis esse commissam, de Fide est.*—Duo supersunt de hac custodia Angelorum declaranda ; unum est, quibus Angelis committatur, aliud est, per quas actiones exerceatur. De primo in hoc capite, de secundo in sequenti agemus. Ad utrumque tamen declarandum imprimis supponendum est, hanc custodiam, sive hominum, sive rerum inferiorum, solis Angelis sanctis esse commissam. Prior pars certa, et de Fide est ex verbis Christi : *Angelorum semper vident faciem Patris*, Matth. 18. Et in hoc sensu dixit David. *Angelis suis Deus mandavit de te, ut custodiant te*, Psal. 90, etc., *Qui facit Angelos suos spiritus*, Psal. 103. Nam licet omnes Angeli sint Dei per creationem, soli tamen sancti sunt proprie ejus servi et speciales ministri, quos propterea suos specialiter appellat. Et ratio est in promptu, quia hæc custodia hominibus datur, ut per eam ad cognoscendum, et diligendum Deum, suamque salutem procurandam adjuventur; ergo non potuit nisi sanctis Angelis committi. Nam mali totis conatibus perdere homines procurant. Posterior item pars verissima est, et certa. Sumitur ex divo Thoma, 1 part., quæst. 113, art. 3, et clarius ex Augustino, lib. 12, Genes. ad litt., cap. 36, ubi sic ait: *Sancti Angeli his corporalibus judicandis, atque administrandis, præsunt*, etc. Et optime lib. 3, de libero Arbitrio, cap. 11, Prius ait, *sanctas, et sublimes creaturas cœlestium, vel super cœlestium potestatum esse, quibus Deus imperat, universus autem mundus subjectus est*, et addit inferius: *Illi data est potentia omnia continendi officio proprio, quod rerum ordini deesse non posset. Neque ideo in bona voluntate permanet, quia hoc accepit officium, sed ideo accepit, quoniam ab illo, qui dedit, permansura prævisa est.*

2. Quibus verbis occurrit Augustinus objectioni, quæ fieri poterat: nam custodia universi, præsertim rerum corporalium, ut elementorum, et corporum cœlestium, commissa est Angelis, prius quam peccarent: nam antea, ut credimus, cœli moveri cœperunt. Contingere ergo potuit, ut aliqui ex peccantibus motores cœlorum fuerint; ergo non est necessarium illos ex sanctis Angelis existere. Et confirmatur: nam Damascenus, lib. 2, cap. 4, existimat præcipuum Angelum peccantem illum fuisse, *qui terrestris ordinis principatum tenebat, cuique custodiendæ terræ cura a Deo commissa fuerat*. Juxta hanc vero Damasceni sententiam respondendum esset, malos Angelos suum principatum peccando amisisse, et aliis Angelis sanctis datum esse: tum quia non decebat, nec expediebat Deum talibus ministris ad mundum gubernandum uti, tum etiam quia Angeli peccando omni honore, et præeminentia indigni facti sunt, et ita Angelis natura inferioribus subjecti permanserunt. Melius autem respondetur cum Augustino, illam mutationem motorum, vel custodum, aut præsidentium universo, necessariam non fuisse, quia Deus futurorum præscius non nisi in sanctitate permansuris illa munera commisit.

3. *Suppositio secunda.—Angeli custodes ex quatuor primis ordinibus non sunt.*—Secundo supponimus Angelos custodes non esse ex quatuor primis, ac supremis ordinibus Angelorum. Hoc supponit divus Thomas in dicta quæst. 113, præsertim art. 2 et 3, et sumitur ex Dionysio, cap. 4, 9 et 13, de cœl. Hierarch. Athanasius, in dicto lib. de Comm. essent., et sequitur manifeste ex dictis supra de Angelis, qui mittuntur. Diximus enim quatuor primarios ordines non mitti: Angeli autem custodes, cujuscumque ordinis sint, mittuntur ad sua ministeria obeunda, per quæ ministeria custodiendi munus exequuntur; ergo custodes Angeli tantum sunt ex quinque inferioribus ordinibus. Solum potest objici Chrysostomus, hom. 60, in Matth. Nam dicit, *Angelos custodes esse ex excellentibus, atque supremis*. Sed

opinor, ibi comparationem facere tantum ad malos Angelos, vel certe ad Angelos in pura natura spectatos, et secundum alterutram comparationem, omnes sanctos Angelos excellentes, atque supremos vocare. Id autem ex eo colligo, quod ad probandam illam excellentiam, solum inducit, quod vident faciem Patris. Sic enim ait, *Hic vero non de Angelis simpliciter dicitur, sed de excellentibus, atque supremis. Nihil enim aliud designatur, cum faciem dicat Patris mei aspiciunt, quam summa fiducia eorum, et honor præcipuus.* At hic honor communis est omnibus sanctis Angelis. Solum ergo declarare voluit, hanc custodiam non solum commendari ex perfectione naturæ angelicæ (ut talis est) sed maxime ex dignitate visionis beatæ, quæ longe est excellentior.

4. *Ex proxima occursione consectarium.—Dubium an Dominationibus custodia commissi sit.—Resolvitur.*—Et ideo supra contra aliquos modernos dixi, non esse verisimile, eumdem Angelum Michaelem appellatum, esse supremum omnium Angelorum, et Seraphinorum, et esse ex officio custodem alicujus gentis, vel communitatis, etiam totius Ecclesiæ. Minusque probabile est aliquos ex Seraphinis, vel Cherubinis, aut Thronis ad aliquod ordinarium munus custodiæ ex officio deputari. De ordine vero Dominationum magis dubitari posset, quia cum ad ministrantes pertineat, inter custodientes numerari potest: cum omnia ministeria ad custodiam ordinentur (ut diximus). Sed hoc dubium in sola vocis æquivocatione potest fundari: nos enim loquimur de Angelis, qui aliquas actiones ad custodiam pertinentes per seipsos exercent: et sic dicimus etiam Dominationum ordinem inter custodientes Angelos non comprehendi. Si tamen custodes etiam dicantur illi, qui toti custodiæ præsunt, et omnibus exercentibus illam imperant, et quid agere debeant. Dei nutu intimant, atque ordinant, sic verum est, hoc munus ad Dominationes pertinere.

5. *Tertia suppositio.—Custodia altera particularis, altera universalis.*—Tertio supponendum est, ex D. Thoma, dicta quæst. 113, art. 3, angelicam custodiam distingui in particularem, et universalem. Particularem vocat illam, quæ est circa singulares personas; universalem vero omnem illam, quæ vel circa species tantum, vel circa communitates, quæ ex pluribus personis constant, versatur: vel etiam illam, quæ non circa unam, vel alteram personam, communitatem, vel speciem occupatur, sed ad generale aliquod ministerium, vel modum operandi destinatur, licet circa res varias exerceri possit, ut est operatio miraculorum, coertio dæmonum, et si quid aliquid est simile. Et utriusque custodiæ actiones ad duos fines proxime ordinantur: quædam sunt ad removenda mala, seu nocumenta, non tantum spiritualia, sed etiam corporalia: alia sunt ad conservandum, vel promovendum bonum, sic dixit Petrus Cellensis, lib. 1, Mystic. Exposit. tabernacul. in fin., *totum officium Angelorum quantum ad nos esse, ut nos a malo defendant, et in bono conservent.* Quod intelligendum est de bono tam corporis, quam animæ; nam utrumque nobis Angeli procurant, licet ad spiritale bonum tota custodia referatur. Deinde hujusmodi actiones, licet propter hominem præcipue fiant, tamen eodem modo circa circa illum fiunt. Aliquando enim actio Angeli omnino extra nos versatur removendo nociva, et applicando utilia, aliquando interius in nobis, et aliquando nobiscum operantur, utique nos instruendo, et illuminando circa malum vitandum, vel bonum amandum. Quas cogitationes nos sæpe in nobis sentimus, et ab Angelo custode proveniunt, etiamsi nos in certo dijudicare non valeamus: nunquam tamen in nobis habent effectum moraliter bonum ab Angelo intentum, nisi nos consentiamus, quem consensum Angelus efficaciter facere non potest, nec ad illum proxime cooperari, ut ex superioribus constat.

6. *Custodia particularis hominum infimæ hierarchiæ commissa est.* — His positis imprimis est, custodiam particularem singulorum hominum Angelis infimi ordinis infimæ Hierarchiæ (quibus nomen Angelorum, quasi per antonomasiam appropriatum est) esse commissam. Ita D. Thomas, dicta q. 113, a. 3, et sumitur ex Dionysio, c. 9, et expressius tradit Athanasius, dicto lib. de Comm. essent. seu libro Testimoniorum de naturali communicatione, dicens: *Postremi omnium sunt Angeli, qui et hominum pædagogi sunt censendi.* Et in hac proprietate putat D. Thomas sumi Angelorum nomen in Ps. 90, cum dicitur, *Angelis suis Deus mandavit de te.* Et idem sentit Gregorius, hom. 34, in Evang., dum ait, munus horum Angelorum esse infima nuntiare. Nam hæc videntur esse illa, de quibus singulæ privatæ personæ illuminandæ sunt. Ratio vero est: quia ille ordo infimus Angelorum est proxime super homines; ergo habet immediatum ordinem ad illos; ergo secundum convenientem divinæ providentiæ dispositionem illi

sunt aptissimi, ut ad particularem custodiam singulorum hominum destinentur.

7. *Utrum omnes chori infimæ hierarchiæ ad hominum custodiam deputentur.*—Advertere autem opus est in infimo ordine Angelorum dari, secundum Dionysium, infimos, medios, et primos. Unde dubitari potest, ex quibus sint, isti Angeli hominum custodes. Nam D. Thomas, in d. art. 3, ad 1, censet probabile, Angelos custodes hominum esse ex supremis hujus infimi ordinis Angelorum. Et ita exponit Chrysostomum, quem nos supra aliter interpretati sumus. Erit autem hoc satis probabile, si duo gradus illius ordinis, infimus, et medius ducantur circa res inferiores occupari : infimus circa res insensibiles, et medius circa animalia bruta, supremus circa homines: quia nobilius est, unum singularem hominem custodire, quam unam inferiorem speciem. Sed hoc incertum est: ideoque determinate dicere non possumus, Angelos custodes hominum esse tantum ex supremis Angelis infimi ordinis. D. Thomas in illo sensu est locutus, nam expresse dicit *probabile esse, majores Angelorum ad custodiendos homines, qui in gloria majores futuri sunt, deputari.* Unde potius sentit, inferiores Angelos ad custodiendos homines minoris sanctitatis etiam destinari.

8. *Probatior sententia.*—Occurrit vero communis objectio, quia in illo ordine, et quolibet gradu ejus, vel omnes Angeli sunt specie distincti, vel saltem intra illum sunt plures species, ex quibus sola infima est proxime superior homine ; ergo vel unus solus Angelus, vel ad summum Angeli infimæ speciei ultimi ordinis Angelorum homines custodiunt. Nam cum homines sint æquales in specie, æquales etiam Angelos custodes habere debent. Ad hanc objectionem respondet D. Thomas, dic. quæst. 113, artic. 2 ad 2, quod licet non omnes Angeli infimi ordinis sint in perfectione naturæ immediati humanæ speciei, nihilominus quoad munus custodiendi, et illuminandi homines possunt habere immediatum ordinem ad illos. Sicut e contrario omnes ordines supremæ Hierarchiæ immediate illuminantur a Deo, licet non omnes sint æque propinqui secundum perfectionem naturalem ipsi Deo. Quod quidem optime dictum est, quia, ut supra dixi, ad aliquam immediatam habitudinem sufficere potest convenientia in aliquo gradu, seu genere, licet non sit ultima differentia. Secundo addit D. Thomas, ibidem ad 3, licet homines sint æquales in natura specifica, a Deo tamen destinari ad inæqualia officia, vel munera gratiæ, et gloriæ : et ita posse etiam esse inæqualitates in Angelis custodibus : quod est quidem verum, sed non videtur universaliter necessarium ; quia multi homines erunt æquales in gloria, et nihilominus poterunt habere custodes Angelos inæqualiter perfectos, præcipue si verum est, omnes Angelos esse diversæ speciei. Nec id censeo inconveniens propter idem principium proxime tactum. Quia omnes Angeli infimi ordinis possunt ad totam speciem humanam habere immediatam habitudinem quoad ministerium custodiendi. Et ideo licet personæ humanæ sint æquales in natura, et gratia potest quilibet Angelus illius gradus ad illarum custodiam deputari, pro solo Dei arbitrio, sine respectu, vel consideratione inæqualitatis. Quamvis credibile sit, ubi talis respectus intercedit, Deum servare proportionem ad illum in constituendis Angelis custodibus.

9. *Quam custodiam exerceant superiores ordines infimæ Hierarchiæ.*—Ex quo facile conjectari potest, quid de cæteris ordinibus dicendum sit. Generaliter enim docent Patres, duos superiores ordines ejusdem Hierarchiæ aliquam custodiam immediate exercere, sed altiorem et universaliorem. Ita docet D. Thomas, d. art. 3, Gregorius, dicta hom. 34, in Evang., idemque habet lib. 4, Moral., cap. 17, alias 31, ubi ait, Archangelos Angelis præesse, eademque est sententia Dionysii, Athanasii, et fere aliorum in citatis locis. Et patet ex ratione generali optimi ordinis divinæ providentiæ. Quæ autem pars ad Archangelos, quæ vero ad principatus pertineat, incertum est. Unde D. Thomas sub disjunctione de illis loquitur in dicto art. 3, dicens: *Custodia humanæ multitudinis pertinet ad Principatus, et fere ad Archangelos, qui dicuntur Principes Angelorum.* Veruntamen quamvis generali modo Archangeli sint Principes respectu Angelorum, nihilominus Principes proprie dicti, seu ordo Principatuum distinctus est ab ordine Archangelorum, et ideo necesse est diversa ministeria custodiendi distinctas personas illis assignari, si uterque ordo aliquam custodiam per se, et immediate exercet, ut creditur.

10. *Archangeli insignium dignitate personarum curam habent.*—*Principatus communitates servant.*—Unde probabile est, Archangelis committi curam quarumdam insignium personarum, quatenus peculiarem dignitatem, vel publicum munus habent. Sicut Bernardus, epist. 77, dicit Gabrielem, qui supremus Angelus secundi ordinis esse creditur, fuisse bea-

tissimæ Virginis custodem, et eadem ratione dicuntur isti Angeli nuntiare summa, ut ait Gregorius, d. hom. 34, in Evang. Ad illos ergo pertinuit Apostolorum custodia, et Prophetarum, ac Patriarcharum veteris Testamenti, et Pontificum, Episcoporum, Regum, etc. Principatibus vero specialiter commissa creditur custodia communitatum: sicut Michael dicitur unus de Principibus, Dan. 10, ubi etiam Principes regnorum, Persarum et Græcorum commemorantur. Et hoc confirmat regula Basilii, lib. 3, contra Eunom., dicentis: *Quanto gens uni viro præponenda est, tanto majorem necesse est Angeli, qui gentis principatum habeat, esse dignitatem.* Et idem sentit Origenes 1, Peri., cap. 8, Hieronymus et Theodoretus, in Danielem.

11. *Potestates specialiter humanum genus servant.* — *Quid de Virtutibus D. Thomas censeat.* — Aliter vero ad Virtutes et Potestates aliqua custodia immediate pertinet: nam illis ordinibus non est specialiter commissa aliqua persona privata, aut publica, vera aut mystica (ut sic dicam) sed ex parte actionum, ad quas ex officio destinantur, universalem quamdam custodiam habere dicuntur. Potestates enim, quæ immediate sunt supra Principatus, censentur specialiter custodire humanum genus, et totum universum, coercendo dæmones (ut Gregorius et D. Thomas docent). Dæmones enim infinitis modis nocerent hominibus et res universi perturbarent, si potestati, ac voluntati suæ relinquerentur; de facto vero id tantum possunt, quod eis a Deo permittitur; hoc autem sanctis Potestatibus revelatur, earumque executioni committitur. Unde quod, Apocal. 9, legimus de quatuor Angelis, utique malis, ligatis in flumine Euphrate, et postea solutis, per Potestates factum esse intelligimus, et sic de aliis. De Virtutibus autem ait D. Thomas, dicto art. 3, *habere custodiam super omnes naturas corporeas.* Ex quo aliqui colligunt, *custodiam illam,* quam diximus habere Angelos de singulis speciebus rerum corporalium, similiter huic ordini Angelorum esse commissam, de cujus sententiæ probabilitate in fine capitis sequentis dicam.

12. *Ad quem ordinem pertineant cœli motores.* — De motoribus item cœlestium orbium, dubitari potest, an transcendant medium gradum angelici ordinis. Quia licet motus cœlorum ad conservationem et gubernationem universi ordinentur, et sub ea ratione quamdam universalitatem habeant, et maximi momenti sint, nihilominus in se, et valde materialis, seu corporalis actio est, et infimi ordinis, utique non viventium, et ideo Angeli, etiam infimi ordinis, ad illam sufficere verisimile apparet. At vero D. Thomas 3, contra Gent., c. 80: *Principium* (ait) *universalis operationis ad hunc ordinem* utique Virtutum, *pertinet: unde videtur quod ad eumdem pertineat motus cœlestium corporum, ex quibus, sicut a quibusdam causis universalibus consequuntur particulares effectus in natura. Et ideo virtutes cœlorum nominantur,* Luc. 21, *ubi dicitur quod virtutes cœlorum movebuntur,* et Opusc. 10, art. 17, idem dicit esse valde probabile, non tamen audet omnino affirmare, cujus in hoc consilium sequor. Solum notabo in loco illo Luc. 11, 21: *Virtutes cœlorum,* non significare motores cœlorum, sed vel omnes cœlestes spiritus et exercitus, ut antiqui Patres exponunt, vel astra omnia, et stellæ, in quibus sunt virtutes cœlorum ad influendum in hæc inferiora. Quare ex illo loco nullum sumitur argumentum. Ratio autem pro utraque parte probabilis est. Certius ergo est, ad hunc ordinem Virtutum pertinere custodiam hominum, et universi totius per opera miraculosa, vel præter communem naturæ ordinem. Quod etiam docet D. Thomas, in dicto cap. 80, cum Gregorio, d. hom. 34, dicente ad hunc ordinem spectare divina signa. Idemque sentit Dionysius, cap. 8, dicens: *Virtutum nomine virilem quamdam, inconcussamque fortitudinem significari, qua ad Dei imitationem assurgunt, et neque per imbecillitatis ignaviam suos deserunt motus,* etc. Unde probabile est ad hunc ordinem Virtutum pertinuisse Angelum, qui præcedebat populum Israel, Exod. 13 et 23, et qui signa faciebant ad verbum Moysi coram Pharaone, et similes.

CAPUT XIX.

DE ACTIONIBUS ANGELICÆ CUSTODIÆ, EJUSQUE EFFECTIBUS.

1. *Primum custodiæ est pericula avertere.* — *Secundum animam excitare.* — Hæc quæstio ex dictis facile potest expediri. Nam in duobus ordinibus secundæ Hierarchiæ satis explicatæ sunt dictæ actiones. In tribus autem inferioribus (proportione servata) ex effectibus ita possunt declarari. Nam hi effectus (ut supra dixi) et spirituales, et corporales esse possunt, ideoque actiones custodiæ, quædam circa spiritualia commoda, aliæ circa corporalia, vel temporalia proxime versantur. In utroque ergo genere primum beneficium est, avertere

exteriora pericula, tam corporis, quam animæ, quod Angeli faciunt, interdum avertendo ipsa objecta, vel agentia extrinseca nobis omnino ignorantibus, nihilque operantibus, aliquando vero id præstant immittendo cogitationem, per quam ita moveamur, ut imminentis mali occasionem evitemus, etiamsi nos occasionem non prævideamus, neque ex dicta intentione illam evitemus. Atque ad eumdem effectum spectat tollere impedimenta spiritualis profectus, quia non proficere in virtute, non parvum nocumentum est, hoc autem eisdem modis præcavent. Secundum munus angelicæ custodiæ est animam excitare, et movere tum ad operandum bonum, tum ad cavendum malum, quod imminere prævident, vel jam adesse cognoscunt. Quod faciunt illuminando, et persuadendo modo supra tradito. Et ad hoc beneficium pertinent plures particulares actiones, quæ ex Scriptura colliguntur, ut revelare mysteria, Gen. 18, Judic. 13, et in omnibus Prophetis, instruere de necessariis ad salutem, Act. 5 et 8, et movere ad bonum, Act. 10, succurrere in necessitatibus, Matth. 1, et similia, quæ in sacra Scriptura, et in sanctis Patribus passim occurrunt.

2. *Tertium dæmones coercere.*—Tertio etiam his Angelis tribuitur, quod dæmones coercent, ne tam graviter tentent, neve tot pravas cogitationes immittant, aut occasiones peccandi offerant, etc. Hoc enim ad custodiam hominum maxime necessarium est. Imo ait Auctor imperfecti, hom. 5, in Matth., tantam esse potestatem cujuscumque Angeli custodis supra dæmones, *ut in præsentia boni Angeli, si se a dæmonibus videri permittat, non audeant dæmones tentare homines :* interdum vero Angelum custodem se dæmonibus occultare, ut secundum Dei dispensationem, nos tentare permittat. Quod si objiciatur, quia hoc officium ad potestates pertinet, et inferior non potest officium superioris usurpare; respondet D. Thomas, dicta quæst. 113, art. 3, ad 3, *quod etiam inferiores exercent officia superiorum, in quantum aliquid de dono eorum participant ; et sunt quasi executores virtutis eorum.* Unde etiam addit, posse aliquando infimos custodes in gratiam eorum, quos custodiunt, miracula facere, quæ possunt dici privata beneficia, et extraordinaria. Quamvis potestas miraculorum, vel signorum, aut præternaturalium operum pertinentium ad commune bonum totius generis humani, vel universi, vel etiam Ecclesiæ, peculiari titulo et modo ad Virtutes pertineat.

3. *Quartum orationes Deo præsentare.*—Quarto maxime tribuitur Angelis custodibus, quod orationes eorum, quos custodiunt, offerant Deo. Ita sumitur ex Tobiæ 12, ubi Angelus dixit Tobiæ : *Ego obtuli orationem tuam Domino.* Et Apocal. 8 : *Data sunt Angelo incensa multa : et ascendit fumus incensorum de orationibus sanctorum, de manu Angeli coram Deo.* Docent Patres, Ambrosius, lib. 18, in Luc., ad caput 18, in principio, et specialiter Anastasius Nissenus, quæst. 61, in fine, ex Nicephoro Archiepiscopo Constantinopolitano: *Credimus* (ait), *nostras glorificationes per sanctos offerri Angelos, et quod nostras petitiones ad aures Dei adducunt, eumque reddunt propitium propter ea quæ gessimus,* et Petrus Cellensis, dicto lib. 1, de Tabernac., generaliter ait : *Angelos custodes omnia bona opera nostra Deo præsentare ;* utique, ut pro nobis intercedant. Sic enim intelligimus nostras preces Deo offerre, suas adjungendo, ut nostris precibus efficacitatem præbeant. Sic etiam Hilarius in Psal. 129 : *Sunt* (inquit) *Angeli orationes deprecantium ad Deum deferentes.* Et can. 18, in Matth., dicit, *præesse fidelium orationibus.* Et Andræas Cæsariensis, in Apocal., suo cap. 47, dicit, angelicas virtutes per Altare aliquando significari, *quia nostras preces, et spirituales oblationes Deo offerunt.*

4. *Quintum pro nobis orare.*—Sic etiam dixit Augustinus, in ep. 120, de Grat. Novi testam., cap. 29 : *Annuntiant Angeli non solum nobis beneficia Dei, sed etiam ipsi preces nostras,* etc. Idem tradit optime in Soliloq., cap. 27 : *Gemitus nostros, atque suspiria referentes ad te, non quidem, quia Deus illa ignoret, sed, ut impetrent nobis facilem tuæ benignitatis propitiationem, et referant ad nos desideratam tuæ gratiæ benedictionem.* Unde ulterius constat, etiam esse peculiare officium Angeli custodis DEUM pro suo alumno assidue deprecari, quod potest quinto loco numerari. Nam licet omnes sancti Angeli pro nobis intercedant, peculiari cura, et quasi ex officio Angelus custos hoc præstat, ut iidem Patres docent, et Bernardus, lib. 5, de Consid., cap. 4 et 5, et serm. 31, in Cant., et Laurentius Justinianus, dict. lib. de Cast. connub., cap. 8 et lib. 6, de Disciplina et Perfect. Monastica, cap. 5, et videri possunt dicta in lib. de Orat., cap. 10 et 11.

5. *Sextum punire custoditum.*—Sextum munus Angelorum custodum assignari potest, corrigere, et punire homines sibi commissos, quando juxta ordinem divinæ providentiæ fuerit expediens. Ita sumitur ex Hieronymo, circa illa verba Daniel. 7 : *Millia millium,* etc., di-

cente : *Duplex Angelorum officium est : aliorum, qui justis præmia tribuunt, aliorum, qui singulis præsunt civitatibus.* Hæc tamen verba satis obscura sunt, quia non tribuit duplex officium illud eidem Angelo, sed diversis, nec declarat, Angelos illos omnes esse bonos : unde posset exponi, ut prius officium bonis, secundum malis tribuatur. Nam Habacuc 1, dicit : *Angelos pessimos esse, qui ministrant furori, et iræ Dei, et tribulationi, quam infert in peccatores.* E contrario vero, quia Propheta solum de bonis Angelis loquitur, et de eisdem loquuntur alia testimonia, quæ ex Ps. 67 et 103, allegat, videtur etiam Hieronymus de sanctis Angelis loqui. Nam statim post illa verba : *Qui facit Angelos suos spiritus*, subdit, *duplex officium Angelorum est*, videtur ergo loqui de bonis. Et Hærmes, in lib. 3, Pastoralis, similitudine 6 et 7, tradit, esse quemdam Angelorum præpositum pœnis hominum peccatorum, quibus eos vexat, donec resipiscant, et pœnitentiam agant. Et clare indicat, hunc Angelum pœnis præpositum ab Angelo custode uniuscujusque personæ esse distinctum. Et hanc opinionem de Angelis præpositis pœnis refert Andræas Cæsariensis, in Apoc. 26. Et quamvis dicat, in loco Apocalypsis, quem tractat, non esse de illis Angelis sermonem, non tamen negat illos dari. In capite vero 47, addit, Angelos lætari de pœnitentia peccatorum, et *gratias agere Deo de eorum punitione, qui divina præcepta prævaricantur.* Prius vero in cap. 21, expresse docuerat, Angelos sanctos esse Dei ministros ad hujusmodi pœnas infligendas, *tanquam misericordes* (inquit) *condolentesque medicos.* Quod cap. 61, latius repetit.

6. *Aliquando pœna vindicativa.* — In hoc ergo puncto breviter supponendum est, sermonem in eo esse de pœnis tantum hujus vitæ: nam de pœnis futuræ vitæ certum est non inferri per bonos Angelos, ut ex dicendis in libro octavo patebit. Pœnæ autem hujus vitæ quædam ex pura Dei justitia vindicativa proveniunt, et simpliciter pœnæ, vel supplicia dici possunt: aliæ vero sunt pœnæ medicinales ex misericordia Dei ordinatæ. Priores ordinarie per Angelos malos infliguntur, ut tradit Augustinus, lib. 5, cont. Julian., cap. 3, et Hieronymus, Isa. 13, in principio, ex illo Psal. 77: *Misit in eos iram indignationis suæ*, etc., *immissiones per Angelos malos*, super quem Psalmum late idem Augustinus tradit. Dixi autem *ordinarie*, quia nonnunquam etiam per Angelos bonos Deus punit peccatores, ut idem Augustinus docet, lib. 9, de Civit., cap. 5, ubi ait, *sanctos Angelos sine ira punire, quos accipiunt æterna lege puniendos, et miseris, sine miseriæ compassione subvenire:* et ex Scriptura satis colligitur: nam juxta veriores expositiones, quas supponimus, sancti erant Angeli missi ad subvertendam Sodomam, Genes. 19, et sanctus erat Angelus Domini, qui ostendit manum suam super Jerusalem, ut disperderet eam propter peccatum David, 2, Reg. ult. Et sanctus erat Angelus Domini, qui in castris Assyriorum occidit centum octoginta quinque millia hominum, Isai. 37. Hoc ergo munus puniendi malos, aliquando per sanctos Angelos Deus exequitur, juxta secreta consilia providentiæ suæ.

7. *Ordinarie tamen non nisi medicinali—Imo dæmones ita puniunt aliquoties.* — Unde a fortiori sequitur, multo frequentius Deum castigare hominem, præsertim justum, vel prædestinatum pœnis medicinalibus per Angelum bonum, quia hæc punitio opus misericordiæ est, et maxime ad officium pædagogi, seu custodis pertinet, et ideo credibile est ordinarie fieri per Angelum custodem privatæ personæ, si pœna sit particularis et privata. Sub hac vero pœna non tantum illam comprehendo, quæ culpam supponit, sed etiam illam, quæ ad exercitium, et profectum personæ Deo gratæ infligitur: nam eadem est illius ratio. Quando vero pœna est alicujus communitatis, poterit per Angelum custodem civitatis fieri, si ad illius bonum ordinetur. At vero aliquando malum pœnæ non infligitur civitati, sed hostibus ejus in defensionem civitatis, ut in facto Sennacherib, Isai. 37, et tunc verisimile est per Angelum custodem civitatis fieri, quia ad illius defensionem, seu custodiam pertinet. Aliquando vero Deus utitur malis Angelis etiam ad has pœnas medicinales infligendas: et tunc verisimile est, fieri proprii Angeli custodis directione et imperio. Sicut Paulus 1, Corinth. 5: *Tradidit fornicarium Satanæ in interitum carnis, ut spiritus ejus salvus fiat.* Vel sicut Deus permisit dæmoni affligere Job, vel Tobiam, ac similes.

8. *Verisimilius est non dari sanctos Angelos præpositos pœnis inferendis.*—An vero aliqui Angeli sancti specialiter sint præpositi hujusmodi pœnis inferendis, mihi non constat. Non obstantibus autem his, quæ ex Hieronymo, Hermete et Andræa Cæsariensi adduxi num. 5, verisimilius mihi est, id necessarium non esse. Primo quidem, quia ministeria sanctorum Angelorum per se ordinata esse debent ad bonum hominum, non autem ad malum pœ-

næ, quatenus tale est, sed ad summum quatenus medicina est, vel medium necessarium, aut valde conveniens ad bonum intentum. Unde oritur optima ratio, et distributio: quia si illæ pœnæ tendant ad correctionem, vel defensionem eorum, qui ab Angelis custodiuntur, ad munus Angelorum custodum respective, seu cum proportione pertinent : si vero fiant propter altiorem providentiam, vel propter vindictam eorum, qui puniuntur, ordinarie, ut dixi, inferuntur per dæmones. Et ad sanctos Angelos pertinere possunt, ut ad præcipientes, vel etiam cogentes dæmones, ut tanquam ministri divinæ justitiæ illas pœnas exequantur, et ita pertinebit hoc munus ad ordinem Potestatum. Si vero tales pœnæ immediate sint inferendæ per sanctos Angelos, cum id non sit ordinarium, non oportet esse Angelos specialiter ad id deputatos, sed ad Virtutes pertinebit. Nam illæ destinatæ sunt ad extraordinaria opera, et quasi miraculosa peragenda; hujusmodi autem supplicia facta per Angelos sanctos propter solam vindictam pravorum hominum, et ad terrorem aliorum, inter opera miraculosa, et extraordinaria computantur: ideoque ad munus Virtutum pertinet. Non ergo sunt necessarii speciales Angeli pœnarum præpositi.

9. *Quid post mortem Angeli custodes præstent animabus.*—Atque ex his satis explicata sunt ministeria angelicæ custodiæ tam particularis, quam universalis, prout circa viatores homines exercentur, quamdiu in hac vita mortali vivunt. Post mortem autem cessat propria custodia, ut supra diximus : quia omnia pericula cessant, et spes profectus in morte finitur. Nihilominus tamen quoad animas justas aliquod charitatis officium superest a sanctis Angelis custodibus exercendum. Nam si omnino puræ, et sine macula, et ruga venialis culpæ, aut reatus alicujus pœnæ ab hac vita decedunt, a suis Angelis custodibus, et interdum simul ab aliis, juxta varia earum merita, et divinæ providentiæ dispositionem usque ad cœlum deducuntur. Si autem aliqua purgatione indigent, sancti Angeli eas deducunt usque ad purgatorii locum, ibique eas visitant, et consolantur. Hoc imprimis colligitur ex Luc. 16, ubi de mendico ait Christus Dominus: *Factum est autem ut moreretur mendicus, et portaretur ab Angelis in sinum Abrahæ.* Ubi Chrysostomus in speciali homilia : *Portabatur* (inquit) *in humeris Angelorum, ne saltem ambulans laboraret. Non sufficeret ad portandum unus Angelus? propterea plures veniunt, ut chorum lætitiæ faciant. Gaudet unusquisque Angelorum tale onus tangere, libenter talibus oneribus prægravantur, ut adducant homines ad regna cœlorum.* Et Ambrosius, tractatu de Symbolo Apostolorum, capite ultimo, in hunc modum exponit verba Isaiæ, cap. 60 et 66. *Qui sunt isti, qui ut nubes volant, et quasi columbæ cum pullis.* Et iterum : *Parvuli eorum in humeris portabuntur, et adducent fructus vestros in sanctam civitatem Jerusalem.* Et ad id confirmandum, verba Christi, et varia exempla inducit, ex quibus concludit: *Vehicula sanctorum spiritus esse, id est, Angelos Dei.* Quibus exemplis addere possumus alia, in quibus legimus, sanctos Angelos homines peregrinantes a suis terris comitari, donec illos ad patriam reducant, ut de Jacob legitur, Genes. 32, et de Tobia, cap. 5 et 12, et de populo Israel, Exod. 23. Nam omnia in figura contingebant illis, ideoque multo magis sancti Angeli hoc præstant charitatis officium viatoribus hominibus, donec illos ad patriam perducant. Et hoc etiam Ecclesia in officio defunctorum profitetur, et in officio sancti Michaelis specialiter ei tribuit, quod *perducat sanctas animas in Paradisum exaltationis,* utique per se, vel ministros suos. Atque hic est communis Ecclesiæ sensus, et de multis sanctis in eorum historiis hoc legitur, et per se est valde credibile, et rationi consentaneum : quare nullus catholicus, et pius de hac veritate dubitabit.

10. *Præter motum Angeli nihil in cœlorum custodiam agunt.* — *Empyreum præsidem Angelum non habet.*—Superest autem dubium circa prædictas actiones custodiæ, quia ex illis sequi videtur, res carentes ratione non esse capaces angelicæ custodiæ, quia tota illa custodia fit per actiones, quæ ad cognitionem, et liberum affectum diriguntur. Respondeo, imprimis quoad cœlestia corpora hoc quodammodo verum esse : nam præter actionem motus non indigent alia custodia. Quia cum cœli sint incorruptibiles, et inalterabiles, et naturaliter agant quantum possunt, et contrarium non habeant, solo Dei generali influxu, et concursu sufficienter conservantur in sua substantia, et proprietatibus, et privatas actiones efficiunt, si convenienter applicentur, quod solum fit per motum, igitur nihil est in quo possit angelica custodia circa illos versari, præter motum. Unde Empyreum cœlum, quod non movetur, Angelum custodem, vel illi præpositum non habet. Angeli vero motores, inferiorum cœlorum, licet suis orbibus sint

quodammodo præpositi, non tam proprie custodes cœlorum dici possunt, quam custodes totius universi quoad ejus ordinem, et conservationem. Quia non movent cœlos propter eorum conservationem, sed propter perpetuitatem rerum generabilium per continuam generationum successionem. Et ita custodes universi quoad præsentem statum saltem remote dici possunt.

11. *Cajetanus negat species rerum corruptibilium habere propriam custodiam.—Affirmativa pars vera.—Virtutes hanc custodiam exercere probabilius est.* —De rebus item corruptibilibus Cajetanus certe, in dicta quæst. 110, art. 1, indicat non esse capaces custodiæ quoad naturalia, et ideo ait, eis non deputari præpositos Angelos propter custodiam, sed propter usum miraculosum, vel extraordinarium talium rerum in ordine ad providentiam supernaturalem. Sed nihilominus dici potest, Angelos præponi istarum rerum speciebus saltem perfectis, et per se ad bonum universi necessariis, propter earum conservationem perpetuam, sufficientemque propagationem, seu multiplicationem procurandam. Unde cum duo sint modi custodiendi rem aliquam, scilicet, removendo causas, vel occasiones, quæ nocere possunt, seu bonum impedire, vel directe bono promovendo. Prior modus facile potest habere locum in rebus insensibilibus, et irrationalibus, ut per se manifestum est. Multa enim sunt, quæ nocere animantibus et arboribus, eorumve conservationem, aut productionem impedire possunt, quæ per angelicam providentiam in hominum bonum auferri, et præcaveri possunt: sicut e contra mali Angeli facile hujusmodi nocumenta procurant, si permittantur. Alter etiam modus promovendi bonum istarum rerum, licet non tam perfecte locum habeat in rebus, sicut in hominibus, nihilominus applicando activa passivis exerceri aliqualiter potest: sicut pastor custodiens oves, non tantum nocentia removet, sed etiam pascua meliora, et alia commoda illis procurat. Et Adam positus fuit ad Paradisum custodiendum, ut in sua pulchritudine, et amœnitate conservaretur, quod et animalia bruta, et nociva, repellendo, et plantando, ac rigando, aliisque modis facere poterat. Ad hunc ergo modum intelligere possumus istam custodiam angelicam etiam in ordine ad naturalia commoda talium specierum, quæ tanto excellentior sit, quam humana, quanto angelica præscientia, et potentia ad applicandas juvantes causas, vel removendas nocentes, major est. Verum est tamen, hoc genus providentiæ, et custodiæ, frequenter esse præter communem cursum causarum naturalium: ut, verbi gratia, quia si causæ permitterentur suum cursum agere, vel sequeretur sterilitas propter pluviæ defectum, vel magna tempestas excitaretur in mari, etc. Angeli autem specialiter interponendo, seu applicando alias causas, aut removendo alia corpora, hujusmodi effectus impediunt. Et sub hac ratione dici potest hæc custodia attingere supernaturalem ordinem, nam revera propter supernaturalem finem præcipue fit. Et ob hanc etiam causam probabilius credo exerceri hanc custodiam per Angelos ad ordinem Virtutum pertinentes, quia licet res, circa quas versatur, sint minus perfectæ quam homines, modus tamen illius requirit universaliorem cognitionem, et providentiam, et cum virtute operandi præter ordinarium naturæ cursum conjunctus est.

12. *Vera sententia negativa.* — Nonnullas alias quæstiones tractant theologi de hac Angelorum custodia, quas omittendas censui, quia vel in superioribus tractatæ sunt, vel novam difficultatem scholasticam non habent. Una est an per actiones custodiæ sancti Angeli aliquid mereantur, vel in gloria crescant, aut quomodo, quæ in capite octavo, dicta sunt. Alia est, an possint sancti Angeli defectum aliquem in hac custodia committere, propter quem, vel Deo displiceant, vel a suo statu decidant, et hæc etiam in eodem libro contra Origenem expedita est. Tertia huic annexa est, an doleant Angeli custodes de lapsu, vel perditione hominis, quem custodiunt. Quam tractat D. Thomas, d. quæst, 113, a. 5, propter Isaiæ verba, cap. 33, *Angeli pacis amare flebunt.* Et interdum hoc modo loquuntur Patres. Nam Chrysostomus, hom. de Ascensione, ait, *Angelos nostris dolere suppliciis, et quando puniebamur* (ait) *magna tristitia tenebantur*, et de Cherubinis custodientibus paradisum ait, quod *nostris suppliciis tristabantur.* Et eodem modo loquitur Antonius abbas, ep. 2, ad finem. Andræas Cæsariensis, Apoc. suo, c. 25, et clarius in 47, ait Angelum *mœrere et contristari cum parere detrectamus.* Et favet etiam Leo VIII, vel IX, in cap. *Hi duo sunt*, 55, *de Consecrat.*, dist. 1. Verumtamen manifestum est, sanctos Angelos non esse capaces tristitiæ, aut doloris tum ratione status beatifici, in quo summam delectationem habent, quæ nullam secum compatitur tristitiam: tum quia nullam veram causam tristitiæ habent. Quia quidquid mali homines committant, non provenit ex ipsorum

negligentia, aut defectu. Et licet in se spectatum fit, vel offensa Dei, vel malum ipsius hominis, et inde videatur esse posse causa tristitiæ ex pura Dei, et proximi charitate: tamen cum illa omnia sub ordine divinæ providentiæ contemplentur, et videant ita permitti a Deo, et tandem omnia in majorem Dei gloriam redundare, nulla afficiuntur tristitia, sed potius summo gaudio, et admiratione Deum in omnibus suis consiliis laudant. Sicut Deus ipse licet omnia illa videat, et plus se amet, quam ab Angelis diligatur, de suis offensis nihil contristatur. Unde locutiones illæ sanctorum, et aliæ similes per metaphoram intelligendæ sunt: sicut etiam solet hujusmodi affectus tribui Deo ad significandam erga homines charitatem, et quantum impietas illi displiceat. Et hoc indicare voluit Andræas Cæsariensis supra, cum dixit : *Angelos ad Dei exemplum compati, mœreri, aut contristari*. Origines autem, Matt. 18, in omni proprietate videtur tribuere illos affectus Angelis, sed procedit ex suo errore, quo putat, Angelos custodes per negligentiam peccare. Et sane Theophylactus, ibidem videtur juxta eumdem errorem loqui, cum dicit Angelos peccatores confundi, et minus fieri, ita non ut tam libere audeant videre Dei faciem, et precari pro nobis.

13. *Utrum inter Angelos custodes detur dissensio. — Vera quæstionis resolutio.* — Aliam quæstionem movet D. Thomas, eadem quæst. 113, art. 8, utrum inter Angelos custodes possit esse dissensio et pugna. Fundatur autem quæstio in loco Dan. 10, ubi dicitur Angelus princeps Persarum restitisse Angelo custodienti populum Dei. De quo Principe Persarum varietas opinionum est, an bonus, vel malus fuerit. Nam quod fuerit malus, insinuat ibid. Hieronymus, et clarius docet in cap. 29 Ezechielis, in principio, et sequuntur Rupertus, lib. 9, de victor. Verbi, cap. 4 et sequentibus, et Cassianus, collat. 8, cap. 12 et sequentibus. Quod si hæc expositio vera est, cessat dubitationis fundamentum, quia inter bonum Angelum custodem, et malum adversarium pugna est. Contraria vero sententia videtur communior, Principes illos Persarum, et Græcorum fuisse bonos Angelos. Docuit Dionysius, cap. 9, de cœlest. Hierar., quem secutus est Gregorius, lib. 17, Moral., cap. 8, alias 7, et Theodoretus, in Daniel, et ibi Lyranus et Carthusianus et alii. Eamdemque sententiam secuti sunt scholastici cum D. Thoma supra, eamque nos ut probabiliorem supponimus. Et de illa videri potest Pererius, lib. 12, in Daniel. Hac igitur expositione supposita oritur quæstio a D. Thoma proposita, quomodo inter sanctos Angelos potuerit esse dissensio, aut pugna. Et brevis resolutio est, non esse inter illos discordiam voluntatum absolute, et simpliciter, sed in petitionibus posse esse oppositionem, petendo contraria, quamdiu de voluntate Dei illis non constat : nam illa cognita omnes in illa conveniunt. Et quia priusquam illam cognoscant, semper sub illa conditione postulant, *si Deo magis placuerit* ; vel alia similí expressa, vel tacite subintellecta, ideo licet contraria interdum petant, absolute non sunt inter se contrarii in voluntatibus, et desideriis, sed tantum secundum quid, et (ut ita dicam) materialiter, quæ contrarietas per subintellectam conditionem formaliter tollitur, et ita nulla superest in illa quæstione difficultas.

14. *Dubitationis alterius indicatio.*—Adhuc vero nobis superest alia quæstio a lib. 4, in hunc remissa, an sancti Angeli nobis etiam ministrent, et custodiæ hominum cooperentur, quoties Deus sub visibili specie, et forma ad homines descendere, vel apparere dicitur, quæ fusiorem disputationem postulat, et ideo in duobus sequentibus capitulis illam tractabimus.

CAPUT XX.

UTRUM ANTE LEGEM GRATIÆ OMNES APPARITIONES DEI AD HOMINES PER ANGELOS FACTÆ FUERINT, ITA UT NON SOLUM PROPRIAM, SED ETIAM PERSONAM DEI GERENTES, HOMINES JUVENT, AD EOSQUE LOQUANTUR, ETC.

1. Ut scopus disputationis intelligatur, supponendum est, nunc tantum esse sermonem de DEO ut DEUS est, id est, non ut homo factus est : ac proinde non solum moveri quæstionem de apparitionibus Dei ante Christi adventum in hunc mundum. Nam si quæ Dei apparationes post ascensionem in cœlum, factæ sunt, in eis non ut Deus tantum, sed ut Deus, et homo, seu ut persona Christi divina et humana sunt factæ, de quibus in sequenti capite pauca addemus.

2. *Primum dubium an Deus ante Incarnationem visibiliter apparuerit. — Certissima est sententia affirmat.* —Et primum omnium occurrebat quæstio, an vere Deus aliquando apparuerit hominibus in forma visibili ante Incarnationem. In qua quæstione Malonius, in 2, dist. 8, disput. 4, refert opinionem quamdam negantem, Deum unquam apparuisse. Et citat Gabriel ibi, q. 1, a. 2, sed immerito

nam Gabriel negat quidem Deum assumpsisse corpus extra Incarnationem, non tamen negat apparuisse : sic enim ait, *Licet Deus apparuerit Patribus in figuris corporalibus, illa tamen corpora non assumpsit Deus.* Illa igitur quæstio de assumptione corporum distincta est, et de illa infra dicemus. At vero de apparitione DEI nulla potest esse quæstio inter catholicos, cum sit in Scriptura expresse definita, et a Patribus constantissime tradita. Hoc igitur tanquam certum statuendum est, Deum sæpissime apparuisse hominibus sub forma visibili, secluso Incarnationis mysterio. Probatur primo, quia in Scriptura sacra expresse, ac frequentissime id dicitur; unde dubitari non potest de proprietate sermonis. Secundo quia sancti Patres ita intelligunt eamdem scripturam, præsertim D. Augustinus, ep. 111, citans Athanasium, Nazianzenum, Ambrosium et Hieronymum. Idem Augustinus, in ep. 112, c. 6, 7 et 8, ubi etiam citat Ambrosium, lib. 1, in Luc., c. 2, item lib. 10, de Civit., cap. 13, ubi etiam toti populo dicit apparuisse Deum, cum illi legem daret, Exod. 19 et 20, et late idem tradit, lib. 2, de Trinit., cap. 19, et lib. 3, cap. 10 et sequentibus, fere per totum. Item Hilarius, lib. 4, de Trin., a medio copiose, et Leo papa, epist. 13, ad Pulcher., et Clemens, papa, lib. 5, Constitut., cap. ult., et plures alios in sequentibus referemus. Ratio autem hujus veritatis tantum est benignissima providentia Dei, qui ad docendos, et illuminandos homines, illis apparere dignatus est.

3. *Secundum dubium quomodo dignosci possit divina apparitio a pure Angelica.—Regula discernendi traditur.—Verba Deum loquentem indicantia sunt in triplici differentia.—Exempla primi modi verborum.*—Secundo, quia apparitiones Dei, et Angelorum in Scriptura valde permixtæ sunt, et ideo inquirere oportet, quomodo discernatur divina apparitio ab illa, quæ est pure angelica. In quo breviter dico, præcipue verba, et deinde facta, quæ Scriptura proponit, esse consideranda. Nam si verba talia sint, quæ ad solum Deum relata veritatem habere possunt, DEUS ipse est, qui apparet. Si autem verba de Angelo sufficienter verificari possunt, tunc non Deus, sed Angelus est, qui in propria persona loquitur, et repræsentatur. Si tamen verba sint ambigua, ex aliis signis discernenda sunt. Verba autem, quæ apparitionem Dei esse indicant, esse possunt, primo scriptoris Canonici, seu Prophetæ referentis apparitionem. Secundo ipsius personæ apparentis, et loquentis. Tertio alterius personæ, ad quam sit apparitio, et cum eo, qui sibi apparet, loquentis. Exemplis res declaratur. Priori enim modo refertur divina apparitio, vel locutio, præmissis illis verbis, *dixit Deus,* vel, *præcipit Deus*, tunc ergo Deus est qui in persona propria loquitur, quia id affirmat scriptor canonicus, qui fallere non potest. Sic Gen. 1, post creationem priorum hominum dicitur, *Benedixitque illis Deus, et ait : Crescite,* etc. Et iterum, *Dixitque Deus : Ecce dedi vobis,* etc., et cap. 2 : *Tulitque Deus hominem, præcepitque ei, dicens,* etc., et cap. 3. *Cum audivissent vocem Dei ambulantis in Paradiso,* et infra, *Vocavitque Deus Adam,* etc., usque ad finem capitis. In quo loco non solum apparuit Deus voce sensibili loquens ad aures corporis, sicut in proribus, sed etiam in forma oculis aspectabili, ut recte probat Augustinus, lib. 2, Trinit., cap. 10, et lib. 11, Gen. ad lit., cap. 33. Eodemque modo apparuisse Caino, Gen. 4, cum ei *dixit Dominus; Ubi est Abel frater tuus*? Testatur idem Augustinus, in ep. 112, de Videndo Deum, ad Paulin. c. 11, idemque aliqui censent de apparitionibus Dei ad Noe, Genes. 6, 7, 8 et 9, ubi sæpius dicitur, Deus locutus ad Noe, vel solum, vel cum filiis ejus. Et consequenter idem dicendum est de apparitione, in qua dixit Dominus Abrahæ : *Egredere de terra tua,* Gen. 12, quem locum commemorans Stephanus, Actor. 7, dicit, ibi *apparuisse* Dominum Abrahæ, et adjungit locum Gen. 17, ubi dicitur Deus apparuisse Abrahæ, et fœdus cum illo pepigisse. Verumtamen verbum etiam, *apparendi*, ambiguum est: nam potest apparitio tantum esse auricularis, ut Exod. 20, et 1, Reg. 3, et notat Abulensis 3, Reg. 9, quæst. 2, et ideo in dictis locis, in quibus tantum dicitur Deus locutus, incertum est, an tantum loquens auditus fuerit, vel etiam videndum se præbuerit Deus. Imo de ipsa locutione non satis constat, an exterius sensibilis fuerit, vel imaginaria, aut intellectualis, ut Augustinus notat, d. lib. 11, Genes. ad lit., cap. 33, et Basilius, Isaiæ 7, de imaginaria exponit. Sed non est dubium, quin sæpe fuerit sensibilis, ut ex aliis locis allegatis manifestum est. Imo aliquando locutioni tales circumstantiæ adjunguntur, ut præsentia etiam visibilis ostendatur, ut in priori loco Augustinus notat. Estque hujuscemodi celebris apparitio Dei ad Abraham, Gen. 18, de qua statim dicemus. Et in toto Exodo, et in Prophetis sunt similes apparitiones et locutiones frequentissimæ.

4. *Exempla secundi modi verborum.*—Exem-

pla vero, in quibus Deus ostenditur esse, qu apparet ex modo, et auctoritate verborum, inveniuntur plurima, aliquando vero illis simul adjungitur testimonium Scriptoris canonici. Ad rem vero nostram præcipue illa spectant, in quibus scriptor expresse non dicit Deum esse, qui apparet, vel qui loquitur, ut, verbi gratia, Genes. 16, ubi dicitur, Angelum Domini apparuisse Agar, et ad eam locutum fuisse, prius interrogando, *Unde venis, et quo vadis*, et monendo, *Revertere ad domum tuam :* et postea promittendo, *Multiplicans multiplicabo semen tuum, et non numerabitur præ multitudine:* quod solus Deus veraciter promittere poterat. Quod ipsa Agar intellexit, et ideo de illa subjungitur, *Vocavit autem nomen Domini qui loquebatur ad eam. Tu Deus qui vidisti me.* Similisque est apparitio eidem Agar, facta, Gen. 21, ubi prius dicitur, *Vocavit Angelus de cœlo Agar, dicens : Noli timere,* etc., et postea addit : *In gentem magnam faciam eum. Aperuitque oculos ejus Deus,* etc. Illustrior fuit apparitio Dei ad Abraham, Genes. 18, quando *apparuit ei Dominus in convalle Mambræ,* etc., qui longum dialogum cum Abrahamo habuit, et in modo loquendi, et verborum pondere, et auctoritate sese Deum esse manifeste ostendit, et licet in specie trium virorum apparuisset, tanquam unus Dominus loquebatur, in quo mysterium Trinitatis ibi repræsentatum fuisse Patres communiter interpretantur, ut infra notabimus.

5. Aliud exemplum est apparitionis factæ eidem Abrahæ, Gen. 22, quando Deus præcepit illi sacrificare filium, cumque jam extendisset brachium cum gladio ad immolandum illum, *Ecce Angelus de cœlo clamavit, dicens : Abraham, Abraham, non extendas manum super puerum,* etc. Et infra : *Nunc cognovi, quod timeas Deum.* Et addit, *Et non pepercisti filio tuo propter me.* In quo ultimo verbo evidenter ostenditur, ipsum Deum, cui Abraham obediebat, fuisse ad illum locutum. Præterea, Gen. 28, Jacob *vidit Dominum innixum scalæ dicentem sibi. Ego sum Dominus Deus Abraham,* et postea, cap. 31, in alia apparitione prius dicit Jacob : *Dixit Angelus Dei ad me in somniis.* Et infra dicit illi : *Ego sum Deus Bethel, ubi unxisti lapidem, et votum vovisti mihi,* et c. 32, vir luctabatur cum Jacob, de quo ipse postea dicit : *Vidi Dominum facie ad faciem.* Quæ loca de vero, et invisibili DEO intellexit Joannes legatus Orientalium Patriarcharum in Synod. II Nicen., Actor. 4, circa principium, et Concilium Aquense, sub Papino, lib. 1, cap. 22, et sequentibus. Et Adrianus papa, in scripto de Imaginibus ad Carolum Magnum, in defensionem testimonii allegati Joannis, circa finem libri. Post hæc apparuit DEUS Moysi, et locutus est cum illo, contestans se esse verum Deum, Exod. 3, per totum, et cap. 19, ac 20, est insignis apparitio Dei in monte Sinai, quando ad dandam legem descendit. Et Judic. 2, est notanda apparitio in qua primum dicitur : *Ascendit Angelus Domini,* etc. Et postea additur, et ait : *Eduxi vos de Ægypto, et pollicitus sum, ut non facerem irritum pactum meum vobiscum in sempiternum :* quæ dicere non potuit nisi Deus, vel qui personam Dei sustineret.

6. *Exempla tertii modi verborum.—Vide Abulensem in his locis.* — Denique pro tertio modo apparitionum, quæ DEI esse creduntur, non tantum ex testimonio scribentis, vel ex sermone Dei, sed etiam ex ipsius verbis, vel factis eorum, ad quos apparitiones fiunt, exempla sumi possunt. Imprimis ex Judic. 13, ubi Scriptura prius dicit Angelum fuisse locutum ad Manue, ejusque uxorem, qui postea videntes Angelum pariter ascendentem cum flamma ignis holocausti, *proni ceciderunt in terram, et intellexit Manue Angelum Domini esse, et dixit ad uxorem suam. Morte moriemur, quia vidimus Deum.* Ex quibus verbis colligitur intellexisse Manue, Deum esse, qui sibi apparuerat. Deinde Josue 5, cum ei apparuisset vir quidam, qui se dicebat esse principem exercitus Domini : *Cecidit Josue pronus in terram, et adorans ait : Quid Dominus meus loquitur ad servum suum?* quo facto, et verbis Deum sibi apparuisse significavit. Et ad confirmandum eum in illa existimatione, respondit ei vir qui ei apparuerat : *Solve calceamentum de pedibus tuis, locus enim in quo stas sanctus est,* utique propter præsentiam Domini, quod etiam Josue cognovit, et ideo *fecit, sibi quod fuerat imperatum :* ad imitationem Moysi, Exod. 3. Tertium, et optimum exemplum est, Judic. 6, ubi prius dicitur Angelum Gedeoni apparuisse, et postea subditur : *Dixitque ei Dominus: Ergo ero tecum,* et postea dixit illi Gedeon : *Ne recedas hinc, donec revertar ad te portans sacrificium, et offerens tibi.* Ex quo ultimo verbo colligitur Deum ibi recognovisse, quia non nisi Deo sacrificium offerre vellet. His addit potest apparitio facta Abrahæ, Genes. 18. Nam licet ex aliis capitibus constet esse divinam, tamen ex modo loquendi ipsius Abrahæ ad eum, qui sibi apparebat, id satis constare potuisset. *Numquid,* ait, *perdes justum cum impio.* Et infra : *Non est hoc tuum, qui judicat*

omnem terram, etc. Et juxta hæc de aliis judicandum est.

7. *Tertium dubium an apparuerit solus Filius.* — *Affirmare videntur aliqui Patres.* — Tertio declarare oportet, an in his apparitionibus solum Verbum divinum apparuerit hominibus. Aliquid enim Patres ita videntur dictas apparitiones interpretari. Quamvis enim multi non de omnibus in generali, sed una vel altera interdum loquantur, tamen a paritate rationis videtur idem de omnibus sentiendum, ut aliqui etiam declarant. Et imprimis citari solent canon. 14 et 15. Concilii Syrmiensis, in quibus sub anathemate traditur : *Filium fuisse, et non Patrem, qui Abrahæ apparuit, et qui cum Jacob luctatus est*, ut est apud Hilarium, lib. de Synodis. Verum est illud non fuisse Concilium, sed hæreticorum conciliabulum, illi vero canones continentur in illa parte, quam contra Photinum edidit, in qua non censetur errasse. Idem sensit Clemens papa, lib. 5, Const. Apost., c. 19, non solum de dictis apparitionibus factis Abrahæ, et Jacob, sed etiam de facta Moysi, Exod. 3, et Josuæ, c. 5. Eusebius etiam, l. 1, de Demonstr., c. 5, de Filio exponit apparitionem factam Jacob, et dicit eumdem illum Dei vocari Angelum, quia Christus futurus erat : *Angelus testamenti*, ab hominibus desideratus, et addit, eumdem apparuisse Abrahæ : et ob 42, cum dixit : *Auditu auris audivi te : nunc autem oculus meus videt te.* Et tandem concludit : *Nullum alium fuisse præter Dei Verbum, qui ab antiquis Patribus, Dei amicis est visus*, et l. 5, c. 9, et sequentibus, hoc latissime prosequitur, ex sacraque Scriptura colligere nititur, non fuisse Angelos qui Patriarchis, et Moysi, et aliis locuti sunt in veteri Testamento, sed Dei Verbum. Idem habet lib. 1, Histor., c. 3 et 4, et Nicephorus, l. 1, c. 1. Et eodem modo exponunt Theophylactus et Chrysostomus illa verba Stephani, Actor. 7. *Et apparuit illi Angelus*, scilicet Moysi : nam illum non verum Angelum , sed Verbum Dei, et Christum fuisse dicunt, qui est , *Magni consilii Angelus.*

8. *Accedunt Tertullianus*, etc.—Idem tradit Tertullianus, lib. contr. Praxeam, cap. 14 et sequentibus, et lib. contr. Judæos. c. 9. *Nam qui ad Moysem loquebatur* (ait) *ipse erat Dei Filius, et qui semper videbatur, Deum enim Patrem nemo vidit unquam, et vixit.* Et hanc sententiam in multis aliis locis repetit Tertullianus, quæ notat Pamelus in Prolegom., Paradoxo 19. Advertitque duo asseruisse Tertullianum. Unum est, in omnibus illis apparitionibus Verbum Dei fuisse, qui videbatur : aliud east, fuisse visum in vera carne, licet non na-Et hoc secundum dicit esse singulare in Tertulliano, contra quem quoad hanc partem, in lib. 4, disputavimus. At vero illud prius, ait, non fuisse proprium Tertulliani, nam antea illud docuerunt Justinius contra Tryphonem, Irenæus 3, c. 6, l. 4 et l. 6, c. 23 et 37, Cyprianus, l. 2, ad Quirin., c. 5 et 6, Epiphanius in Anchoral., Ambrosius, Præfat in Luc , et lib. de Filii Divinitate, cap. 8, et sub ejus nomine ad Colos. 1, circa illa verba : *Qui est imago*, etc., et Origenes, homil. 1 in cap. 6, Isaiæ. Et idem sentit Augustinus, lib. contra Adimantum, c. 9, antiquas apparitiones de Filio Dei exponit. Quibus consentire videtur Leo, epist. 13, ad Pulcheriam, dicens : *Potuerat omnipotentia Filii Dei sic ad docendos, justificandosque homines apparere, quomodo et Patriarchis, et Prophetis in specie carnis apparuit cum aut luctamen iniit, aut sermonem conseruit, cumve officia hospitalitatis non abnuit, vel etiam appositum cibum sumpsit, sed illæ imagines hujus hominis erant indicia, cujus veritatem ex præcedentium Patrum stirpe sumendam significationes mysticæ nuntiabant.*

9. *Loca Scripturæ in quibus dicti Patres fundantur.* — Fundantur hi Patres in nonnullis Scripturæ testimoniis. Primum est illud Joan. 1 : *Deum Patrem nemo vidit unquam*, sic enim citat Tertullianum fortasse qui statim additur : *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*, et cap. 6 : *Non quia Patrem quis vidit, nisi is, qui est a Deo.* Cum tamen, cap. 8 dicat Christus : *Abraham exultavit, ut videret diem meum : vidit, et gavisus est.* Ergo vidit Filium, et non Patrem ; solus ergo Filius illi apparuit. Secundo inducunt illud Joan. 12 : *Hæc dixit Isaias, quando vidit gloriam ejus, et locutus est de eo*, scilicet, de Christo, Isaias autem vidit gloriam Dei : *Quando vidit Dominum sedentem super solium excelsum*, etc., Isai. 6, ibi enim illa verba dixit, quæ Christus allegat; ergo Christus fuit, qui Isaiæ apparuit, cum vidit gloriam Dei; ergo multo magis in aliis apparitionibus. Tertio inducitur Daniel 3 : *Ecce ego video quatuor viros solutos*, et infra, *et species quarti similis Filio Dei*, quod de naturali Dei Filio, ejusque apparitione, intellexerunt, Augustinus, Concion. contra Judæos, Paganos et Arianos, cap. 15, Rupertus, lib. 6, de Victor. Verbi Dei, cap. 21, Tertullianus, lib. 4, contr. Marc., cap. 10 et 21, et Pererius ibi addit etiam Hippolestum. Quarto citatur locus Isai. 51 : *Propter hoc sciet populus meus nomen meum in die illa, quia ego ipse, qui lo-*

quebar, ecce adsum, et addit statim : *Quam pulchri super montes pedes annuntiantis et prædicantis pacem ;* quod de Christo intelligendum videtur, sicut prædicitur Nahum 1, et Paulus extendit ad Christum per se, vel per suos Apostolos prædicantem Evangelium, Romanor. 10. Quinto affertur id Baruch. 3, ubi prius dicitur : *Hic est Deus noster,* etc., et postea : *Post hæc in terris visus est.* Unde Christus, Matth. 22, dicit se misisse Prophetas. Ergo revelationes Prophetarum per Filium fiebant ; ergo in eis solus Filius apparebat. Sexto addi potest ratio, seu congruentia, quia decebat Incarnationis mysterium, priusquam in veritate fieret, multis figuris, et imaginibus repræsentari, ut Leo papa, et Augustinus supra tradunt : omnes autem antiquæ apparitiones Dei ad hunc finem tendebant ; et ideo semper sub humana forma Deus apparebat, ut ex narratione Scripturæ manifestum est ; ergo in illis solum Verbum apparebat, ut figura veritati responderet.

10. *Assertio prima negativa.— Evasio ad locum adductum.*—Nihilominus dicendum est, non tantum Filium, sed etiam DEUM per se primo, seu absolute, et secundum se, vel etiam ut Trinum, et Unum, sæpe hominibus apparuisse. Hanc sententiam docent communiter moderni theologi, et probatur simul ex Scriptura et Patribus. Primo enim Genesis 18, non solum una, vel alia persona, sed tota Trinitas unus DEUS Abrahæ apparuit : nam in tribus viris Trinitas personarum, in unius autem Domini appellatione, Unitas DEI figurata est, ut late expendit Augustinus, lib. 2, de Trinit., cap. 10 et sequentibus, et libro 16, de Civit., cap. 19, et lib. 3, contra Maxim., cap. 26, et alios Patres infra referemus. Non desunt tamen, qui dicant, illos tres viros non repræsentasse tres personas Trinitatis, quia unus illorum apparebat, ut Princeps, et Dominus, ad quem loquebatur Abraham : alii vero duo tantum ut ministri se ostendebant, et ideo, c. 19, isti duo ministri sunt ad subvertendam Sodomam, et Loth apparuerunt. Estque illa expositio Chrysostomi, hom. 41 et 42, in Genesim, cui videtur favere Ambrosius, l. 5, de Abrahamo, cap. 5, dicens : *Tres vidit, et unum solum Deum fatetur : deinde conversus est ad duos, quos ministros arbitrabatur.*

11. *Obstruitur primo.— Secundo impugnatur.* — Sed imprimis, qui hanc expositionem sequuntur, non dicunt, illum virum, qui apparebat ut Dominus, fuisse Filium, sed magis consequenter indicant, fuisse Patrem, vel DEUM, ut unum. Deinde magis placet expositio, quod illi tres viri, tres divinas personas repræsentarent, cum tanta æqualitate, ut ad illas, tanquam ad unum loqueretur Abraham, non sine illuminatione divina. Ita sentit Augustinus, in locis citatis, et Ambrosius, libro de Fide resurrectionis, versus finem, dicens : *Abraham Trinitatem in typo vidit, tres suscipiens, unum adorans, et personarum distinctione servata, unum tantum Dominum nominabat, tribus honorificentiam muneris deferens, et unam significans potestatem : loquebatur enim in eo non doctrina, sed gratia, et melius credebat ille, quod non didicerat, quam nos, qui discimus.* Et idem tradit Gregorius Nissenus, in Fragmentis ex libro de Cognitione Dei, § 5, *in tom.* 3, *Biblioth.*, dicens : *Cum sint tres, sermo cum uno tantum instituitur, ut constet omnino unam esse trium personarum divinitatem* et subjungit effugium juxta præcedentem expositionem, et illud refutat, dicens : *Quod si unum quidem esse dixeris Deum, Angelos autem duos, quomodo potuerunt cum Domino considere.* Et idem tradit Alexander, papa I, ep. 1, ad Orthodox., c. 6, quem imitatur Benedictus I, in sua epistola, et in hoc sensu, in Responsorio 2, Dominicæ Quinquagesimæ ponderat Ecclesia, quod *Abraham tres vidit, et unum adoravit,* ubi per unum non intelligit unum ex illis tribus viris, sed quod tres illos, ut unum, adoravit.

12. *Progreditur proxima impugnatio.* — *Probatur secunda assertio.* — Hocque videtur ex contextu Genesis ostendi posse. Nam prius absolute dicit, Abrahamum videntem tres viros, prius adorasse in terram, et postea dixisse: *Domine, si inveni gratiam in oculis tuis,* et ut intelligatur, non ad unum tantum illorum, sed ad omnes ita locutum fuisse, statim in plurali dicit : *Et lavate pedes vestros, et requiescite sub arbore,* usque ad illud : *Idcirco enim declinastis ad servum vestrum.* Quæ verba ostendunt, omnes æqualiter adorasse. Et postea ex progressu historiæ colligitur, eos sine discrimine, vel inæqualitatis signo consedisse, simulque comedisse (ut Augustinus supra, c. 11, notat), et postea subditur : *Dixerunt ad eum : Ubi est Sara,* et statim : *Cui dixit, revertens veniam.* Confirmatque hoc Augustinus supra, cap. 11 et 12, ex cap. 19 Genesis, ubi prius Loth loquitur ad duos tanquam ad Angelos, seu viros in plurali, postea vero (forsitan jam cognitio mysterio) loquitur ad eos in singulari, dicens : *Quæso, Domine mi, quia invenit servus tuus gratiam coram te, et magnificasti miseri-*

cordiam tuam, quam fecisti mecum, etc. Et postea unus Dominus est, qui respondit ad illum, nam de illo dicitur : *Dominus pluit super Sodomam*, etc. Et additur, *a Domino de cœlo*, et in utroque loco ponitur Hebraice nomen JEHOVA, quod soli vero DEO tribuitur. Unde communiter Patres pluralitatem personarum divinarum inde colligunt, Sixtus I, epistola prima, Ignatius, epist. 12, ad Antiochen., Cyrillus Hierosolymitanus, cateches. 10, illumin., Athanasius, Orat. contra Gregales Sabellii, Hilarius, lib. 5, de Trinitat., aliquantulum a principio, Idacius Clarus, libro 1 controvers. Variman., circa principium, et alii permulti. Atque ita ex isto loco confirmatur prius testimonium : nam illi duo viri qui Loth apparuerunt, fuerunt ex tribus qui apparuerunt Abrahæ; ergo non erant ministri ejus, qui discessit, et postea non apparuit, nec inferiores illo. Unde recte Augustinus, dicto lib. 2, de Trinit., cap. 12, ait : *Quid est hoc quod dixit ad eos : Rogo, Domine, si jam ille discesserat, qui Dominus erat, et Angelos miserat?* Erant ergo duæ personæ divinæ, quæ remanserant, quæ, propter consubstantialitatem, unus sunt Dominus. Interrogat autem Augustinus, quænam illæ fuerint, et putat probabilius fuisse Filium, et Spiritum sanctum, quia dicuntur missæ : Pater autem non mittitur, ille ergo discesserat, seu apparere desierat. Alii vero Patres citati, Patrem, et Filium fuisse significant; nam illud, *pluit Dominus a Domino*, de persona Filii, quæ est a Patre, interpretantur. Estque valde probabile, nec obstat verbum *mittendi* semel positum in illo cap. 19, quia ibi loquuntur interdum Angeli, ut Angeli, et in propria persona, et sic dicunt : *Clamor eorum ascendit ad Dominum, qui misit nos, ut perdamus illos*, interdum vero loquuntur in persona Dei, et sic nunquam dicunt se missos, sed cap. 18, *dicit Dominus : Descendam, et videbo*, et iterum : *Abiit Dominus, postquam cessavit loqui ad Abraham*. Utrumque autem verbum in Patrem recte cadit : optime igitur intelligitur, quod illi fuerint Dominus Pater, et Dominus a Domino, id est, Filius : et quod discessit Spiritus sanctus, quia non amoris, et gratiæ opus, sed punitionis, et vindictæ patrandum erat. Et inde confirmatur etiam assertio, quia non solum Abrahæ tota Trinitas apparuit, sed etiam Loth Pater cum Filio manifestatus est.

13. *Probatur tertio* — Tertio addi potest apparitio facta Moysi in Rubo, Exod. 3. Nam quod ibi Deus apparuerit ei, supra ostendimus; quod autem non solus Filius, sed etiam Deus Unus, simulque Trinus ad eum locutus fuerit, ex ejus verbis, et nominibus colligunt Patres; nam quod fuerit Deus in essentia unus, manifestat nomen illud, *Ego sum, qui sum*, seu, *Qui est*, aut *Jehova* : nam hoc nomen essentiale est, et DEI propriam naturam maxime declarat. Trinitatem autem personarum indicavit alio nomine, in quo ter repetitur nomen DEI, scilicet, *Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob*, ut recte ponderavit Martialis, epistola 1, ad Burdegal., cap. 10. Nam simili repetitione trina sæpe in Scripturis usitata Trinitatem personarum indicari notant Alexander I et Benedictus I, in epistolis citatis, et optime Gregorius, lib. 29, Moral., cap. 16, alias 28, et homil. 16, in Ezechiel., Athanasius, Basilius, et alii scribentes contra Arianos. Potest etiam nomen illud, *Deus Abraham*, etc., de Patre specialiter, et secundum appropriationem intelligi, juxta verba Petri, Actor. 3 : *Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob, Deus Patrum nostrorum, glorificavit Filium suum JESUM*. Et sic etiam constat, Deum Patrem apparuisse Moysi, et consequenter etiam DEUM Filium, et Deum Spiritum sanctum, quia non apparuit Pater specialiter secundum ea, quæ personaliter illi sunt propria, sed secundum id, quod commune est omnibus personis. Solet etiam afferri apparitio Dei facta Abrahæ, Genes. 22. Ubi post obedientem voluntatem sacrificandi filium, Deus illi apparuit, dicens : *Per memetipsum juravi*, etc., usque ad illud, *et benedicentur in semine tuo omnes gentes terræ*. Sed licet verum sit, illa verba non esse solius Filii, sed Dei absolute, et magis referri ad Patrem secundum appropriationem, nihilominus ad illa verba proferenda, non apparuit Deus, sed Angelus ea ex Deo sic referens : *Per memetipsum juravi, dicit Dominus*, etc. Melius testimonium est Deuteron. 18, ubi Moyses inquit, *et ait Dominus mihi : Prophetam suscitabo eis de medio fratrum suorum*. Hæc enim verba DEI Patris sunt, vel Dei, ut Deus est : ergo ille, qui apparuit Moysi, non fuit tantum Verbum, sed etiam Pater, vel tota Trinitas.

14. *Probatur quarto. — Probatur secundo ratione.*—Quarto præter Patres obiter allegatos Clemens Romanus, libr. 7, Constitution., c. 34, docet Patrem esse, qui apparuit Abrahæ, et qui jussit illum exire de terra sua, eumdemque Jacobo, Isaac, et Moysi apparuisse, quod intelligendum arbitror de persona Patris solum per quamdam appropriationem, sicut Pater dicitur creator cœli, et terræ : nam absolute

Deus, ut essentialiter dicitur omnium Pater, vocavit Abraham, et apparuit frequenter Patriarchis, et Prophetis, et idem sentit Athanasius, quæst. 12, ad Antiochum, et fortasse alii Patres in re non dissentiunt, ut dicemus. Congruentia denique addi potest, quia ratio adæquata, ob quam Deus hominibus visibiliter apparere dignatus est, non fuit tantum adumbrare, vel præfigurare Incarnationis mysterium : sed adæquata ratio fuit spiritualis hominum profectus in cognitione, amore, fiducia, timore, ac cultu Dei. Nam cum homines in principio rudes essent, rerumque divinarum inexperti, oportuit externis apparitionibus ipsius Dei, ad ejus amorem excitari : ergo non debuerunt hujusmodi apparitiones in sola Verbi persona fieri, sed convenientissimum fuit, Deum ipsum, vel per se primo, vel secundum alias personas interdum apparere.

15. *Secunda assertio.—Aliquæ tamen apparitiones sunt Filii peculiares. — Primus ejus sensus.* — Addimus vero, aliquas apparitiones peculiari ratione posse attribui personæ Verbi. Juxta quam assertionem possunt exponi multi ex Patribus in priori parte allegati. Duobus autem modis potest hæc assertio intelligi. Primo, ut licet in dictis apparitionibus, vel multis earum, Deus, vel Trinitas ipsa appareat, speciali ratione attribuantur, seu approprientur Filio: propterea quod carnem humanam erat assumpturus, vel quia interdum ordinabantur ad manifestandam pluralitatem personarum, quæ in Filio et per Filium præcipue manifestatur, et hic sensus est facilis: maxime si non ad omnia, sed ad plura ex dictis apparitionibus applicetur, Patresque frequentius hoc modo loquuntur, et Verbo apparitiones accommodant, quia contra Arium disputant, qui contendebat solum Patrem esse verum Deum, qui Patriarchis apparuit, et Moysi legem dedit, et quem populus Israel coluit. Patres autem, ut probent Filii divinitatem, conantur ostendere, Filium præcipue apparuisse Prophetis et Patriarchis, eumque fuisse illum verum Deum et Dominum, quem antiqui Patres in his apparitionibus adorabant: unde non excludunt Patrem, sed id tanquam ab adversariis concessum supponunt.

16. Alio modo potest assertio intelligi exclusive, nimirum aliquando ita apparuisse Filium, ut sola illius persona, et non aliæ, apparuerit: et in hoc sensu assertio videri potest difficilior. Quia non videtur posse una persona per naturam, vel corpus assumptum exterius ac visibiliter apparere sine alia, absque unione hypostatica, sed hæ apparitiones non fiebant per hypostaticam unionem ; ergo non poterat una persona sine alia in eis apparere. Minorem tanquam de fide certam suppono. Probo autem majorem, quia omnia opera Dei ad extra sunt indivisa omnium personarum, et sola Incarnatio quoad unionem est propria Verbi, quia illa unio non est opus ad extra, sed terminatio tantum naturæ, quæ per proprietatem personalem suo modo fit: ergo aliæ apparitiones, quæ non includunt talem terminationem, et per solam efficientiam complentur, non possunt esse ita propriæ unius personæ, ut ab illa cæteræ excludantur.

17. *In secundo etiam sensu valet assertio.— Præmittitur prius, unam personam posse apparere sine aliis.*—Nihilominus conclusio in hoc sensu vera est, et in eo præcipue ponitur: ut autem probetur, prius ostendendum est, posse unam personam sine alia specialiter apparere. Hoc autem sic ostenditur, quia ad hujusmodi apparitionem personalem, ut sic dicam, non est necessaria specialis efficientia alicujus personæ, quæ non sit communis omnibus, ut in ratione dubitandi proposita recte sumitur. Nec est necessaria specialis unio, physica et realis inter divinam personam, et externum corpus assumptum, vel sub quo talis persona apparere dicitur, nam hic modus apparitionis singularis, et proprius fuit Verbi incarnati, ut etiam in objectione verissime dicitur, sed sufficit specialis repræsentatio talis personæ per tale sensibile signum: at vero hoc modo potest una persona sine alia repræsentari per signum, vel corpus sensibile, sine unione hypostatica; ergo potest una persona sine aliis specialiter apparere, major declarari potest ex dictis in libro quarto, de visibilibus apparitionibus Angelorum in corporibus assumptis. Diximus enim, ut Angelus assumat corpus, et in eo appareat, non esse sufficientem efficientiam localis motus corporis, nec esse necessariam unionem physicam, sed repræsentationem specialem sufficere cum efficientia; ergo si talis repræsentatio peculiaris unius personæ intercedat, illa sufficiet, ut illa specialiter apparere dicatur, et non aliæ, sicut etiam e contrario ex eo quod interdum signa sensibilia, seu imagines et exterius apparentes omnes personas repræsentant, recte concluditur, tunc omnes personas apparere, et utrumque probat ex professo Augustinus, dicto lib. 2, de Trinit., cap. 11 et 18, et aliis locis citatis : superest ergo probanda subsumpta propositio, nimirum posse unam personam sine aliis per speciem sensibilem, sub qua Deus

interdum apparet, repræsentari, hoc autem ostendemus prius exemplis, quibus assertionem non solum de possibili, sed etiam de facto confirmabimus: et inde eadem veritas facile ratione confirmabitur.

18. *Deinde probatur de persona Filii incarnati.* — Primum ergo hæc specialis repræsentatio in persona Verbi facillima est, quando non tantum nuda persona Filii, ut divina, sed ut humana, et incarnata, seu incarnanda repræsentabatur. Quia tunc facile intelligitur, posse personam Filii repræsentari secundum aliquid sibi proprium. Sic ergo valde probabile est apparuisse solum Filium in fornace Babylonico, Daniel 3, ut ex Augustino et aliis supra retulimus : et verba Regis significant, quæ sine inconvenienti proprie intelligi possunt, et absque metaphora. Potuitque ille sensus verborum ab Spiritu sancto intendi, etiamsi fortasse ipse Nabuchodonosor Rex proprietatem verborum non intellexerit, sicut Caiphæ contigit. Præterquam quod nihil obest, quod tunc revelatum fuerit mysterium illi regi, ut Augustinus contendit, præterea in apparitione facta Jacob, quando luctatus est cum viro, quem viderat, valde probabile est, specialiter apparuisse Verbum, Christi luctam cum Judaico populo repræsentans, ut Leo papa, Theodoretus, Hilarius et multi alii supra citati exposuerunt. Quia (ut supra notavi) negari non potest, quin illa fuerit apparitio Dei, et repræsentatio Filii Dei, futuri hominis, ad illam est accommodatissima, et sine ullo inconvenienti, quamvis non sit ita necessaria, quin aliæ expositiones probabiles sint.

19. *Progreditur proxima probatio.* — Præterea, Genesis 22, cum Abraham de cœlo esset prohibitus immolare filium, *vidit post tergum arietem inter vepres hærentem cornibus, quem assumens obtulit holocaustum pro filio.* In illo autem ariete Christus specialiter repræsentatus est, ut optime exponit Ambrosius, lib. 1, de Abraham, cap. 8. Et quamvis aries ille non fuerit imago agni, vel arietis, tunc formata per Angelos ad repræsentandum Filium DEI, sed fuerit verus aries aliunde fortasse adductus ministerio Angelorum, ut posset esse veri sacrificii materia ; nihilominus inde imprimis habemus potuisse interponi, et assumi arietem, qui Filium tantum repræsentaret : et deinde quod fuerit verum animal, non impedict, quominus sub illius specie Verbum incarnatum, ut futurum repræsentari, et apparere potuerit, unde Ambrosius supra, existimat ibi fuisse impletum quod, Joan. 8, Christus dixit : *Abraham exultavit, ut videret diem meum, vidit, et gavisus est.* Denique, Daniel 7, ait Propheta , *Aspiciebam in visione noctis, et ecce quasi filius hominis veniebat, et usque ad antiquum dierum pervenit : et dedit ei potestatem, et honorem.* Ubi manifestum est, solum Christum fuisse, qui sub illa imagine filii hominis apparuerit, et quamvis verum sit, visionem illam non fuisse externam et visibilem, sed imaginariam: ex illa nihilominus colligimus etiam visibilem esse possibilem, et credibile est interdum in aliis revelationibus factam esse.

20. *Quid de persona Patris.* — Atque ex hoc ultimo exemplo probat Augustinus, lib. 2, de Trinit., cap. 18, etiam personam Patris interdum specialiter apparuisse, nam ille antiquus dierum, cujus vestimentum candidum erat quasi nix, et capilli capitis ejus quasi lana munda, Dan. 7, æternum Patrem repræsentabat, ut ex proprietatibus ipsis videtur notum, et omnes interpretantur. Posset tamen aliquis dicere, illum antiquum dierum, non solam Patris personam, sed Deum ipsum absolute, ac primario repræsentasse, tum quia per illam dierum antiquitatem, Æternitas, quæ essentialis est, indicatur : et alia omnia, quæ ibi apparuerunt, absolutam Dei Majestatem ostendebant, tum etiam quia non solum Pater, sed tota Trinitas Filium hominis Christum exaltavit, eique potestatem, et honorem dedit, sed licet hæc in re fortasse vera sint, nihilominus quatenus opera omnipotentiæ , et majestatis Patri appropriantur, eatenus dicitur Pater in illa visione principaliter apparuisse, seu repræsentatus fuisse, ut notat Augustinus, lib. 2, de Trinit., cap. 18. Præsertim quia ille antiquus dierum repræsentatur ibi, ut fons totius Majestatis, et æternitatis, et ut principium Filii, et sub ea ratione potest persona Patris specialiter repræsentari, et quamvis ibi imaginaria tantum fuerit apparitio, et non visibilis oculis externis, tamen inde colligitur, etiam hoc modo fieri potuisse; quamvis factam esse in veteri Testamento non facile ostendi possit.

21. *Progreditur dubitatio proxima de Patre.* —Nam licet Augustinus, in eodem libro, c. 10, probabile credat, Patrem fuisse, qui apparuit Adæ postquam peccavit, non minus verisimile putat fuisse *Deum indiscrete, Trinitatem ipsam,* qui hominem, et universa creavit, et hoc posterius in proprietate verum videtur, licet secundum appropriationem apparitio illa possit specialiter Patri attribui (ut sæpe dictum est). Unde subdit ibidem Augustinus, *Ubi scriptum est, et dixit Dominus Deus ad Adam, cur non*

ipsa Trinitas intelligatur, nihil dici potest. Et eodem modo similes alias Dei locutiones interpretatur, sed opus est notare in hujusmodi locis, ubi tantum in uno veluti supposito loquente Deus ostenditur, ita apparere Deum, qui est Trinitas, ut ejus tantum Unitas repræsentetur expresse : Trinitas autem personarum solum implicite, ut sic dicam, et tunc non tam proprie dici potest persona Patris apparere. Aliquando vero repræsentatur Trinitas magis expresse, ut in visione Abrahæ, Genes. 18, vel dualitas personarum Patris et Filii, ut in visione Loth, Genes. 19. Et sic magis proprie dici potest persona Patris aliquando apparuisse etiam visibiliter in veteri Testamento, quamvis non sola, sed simul cum aliis, vel alia. Estque verisimile in illis personis exterius repræsentatis aliquid peculiare fuisse, quo ordo ipsarum secundum originem absque inæqualitate aliquo modo repræsentaretur.

22. *Quid de persona Spiritus sancti.*—Et hinc conjectare possumus de persona Spiritus sancti, an aliquando in veteri Testamento specialiter apparuerit, nam simul cum aliis personis credi potest apparuisse Abrahæ modo explicato : quod autem aliquando sola persona Spiritus sancti apparuerit, non satis ostendi potest ex antiquis apparitionibus. Augustinus autem, in dicto libr. 2, cap. 15, circa finem, non tam asserendo, quam inquirendo, verisimiliter dici posse credit, Spiritum sanctum apparuisse in monte Sina, quando Dominus super eum in igne descendit, Exod. 19. Quia ibi data est lex, quæ digito Dei scripta esse dicitur, Exod 31, quo nomine Spiritus sanctus significatur, Luc. 11. Item quia quinquaginta dies numerantur a celebratione Paschæ usque ad illum diem, in quo hæc apparitio Dei in monte Syna facta est : quæ fuit figura adventus Spiritus sancti in die Pentecostes, et ideo utraque apparitio sub specie ignis facta est. Posset etiam dici, specialiter apparuisse Spiritum sanctum, 3, Reg. 19, quando dictum est Eliæ : *Egredere, et sta in monte coram Domino, et ecce Dominus transiit.* etc. Et postea significatur, qui per Prophetas locutus est, eosque docuit, de cujus voce ait Job, cap. 4 : *Et vocem quasi auræ lenis audivi*, ut exponit Gregorius, lib. 5, Moral., cap. 36, alias 26, quæ quidem sunt probabiliter dicta secundum quamdam appropriationem : proprie autem Deus absolute, et indistincte in his, et similibus visionibus apparebat. Quid vero de tempore novi Testamenti dicendum sit, in capite sequenti dicemus.

23. *Ad loca Scripturæ in n. 9.—Ad secundum.*—Ad fundamenta prioris sententiæ, quatenus his, quæ diximus, obsistere possunt, respondendum est. Ad primum quod Pater est invisibilis, respondet optime Augustinus supra, Deum esse invisibilem in se, et in substantia sua oculis corporeis, vel etiam oculis cordis in hujus vitæ statu, esse autem visibilem imperfecte, et in specie externa, tanquam in imagine. Priori modo dictum est, *DEUM nemo vidit unquam*, etc. *Non videbit me homo, et vivet*, et similia, quæ non minus in Filium, et in Spiritum sanctum, quam in Patrem, conveniunt : ideoque sicut Pater non fuit hoc modo visus in lege veteri, ita neque Filius, neque Spiritus sanctus. Posteriori autem modo dicitur Deus visus a multis Patriarchis, et Prophetis in veteri Testamento, et sic non est tantum visus Filius, sed etiam Pater, et tota Trinitas, vel absolute Deus, ut ostensum est. Ad secundum de verbis Joannis et Isaiæ respondemus, verum quidem esse, vidisse Isaiam gloriam Christi, saltem visione imaginaria, quando *vidit Dominum sedentem super solium excelsum, et elevatum*, cap. 6. Inde tamen non sequitur vidisse solum Christum, et non Patrem, et Spiritum sanctum, nam ille Dominus, quem vidit, erat ter sanctus ; unde erat Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, et gloria, quam vidit, omnium, et singularum personarum est, ideoque optime potuit Joannes dicere : *Quando vidit gloriam ejus* : licet simul gloriam Patris, et Spiritus sancti, quæ eadem est, viderit. Ita respondit Athanasius, l. 2, *de Incarn. Christi, seu lib. de Natura hum. suscepta, post medium*. Idque confirmat, quia Paulus, Actor. 28, dicit, illum Dominum, quem Isaias vidit, quique ad illum dixit illa verba, *Excæca cor populi hujus*, fuisse Spiritum sanctum. Quia *Dominus Sabaoth* non est solus Pater, sed etiam Filius, et Spiritus sanctus.

24. *Ad tertium ibid. — Ad quartum. — Ad quintum.—Ad congruentiam in eodem n. 9.* — Ad tertium ex loco Danielis 3, jam dictum est, probabilem esse interpretationem illam, quod in illo juvene solus Filius Dei sub forma juvenis admirabilis pulchritudinis, et Majestatis apparuerit : inde autem non sequitur in omnibus aliis locis solum Filium apparuisse. Alii autem volunt, illam visionem fuisse pure angelicam, et Nabuchodonosor dixisse illum, quem videbat, fuisse similem Filio Dei, non cogitans de Filio veri Dei naturali, sed per exaggerationem, ad significandam eximiam venustatem, et pulchritudinem ejus, quem videbat,

Quarto inducebatur locus Isaiæ 52, continens prophetiam peculiarem de adventu Christi : in quo loco idem Dominus qui multa prius de suo populo locutus fuerat, concludit : *Ecce ego, qui loquebar, ecce adsum*. Sed hoc testimonium, eodem modo, quo secundum, exponendum est, nam idem Deus, qui prius loquebatur ad Prophetas, postea in terris visus est, sed non omnis persona, quæ est idem Deus, et ante etiam loquebatur, postea apparuit, et ideo non sequitur, solum Filium prius in Prophetis, vel per Prophetas locutum esse. Unde Paulus de Patre dicit ad Hebræos 1 : *Multifariam multisque modis olim Deus loquens Patribus in Prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio*, et Petrus 1 et 2 epistola, cap. 1, omnes Prophetarum sermones Spiritui sancto tribuit, et eadem est responsio ad locum Baruch. 3. Nam idem Deus, qui adinvenit omnem viam disciplinæ, et tradidit illam Jacob, et Israel, postea in terris visus est, sed non in omnibus personis, quæ sunt idem Deus, et sic etiam Christus prius misit Prophetas, sed non solus, nec sine Patre, et Spiritu sancto, quamvis postea solus fuerit homo factus. Denique ratio sexto loco addita probat quidem aliquando apparuisse Verbum in forma hominis, in figuram, et prophetiam futuri mysterii, non tamen probat, omnes apparitiones omnium personarum fuisse propter illum finem factas, vel non fuisse alios, propter quos fieri possent, ut jam declaratum est.

Quod ministerium sancti Angeli in his apparitionibus exhibuerint.

25. *Prima sententia negans.* — Superest dicendum de ministerio a sanctis Angelis exhibito in his divinis apparitionibus : nam hic est principalis scopus, et pars altera hujus capitis et hujus materiæ propria, propter quem explicandum cætera omnia præmisimus. In hoc ergo puncto prior sententia est, hujusmodi apparitiones divinas sine interventu Angelorum a solo Deo factas esse. Hæc sententia solet attribui illis antiquis Patribus, qui dicunt, Verbum divinum semper apparuisse, illi enim non solum alias personas, sed etiam angelicum ministerium videntur excludere, nam ideo in hujusmodi apparitionibus, ubi Angelus loqui dicitur per Angelum, Christum interpretantur, qui, Isa. 9, *Magni consilii Angelus* vocatur, juxta Septuaginta, unde Dionysius, cap. 4, de cœlest. Hierar., in fine, dixit : *Ipsum Jesum cum ad opus suæ pietatis implendum in ordinem venisset nuntiantium, magnum consilii Angelum fuisse prædicatum*. Et illum secuti sunt reliqui Patres Græci et Latini, quos late referunt Pererius, Daniel 3, et Thyræus, l. 1, de Apparitione visibili Dei, c. 23. Dum ergo illius sententiæ defensores hanc appellationem Angeli ad Christum accommodant in hujusmodi apparitionibus, sentire videntur, nullum proprium Angelum, vel ejus ministerium ibi intervenire.

26. Atque ita maxime sentiunt Eusebius, l. 1, de Demonst., c. 5, et l. 5, c. 20, et 28, et l. 1, Histor., c. 2. Ibi tamen addit, quod *Verbum interdum per Angelos hominibus in vita degentibus apparuit, interdum per se uni, et alteri ex priscæ ætatis viris, qui in summo pietatis studio complectebantur, non aliter, quam humana forma per se visus est*. Et idem fere habet Nicephorus, l. 1, Hist., c. 2, dicens : *Quandoque per seipsum, quandoque per administros suos Angelos Abrahæ, progenitisque ex eo Verbum apparuisse*. Et in hunc modum interpretatur Chrysostomus, hom. 16, in Acta, apparitionem Dei factam Moysi in rubo, per Angelum, nam illum Angelum fuisse Filium Dei, et magni consilii Angelum exponit : unde sentit ipsum Filium per se sine interventu ministerii angelici Moysi apparuisse. Idemque sequitur Theophylactus, Act. 7, et Theodoretus, q. 5, in Exod., et favet Cyprianus, l. 2 Testimoniorum contra Judæos, c. 5, cujus conclusio est, *Quod idem Angelus, et Deus Christus*, ubi varia testimonia Scripturæ inducit, quæ in superioribus tacta sunt, et ob eamdem causam dixisse videtur Isidorus, lib. 1, sentent. de Summo Bono, c. 19 : *Ubicumque in Scripturis sanctis pro Deo Angelus ponitur, non Pater, non Spiritus sanctus, sed pro Incarnationis dispensatione solus Filius intelligitur*. Quam sententiam habet etiam Beda, in lib. Variar. quæst., q. 9. Et Origenes, hom. 1, in 6 caput Isaiæ, dicit duo Seraphim, qui clamabant, sanctus, sanctus, etc., fuisse Verbum et Spiritum sanctum : et postea addit Verbum proprius apparuisse, non tamen declarat per se, et sine interventu alicujus Angeli se ostendisse. Citari etiam solent pro hac sententia alii Patres, qui antiquas apparitiones Filio Dei specialiter tribuunt, quos in præcedenti puncto allegavimus. Verumtamen illi licet dicant Verbum apparuisse, non negant per ministerium Angelorum apparuisse, nec ex illa affirmatione hæc negatio sequitur, ut videbimus.

27. *Fundamentum ex Scriptura pro senten-*

tia proposita. — Fundamentum hujus sententiæ esse potest, quia in Scriptura sæpe nulla fit mentio Angeli, cum narratur ipsa DEI apparitio; ergo tunc saltem non est cur tribuatur Angelo talis apparitio. Deinde accedit conjectura, quia in aliis locis ubi nominatur Angelus, idem vocatur Dominus, et DEUS, vel tanquam DEUS, et Dominus loquitur; ergo signum est non esse sermonem proprium de vero Angelo, sed in altiori significatione nomen illud accipi. Et confirmari hoc potest, quia si DEUS non apparuit per se, sed per Angelum, revera non DEUS apparuit, sed Angelus, quod est contra Scripturam. Sequela probatur, quia si per Angelum fit apparitio visibilis, de qua tractamus, ipse Angelus, et non DEUS, aut Verbum assumit corpus illud, quod sensibus objicitur; ergo ipse Angelus, et non DEUS est, qui apparet: quia in assumpto corpore ille solus apparet, qui assumit illud. Sicut in CHRISTO homine, ejusve humanitate solus Filius apparuit, quia sola Filii persona humanitatem assumpsit; ergo simili modo si sola persona Angeli formam hominis assumit, solus Angelus apparet, et non DEUS, nec aliqua ex divinis personis : hoc autem repugnat his, quæ in præcedenti puncto probata sunt.

28. *Secunda et communis sententia affirmans.* — Secunda sententia est, DEUM nunquam apparuisse ante Incarnationem in corpore immediate, et per se assumpto ab ipso DEO, vel aliqua divina persona, sed mediante aliquo Angelo. Hæc est communis sententia Scholasticorum : eam tradit D. Thomas 1. 2, quæstion. 98, articulo 3, præcipue ad argumenta, et in 2, distinction. 8, articul. 6, et ibi Ægidius, quæstion. 2, art. 6, et reliqui, qui quæstionem attigerunt : et alii moderni communiter ad 1 part. div. Thomæ, quæstion 51, et Joannes Arboreus, libro 4, Theosoph., cap. 1, in fine, Thyræus, libr. 1 de Apparit. DEI, capit. 24, et sequentibus, Pererius, Daniel. 3, Lorinus, Actor. 7, qui alios allegat, et probatur primo ex Patribus. Dionysius, c. 4 de cœlesti Hierarch. : *Hujusmodi* (ait) *divinas visiones celeberrimi illi Patres nostri ministerio cœlestium virtutum ediscebant.* Quod ex Scriptura late confirmat. Hoc ipsum ex professo probat Augustinus, libr, 2, de Trinitat., cap. 10, 11, et sequentibus, et lib. 2, c. 10 et 11, quibus locis indicat esse rem in Scriptura manifeste contentam; unde in libro 4, cap. ultim., ait : *Si quis a me quærat quomodo factæ sint sensibiles formæ ante incarnationem Verbi DEI, quæ hoc futurum præfigurarent, per Angelos ea Deum operatum esse respondeo.* Idem docet Gregorius, in Præfat., Moral., cap. 1, et latius in lib. 28, Moral., cap. 2, et Hieronymus in id ad Galat. 3, *Ordinata per Angelos.* Indicat etiam Justinus, seu Auctor Responsionum ad quæstiones Gentilium in 142, quatenus ait : *Angelos, qui DEI locum obtinere visi sunt, aut cum hominibus locuti sunt, DEI etiam appellatos esse nomine, ut is, qui cum Job, et Moyse locutus est.* Item juvat, quod Cyprianus, *serm. de Baptismo Christi,* ait, *Deum olim locutum esse per Angelos sanctos, quibus ad diversa sæpe ministeria legatio est injuncta.*

29. *Hæc sententia duas continet partes.* — *Prima pars probatur primo.* — Et quamvis hæc sententia quidem, quam jam attulimus, atque multorum doctorum spectatorumque virorum auctoritate comprobavimus, verissima est : duas tamen partes includit, non parum difficiles, neque adeo evidenter certas, quin nonnullos scrupulos moveant. Quarum una est indefinita, scilicet : non omnes apparitiones DEI factas esse per se, et immediate ab ipso, absque Angelorum ministerio. Alia est universalis, nimirum, in veteri Testamento nunquam Deum visibiliter hominibus apparuisse, nisi mediis Angelis ministrantibus. Prior ergo pars certior est, vel ex eo, quod pauciora comprehendit, vel maxime, quia expressus in Scriptura continetur. Probatur ergo præcipue ex illis locis, in quibus Angelus dicitur hominibus apparere, et postea verbis suis se DEUM esse ostendit, et ut verus Deus recognoscitur ab eo, cui apparet. Primum exemplum sit, de apparitionibus factis ad Agar, Genesis 16 et 21, quas supra ostendimus esse divinas ex pondere verborum, quæ divinam auctoritatem, et præsentiam evidenter indicant, et nihilominus in utraque dicitur, Angelum apparuisse Agar eamque vocasse, nec potest in illis locis nomen Angeli, ad CHRISTUM accommodari, quia nullum habet fundamentum, vel verisimilitudinem, nec etiam potest ad alium sensum metaphoricum, vel improprium transferri, quia hoc est contra regulam interpretandi Scripturam, et sine ullo etiam fundamento excogitaretur : fuerunt ergo illæ duæ apparitiones Dei per Angelos factæ.

30. *Probatur secundo.* — *Responsio.* — *Impugnatur.* — Secundo idem probatur ex aliis duabus factis Genes. 17 et 18. Nam in priori Deus in specie trium virorum Abrahæ apparuit, ut satis supra probatum est, et de illis viris dicitur, *Converterunt se inde, et abierunt*

Sodomam, et tamen in alterius capitis initio dicitur, *Veneruntque duo Angeli Sodomam;* ergo illi qui Abrahæ apparuerunt Angeli, erant personas Dei sustinentes. Responderi potest, duos, qui abierunt Sodomam fuisse veros Angelos, et in eis non apparuisse Deum, sed tantum in tertio, qui Sodomam ivit, illumque non fuisse Angelum, sed ipsum Deum, aut Dei Filium, qui tantum loquebatur ad Abraham, quando loquebatur ut Deus, et ad illum solum etiam loquebatur Abraham quando, ut Deum et Dominum illum recognoscebat. Alii vero duo viri erant ministri Dei, quos Sodomam misit, etc. Sed hæc evasio supra impugnata est argumentis Augustini: et præsertim quia etiam Loth in illis duobus viris, qui sibi apparuerunt, unum Dominum recognovit, dicens, *Quæso, Domine mi.* Item quia ipse Moyses ait, *Igitur Dominus pluit super Sodomam*, etc., *a Domino*, et infra: *Cum subverteret Deus civitates, recordatus Abrahæ, liberavit Loth.* Item quia inter illos tres viros nulla inæqualitas indicatur, ut latius Augustinus prosequitur. Addo denique, Paulum ad Hebr. 13, significare, omnes illos viros, quos Abraham hospitio recepit, fuisse Angelos qui sub specie virorum eum latuerunt, et ita locum illum Chrysostomus et alii ibi exposuerunt, et Augustinus, locis supra citatis, et serm. 66 et 70, de Tempore. Igitur utraque apparitio mediis Angelis facta est, licet ambæ divinæ fuerint. Idemque confirmatur ex alia apparitione facta Abrahæ, Genes. 22. Nam cum vellet sacrificare filium, Angelus de cœlo clamavit, et præcepit ei, *Ne extendas manum super puerum*, et nihilominus addit statim: *Nunc cognovi quod timeas Deum, et non pepercisti filio tuo propter me.* In quibus verbis aperte loquitur Deus, id est, Angelus in persona Dei. Neque potest negari, quin de proprio Angelo ibi sermo sit, tum quia illi tribuitur proprium angelicum ministerium: tum quia postea loquitur, referendo verba Dei, *Per memetipsum juravi, dicit Dominus;* tum denique quia nulla est necessitas, vel ratio propriam vocis significationem evertendi. De quo videri potest Augustinus, l. contra Adimant., cap. 9.

31. *Probatur tertio.* — Tertio afferre possumus apparitiones factas Jacob, Gen. 28 et 31, ac 32. Nam in priori, *Vidit Dominum innixum scalæ, dicentem sibi: Ego sum Dominus Deus Abraham.* Et postea, c. 31: *In somnis audivit eumdem dicentem sibi: Ego sum Deus Bethel, ubi unxisti lapidem, et votum vovisti mihi.* Et tamen in eodem capite, et de eodem somno loquens Jacob ait: *Dixitque Angelus Dei ad me in somnis.* Ex quo contextu manifeste constat, et fuisse Angelum, qui in somno locutus est Jacobo, et dixisse illi verba, quæ solus Deus, vel alius loquens in persona Dei dicere poterat; neque refert, quod hæc visio non fuerit externa, sed imaginaria, cum fuerit in somnis, quia eadem est utriusque ratio, tam quoad ministerium, quam quoad modum loquendi tanquam verus Deus, etiamsi per Angelum verba proferantur, unde fit etiam verisimile, virum illum, cum quo luctabatur Jacob, cap. 32, fuisse Angelum in corpore assumpto, etiamsi Deus seipsum nominet, cum ait: *Contra Deum fortis fuisti*, quod et ipse Jacob recognovit, cum dixit: *Vidi Deum facie ad faciem.* Illa ergo apparitio per Angelum proxime facta est: nec aliud decens, aut divinæ majesti conveniens fuisse videtur.

32. *Probatur quarto.*— Quartum argumentum sumi potest ex apparitione facta Moysi in rubo, Exod. 3. Nam illam fuisse divinam, satis supra probatum est, factam vero esse per Angelum docuit Stephanus, Actor. 7, dicens de Moyse: *Apparuit illi in deserto montis Sina Angelus in igne flammæ rubi*, et statim addit, locutum fuisse illi Dominum dicentem: *Ego sum Deus Patrum tuorum*, etc. Hoc autem argumentum ab aliis auctoribus enervatur, dicendo nomine Angeli non significari spiritum creatum, sed simpliciter Dei nuntium, et ita positum esse ad indicandum Filium Dei, qui in carne assumenda futurus erat maximus Dei nuntius, *et magni consilii Angelus.* Simplicior autem sensus est ut de proprio Angelo, Dei ministro, et spiritu creato fit sermo, ut Augustinus, Gregorius, et alii Patres intellexerunt; tum quia ille est sensus maxime proprius, et in significatione communiter usitata, et retinenda, quando ex circumstantiis litteræ, seu ex materia, et contextu sermonis aliud non constat; tum etiam quia statim Stephanus addit, *Hunc Moysem Deus principem, et redemptorem misit, cum manu Angeli, qui apparuit illi in rubo.* Unde constat Angelum illum, de quo dicitur, Exod. 12, *præcessisse castra Israel*, et c. 23, 32 *et* 33: *Ecce ego mittam Angelum meum, qui præcedat te, et custodiat te in via*, etc. Eumdem (inquam) Angelum fuisse, qui in rubo Moysi apparuit: non est autem verisimile, ipsummet Dei Filium fuisse immediate, et in persona sua missum, ad custodiendum, et dirigendum populum Israel in terram promissionis, sed fuisse aliquem creatum spiritum, imo neque ex supremis fuisse, sed for-

tasse ex Principibus, vel ad summum ex virtutibus : ergo etiam Angelus creatus fuit, qui immediate, et per se Moysi in rubo apparuit.

33. *Probatur quinto.* — Quintum argumentum sumitur ex alia apparitione Dei facta Moysi in monte Syna, Exod. 19, quando *vocavit eum Dominus de monte, et dixit : Hæc dices filiis Israel,* cum aliis, quæ usque ad 34, referuntur, et postea in cap. 40, iterum Deus ad Moysem loquitur, et in omnibus illis locis nulla fit mentio Angeli, cujus interventu Deus loqueretur : et nihilominus Stephanus, Actor. 7, de Moyse ait : *Hic est, qui fuit in Ecclesia in solitudine cum Angelo, qui loquebatur ei in monte Syna, et cum Patribus nostris.* Idemque argumentum est, quod Deus in illo sermone cum Moyse habito legem veterem illi tradidit, et nihilominus Paulus ad Galat, 3, dicit, quod lex fuit *ordinata per Angelos,* ubi Chrysostomus sub disjunctione exponit, *per Angelos,* id est, *per Sacerdotes, vel per veros Angelos legis ministros;* idemque habet Theophylactus. Sed uterque magis inclinat in posteriorem partem, quod de propriis Angelis Paulus loquatur, quæ sola sine dubio, est vera expositio : nam est nimis metaphorica, et sine fundamento, præsertim cum idem Paulus ad Hebræos 1, de eadem lege loquens dicat : *Si enim qui per Angelos factus est sermo;* ubi dubitari non potest, quin de propriis, et veris Angelis loquatur ; nam de illis locutus fuerat in toto capite primo, præferens Angelis Christum, dicensque : *Tanto melior Angelis effectus, quanto differentius præ illis nomen hæreditavit,* etc. Et de illis concludit in eodem capite : *Omnes sunt administratorii spiritus,* et inde infert in c. 2, digniorem esse legem gratiæ datam per Filium lege Moysi quæ per Angelos data est, et in eodem capite iterum, atque iterum semper de eisdem Angelis loquitur : ergo eodem modo de Angelis loquitur ad Galat. 3.

34. *Progreditur proximum quintum argumentum.* — Atque ita intellexerunt dicta Pauli testimonia Theodoretus in utroque loco, et Hieronymus, ad Galat. 3, et tradit Dionysius, dicto, c. 4, de cœlest. Hierar., et Augustinus, l. 10, de Civit., cap. 13 et 15, ubi etiam verba Stephani intelligit. Item Cyrillus, lib. 8, Thes., c. 2, a medio, expendens præcipue locum ad Hebræos. Non conveniunt autem dicti Patres in explicando ministerio, quod in lege tradenda Angeli habuerunt, nam Chrysostomus et Theophylactus insinuant solum interfuisse tanquam testes, et ministros facientes signa, ut sonitum tubæ, etc. Unde fieri potuit, ut lex immediate ab ipso Deo lata fuerit, et consequenter, quod Deus ipse immediate, et per se apparuerit, sed tamen Paulus satis videtur ministerium explicasse, cum dixit : *Si enim qui per Angelos factus est sermo,* ministerium ergo fuit facere sermonem, et formare voces, per quas lex illa lata, et promulgata est ; unde Cyrillus supra recte dixit, *Angeli legem administrarunt, per eos enim dictata est, Filius vero Evangelium prædicavit,* ubi tacite ponderat antithesim Pauli, qui ministerium Angelorum in lege tradenda ministerio Christi opponit. Unde addit Cyrillus : *Sed melior* (dicit Apostolus) *Angelis Filius est, quare majora, melioraque administravit, nemo enim ignorat parva parvis et magna magnis committi.*

35. *Objectio solvitur.* — Dices quomodo fieri potuit, ut per plures Angelos eadem lex tradita, id est, prolata fuerit, sicut illa verba indicant, *ordinata per Angelos.* Respondeo imprimis, non oportere, ut per plures Angelos lex data fuerit, nam Stephanus in singulari dixit : *Moysem fuisse in solitudine cum Angelo, qui loquebatur ei in monte Syna.* Nec est novum in Scriptura, et in vulgari etiam sermone, ut quod fit ab uno alicujus multitudinis, in plurali a talibus factum dicatur, cujus rei multa exempla afferunt Patres, in hunc modum explicantes, quod, Matth. 27, et Marc. 15, dicunt latrones Christum in cruce pendentem blasphemasse, ut videre licet in Augustino, lib. de consen. Evang., cap. 16, Ambrosio, in Luc. 23, Hieronymo, in Matth. 27, sic ergo dici potuit lex ordinata per Angelos, etiamsi unus tantum fuerit minister ejus. Præterea dici potest, quod licet per unum Angelum lex promulgata fuerit alii etiam cooperabantur ministrantes promulgationi ejus, faciendo signa, et mirabilia, quæ in illius promulgationis solemnitatibus facta fuerunt. Ac denique licet demus, unum solum Angelum immediate totam legem promulgasse (quod incertum est), nihilominus potuerit esse ordinata per plures, quia ille, qui fuit proximus præco, non immediate a Deo illam didicit, non erat ex assistentibus, sed ex his, qui mittuntur, et exterius ministrant ut ex opere ipso manifestum est : et ideo per superiores Angelos ad illum descendit, juxta doctrinam de illuminatione Angelorum superius datam, et ita interventu multorum Angelorum illa lex a Deo ad homines derivata est. Ergo est ex prædictis Scripturis manifestum, apparitiones divinas, in quibus Deus ipse apparebat, et loquebatur, per Angelos factas esse.

36. *Probatur deinde secunda pars sententiæ posita in num.* 29. — *Primo.* — Hinc vero ulterius addimus, omnes apparitiones Dei in veteri Testamento, etiamsi in eis Angelorum mentio non fiat, ipsorum ministerio factas esse, et ita neque Deum secundum se, nec Trinitatem, neque ullam ex personis divinis, aliquando per se, et immediate corpus sumpsisse, sub quo hominibus appareret, vel immediate loqueretur. Hæc est sententia Dionysii, Augustini, et aliorum, quos retuli, et quamvis non possit ita directe, et positive (ut sic dicam) ex Scriptura probari, sicut prior pars, nihilominus per argumentum nagativum, supposita generali lege divinæ providentiæ, sufficienter probatur in hunc modum; quia in Scriptura nunquam dicitur Deus apparere sine interventu angelici ministerii, sed ad summum in aliquibus locis dicitur apparere, vel loqui, nulla facta mentione ministerii angelici, ut Daniel. 3, in fornace ignis, et Genesis 3 et 4, in apparitione facta primis parentibus, et Caino, et in aliis factis Abrahæ, Genesis 12, 15 et 17, et Jacob, Genesis 23, juxta probabiles expositiones supra datas, et in factis Moysi, et Aaron, Exod. 4, et similibus. At vero quamvis in hujusmodi locis non exprimat angelicum ministerium, cum illud non excludat, a nobis intelligendum est, primo ex locis ejusdem Scripturæ in eadem alibi declaratis; tum quia apparitiones gravissimæ, et quæ maxime videntur propriæ Dei (ut sunt factæ Moysi, Exod. 3 et 19), quamvis absolute et sine Angelorum mentione narrentur, nihilominus alibi explicantur factæ per Angelos, ut vidimus; tum etiam quia sæpe in eodem loco, ubi dicitur apparere Angelus, paulo post declaratur Deum esse, qui per Angelum apparet, ut Genesis 18, 19, 21, 22 et 31, ut explicatum est: ergo tacite nos docet Scriptura, ita esse accipiendas alias apparitiones DEI, quamvis non ita expresse declarentur; sicut Gregorius dixit, Christum unam, vel alteram parabolam declarasse, ut inde alias intelligere, et applicare disceremus.

37. *Probatur secundo.* — Secundo quia alias sequeretur, quoties Deus dicitur apparere, aut loqui, et nihil aliud explicatur, Deum per se tantum, et sine interventu Angeli apparere, aut loqui: ut, verbi gratia, quando, Exod. 4, Dominus Moysi occurrit, quasi volens occidere eum, et quando ibidem apparuisse dicitur Aaroni mandans, ut fratri occurreret, Deus non per Angelum, sed per seipsum apparuisset, te quoties dicitur locutus Patriarchis, aut Prophetis, intelligendum id esset absque ministerio angelico: hæc autem incredibilia sunt; ergo dicendum potius Deum semper apparuisse per Angelos, licet in Scriptura id expresse non declaretur. Prima sequela patet, quia non est major ratio de quibusdam apparitionibus, quam de aliis, quantum est ex tenore verborum Scripturæ: nam supponimus esse sermonem de illis omnibus, et solis apparitionibus, in quibus dicitur Deus apparere, et ministerium angelicum omnino tacetur, nec ex parte materiæ magis, vel minus gravis potest discrimen constitui: quia ostensum est, in gravioribus rebus seu occasionibus apparitiones DEI factas esse per Angelos, et sæpe ita esse explicatum in aliis locis sacræ Scripturæ, licet in prima historica narratione id non fuerit explicatum, et hinc etiam probatur minor, tum quia gravissimas apparitiones, et majora Dei beneficia, vel mysteria continentes Deus fecit per Angelos; ergo non est credibile ad res inferiores, et quasi communis, et ordinariæ gubernationis Israelitici populi, vel alios effectus privatos perficiendos, DEUM per seipsum, et non per Angelos apparuisse; tum etiam quia supra ostensum est, Deum semper illuminasse homines per Angelos, quando per alios homines illos non docuit: ergo idem cum proportione de apparitionibus dicendum est, quia Scriptura eodem modo loquitur, dicens: *Dixit Deus, locutus est Deus*, vel *apparuit Deus*.

38. *Probatur tertio a priori.*—Tertio, ratio a priori sumitur ex regula Dionysii, et Augustini, et theologorum, quod Deus administrat res medias per supremas, et infimas per medias, quando id convenienter fieri potest, sed ita potest in præsenti fieri, ut est manifestum, tum ex dictis supra de assumptione corporum ab Angelis, tum ex proxime dictis de præcipuis apparitionibus divinis in priori parte assertionis; ergo ita semper factum est. Neque possumus cum fundamento exceptionem facere, solum ex eo quod sacra Scriptura non declaret tale ministerium, sed necessarium erit, vel ut positive illud excludat, vel ut tale sit opus, quod in apparitione fit, ut per Angelos fieri non possit, quod de sola apparitione per hypostaticam unionem ad corpus dici potest, ut capite sequenti videbimus. Unde merito notat. Augustinus, secundo de Trinit., cap. 11, et indicatur a Paulo ad Hebræos 1 et 2, prærogativam novi Testamenti esse, quod in hoc tempore locutus est nobis immediate Deus ipse in assumpta natura, prius vero per Angelos prophetis, per Prophetas vero hominibus locutus est.

39. *Ad fundamentum ex Scriptura in n. 27. — Ad conjecturam ibidem adductam respondetur primo.* — Fundamentum igitur contrariæ sententiæ ex dictis solutum est; nam indicium illud, et quod sæpe apparitio tribuitur Deo, nulla facta mentione Angeli, nullum est, ut dixi, quia non est necesse, ut Scriptura omnia ubique explicet; solum adverto, quando in Scriptura narratur apparitio Angeli, et non tribuitur DEO, nec verbis expressis, nec aliis signis supra positis, tunc recte colligi, non Deum, sed solum Angelum apparere. Quia Dei apparitio est altior, et specialior, et ideo si specialiter non indicatur, ex inferiori colligi non potest. E contrario vero cum Deus apparere dicitur, quia superior Dominus est, non excludit ministrum, sed potius tacite illum includit. Alia etiam conjectura, quod quando fit mentio apparentis Dei, et Angeli, nomen Angeli Deo ipsi tribuatur, nulla etiam est; tum quia in multis probavimus sermonem esse de Angelo creato, vereque Deo ministrante: tum etiam quia nomen Angeli non potest tribui Patri, aut toti Trinitati, et tamen Deus, qui apparet, sæpe est Pater, vel tota Trinitas, ut Gen. 18, Exod. 3, cum tamen etiam tunc ille, qui loquitur, Angelus appelletur : tum etiam quia nec Filius Dei dicitur Angelus, nisi ratione Incarnationis, quia nomen nuntii, non ut Deo, sed tantum ut homini illi competit, et ideo licet ante Incarnationem prædictus fuerit futurus Angelus, id est, nuntius utique per Incarnationem, nihilominus ante illam, et pro illo tempore non potuit proprie vocari Angelus, neque est locus in veteri Testamento, ubi nomem Angeli Verbo sit attributum in illo sensu, et pro illo tempore, nam Isaias, cap. 9, loquitur de tempore futuro, et prophetando.

40. *Respondetur secundo.* — Melius ergo exponunt Augustinus et Gregorius, locis citatis, Angelum interdum loqui in propria persona, interdum vero, ut gerendo personam Dei; et ideo aliquando etiam loqui ut ministrum, referendo verba Dei, ut cum ait : *Hæc dicit Dominus,* vel quid simile, aliquando vero ut gerentem personam Dei, ipsumque repræsentantem. Quod nobis etiam Christi ministris contingit : nam in tremendo sacrificio prius referendo loquimur : *Qui pridie quam pateretur, accepit panem,* etc. Cum autem ad verba consecrationis pervenimus, Christi personam induimus, et illam gerendo dicimus : *Hoc est,* etc. Et similiter in sacramentali judicio, prius ut ministri in propria persona orationem præmittimus : absolvendo autem personam Christi subimus, et in regiis ministris id usitatum est, ut constat, unde fit ut interdum Patres antiqui Angelos sibi apparentes Dominum vocarent, ut vidimus, non quia putarent, Angelum esse Deum, aut Deum Angelum, sed quia tunc in Angelo Deum sibi loquentem aspiciebant, et ad illum sermonem dirigebant, eumque adorabant principaliter.

41. *Pro confirmatione allata in ipso n. 17, tria dubia proponuntur.—Explicatur primum dubium.* — In confirmatione vero illius fundamenti petitur, ut nonnulla brevia dubia explicemus, quibus resolutio posita magis declaretur. Primum est, quod sit ministerium, quod Angelus in hujusmodi apparitionibus Dei exhibet. Secundum est, an tunc dicendus sit Deus assumere corpus, vel solus Angelus. Tertium cur dicatur tunc apparere Deus, et an solus ipse, vel etiam Angelus appareat. Ad primum respondeo, in his apparitionibus aliquam efficientiam necessario intervenire, ut est per se notum. Duplex autem illa est. Prima in corpore formando, per quod res spiritualis aliquo modo sensibus objicitur. Secunda est in operationibus, vel mutationibus, quæ per tale corpus fiunt, ut sunt loqui, ambulare, etc. Dicimus ergo, quando Deus apparet in corpore visibili, utramque efficientiam fieri proxime, et immediate ab Angelo, Deo concurrente tantum generali concursu, vel naturalis ordinis, vel aliquando supernaturalis, si ad formationem corporis, vel aliquam ejus qualitatem, aut extraordinariam operationem necessarium sit. Hoc solum probatur, quia tota hæc efficientia possibilis est Angelo, ut ex libro quarto, constat : hujusmodi autem potestate supposita, ad convenientem ordinem providentiæ spectat, ut Deus per causas secundas et ministros suos operetur, cum commode potest.

42. *In dubio secundo sententia affirmans.— Negans verior.—Primum ejus fundamentum.* — Ad secundum : auctores prioris sententiæ necessarium putant, Deum corpus assumere, ut apparere dicatur : ut autem corpus assumat, necessarium putant, ut solus, et immediate efficiat, quidquid in tali apparitione circa corpus assumptum fit. Alii vero communiter negant, Deum assumere hæc corpora, sub quibus apparet : sed ratio non eadem redditur. Gabriel supra citatus ait, Deum assumere corpus sub quo apparet, quia non est in illo definitive, et Scotus, in eadem dist. 82, idem indicat : nam ad corporis assumptionem videtur postulare existentiam in illo definitive. Imo etiam D. Thomas, 1 par., q. 51, art. 3, ad 3,

ait, Angelum moveri per accidens in assumpto corpore, quod supponit esse in illo definitive : neutrum autem Deo convenire potest. Non tamen dicit, conditionem illam esse necessariam ad corporis assumptionem. Hæc vero ratio conveniens non est, quia ut aliquis spiritus corpus assumat, non est necessarium, ut in illo sit definitive; tum quia Verbum incarnatum corpus sumpsit, et tamen non est in illo definitive, cum Verbum sit ubique, et non corpus : tum etiam quia Angelus potest non esse definitive in corpore assumpto, quia locus illi adæquatus major est, quam corpus assumptum, unde potest simul esse in corpore assumpto, et in aliis corporibus illi propinquis intra sphæram sui loci adæquati; tum præterea qui nulla est ratio, ob quam illa conditio sit ad corporis assumptionem necessaria : nam per se necessariam est ut assumens sit intra assumptum ; quod autem sit etiam extra illud, vel non sit ad assumptionem, est impertinens. Unde si vera esset sententia, dicens Deum immediate apparere in his visionibus sine intermediis Angelis, satis consequenter diceretur Deus assumere tale corpus non per unionem hypostaticam (hanc enim præter Incarnationem Deo tribuere hæreticum est), sed per aliam extrinsecam, ut motoris ad mobile, vel similem qualem supra de Angelis assumentibus corpora diximus.

43. *Secundum fundamentum.*—Alii ergo rationem reddunt ex argumento facto, nostra sententia supposita. Quia assumere est ad se sumere, unde includit efficientiam, et terminationem circa rem assumptam : quia ergo principium efficiens illam assumptionem non est Deus, sed Angelus, ideo non assumit Deus corpus, sed Angelus : sed contra hanc rationem statim occurrit, quia licet Angelus sit causa proxima illius assumptionis, etiam Deus efficit illam, ut causa quidem universalis, in suo tamen genere immediate efficiens, ac per se; ergo ex parte efficientiæ illa sufficit ad assumptionem, si alia conditio necessaria non deest. Nulla autem deesse videtur, quia illa efficientia, vel assumptio non terminatur ad unionem physicam, et per se rei assumptæ cum assumente, sed ad unionem extrinsecam cum aliqua repræsentatione : sed hoc modo etiam corpus illud unitur Deo, seu divinæ personæ, quæ apparere dicitur; ergo tam proprie assumit corpus, sicut Angelus dicitur illud assumere, seclusis aliquibus imperfectionibus, nam Angelus ita potest corpus assumere, ut intra illud definiatur, et cum illo, seu ad motum illius quasi per accidens moveatur, quod divinæ personæ possibile non est propter immensitatem; unde si quis ita loquatur, fortasse non multum errabit.

44. *Fundamentum verum.* — Nihilominus tamen melius dicitur, Deum non assumere talia corpora. Primo, quia talis denominatio includit habitudinem ad proximam causam efficientem juxta communem, et usitatum modum loquendi, et ideo ad illam non sufficit concursus solius causæ primæ, et universalis. Deinde quia (ut libro quarto dixi) Angelus non dicitur assumere omne corpus, quod movet, sed illud in quo se gerit, ut intrinsecum principium motuum, et actuum talis corporis; Deus autem non ita se gerit in hujusmodi corpore, sed Angelus est, qui vicem gerit, quasi proximæ, et intimæ formæ, et ideo assumptio talis corporis Angelo, et non Deo tribuenda est. Denique non videtur posse negari tale corpus ab Angelo assumi : non assumitur autem a duobus ; ergo Deus non dicitur proprie illud assumere.

45. *Tertium dubium expeditur.* — *Declaratur.* — Tunc vero urget tertia interrogatio, cur dicatur Deus apparere sub tali corpore, si non assumit illud? Responsio communis est, Deum dici tunc apparere, quia repræsentatur specialiter per illam speciem visibilem oculis objectam, sicut dicitur quis apparere in sua imagine, ad quam repræsentationem, seu apparitionem non est necessarium, quod sit auctor, vel effector suæ imaginis, et sic etiam Imperator dicitur apparere in scena, quando alterius personam gerit, ac repræsentat; nam ut quis dicitur apparere, non est necessaria (ut sic dicam) activa ejus repræsentatio, sed passiva, id est, ut per actionem, habitum, aut gestum repræsentetur. Quæ responsio vera quidem est, oportet autem addere, non quamcumque repræsentationem sufficere, ut res dicatur apparere, eo modo quo dicitur apparere Deus ; nam per imaginem, vel per histrionem res etiam absens repræsentatur. Deus autem cum apparet, non ut absens, sed ut intime existens in re, sub cujus specie apparet, repræsentatur, ut quando apparuit in igne rubi, ut ibi realiter præsens repræsentabatur, et sic de aliis. Ideoque dicendum est, in his apparitionibus semper repræsentari Deum ut præsentem realiter, et sub illa externa specie latentem, nec obstabit, quod etiam Angelus ibi existens, seu movens, aut loquens repræsentatur : quia sicut in ipsomet Angelo intime est Deus, ita per eamdem externam speciem,

simul potest repræsentari Angelus, ut proximum movens, et Deus, ut in toto illo, quod apparet, intime existens, et inhabitans. Et ita dixit Augustinus, dicto cap. 9, contra Adiman, id quod apparet, *dici Deum, propter inhabitantem personam Dei, et Angelum, ex persona servientis creaturæ.*

CAPUT XXI.

UTRUM IN NOVO ETIAM TESTAMENTO DEUS PER MINISTERIUM ANGELORUM HOMINIBUS APPARUERIT, ET CUJUS ORDINIS HI ANGELI SINT.

1. *Expeditur prius apparitio per Incarnationem.*—In præcedenti capite de antiquis apparitionibus Dei, quæ Incarnationem Christi præcesserunt, diximus : tunc de tempore post incarnationem, quod novi Testamenti vocamus, dicendum superest. Non loquimur autem in præsenti de illa singulari, ac ineffabili apparitione, per quam, ut ait Paulus ad Titum 2, *apparuit gratia Dei omnibus hominibus, erudiens nos*, etc., c. 3. *Apparuit benignitas, et humanitas Salvatoris nostri Dei*, Et Joannes, 1 ep., c. 1 : *Annuntiamus vobis vitam æternam, quæ erat apud Patrem, et apparuit nobis.* De illa enim dubium non est, quin fuerit vera Dei apparitio : nam *per illam in terris visus est, et cum hominibus conversatus est*, Baruch. 3. Per illam autem non omnes personæ divinæ, sed solus Filius seu Verbum Dei apparuit, quia solum *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*, Joan. 1, *Solusque Filius apparuit, ut dissolvat opera diaboli*, ut idem ait ep. 1, c. 3. Hæc autem apparitio longe altior est a cæteris omnibus, quia non in sola imagine, seu specie hominis, sed in vera, ac reali humanitate, nec per accidentalem unionem, sed per substantialem, et hypostaticam facta est : et per eum vera hypostasis composita est, quæ hominis operationes exercere, et passiones libere suscipere potuit. Quæ omnia secundum fidem catholicam nota sunt. Unde fit etiam certum, hanc apparitionem immediate per ipsum Filium Dei factam esse, sine proprio, seu proximo Angelorum ministerio. Quia sola Trinitas sine interventu Angeli illam unionem effecit: ac efficere potuit, ut in primo tomo de Incarnatione, disp. 10, sect. 1, ostensum est, et solum Verbum illam terminavit, ut in eodem 1 t., disp. 7, sect. 4, diximus. Dixi autem *sine proximo ministerio Angelorum*, quia remote ministravit Gabriel annuntiando mysterium, et consensum Virginis postulando, illud autem ministerium fuit (ut ita dicam) quasi morale, et extrinsecum : at vero ad ipsam formationem corporis assumendi, nullum physicum ministerium etiam remotum Angeli habuerunt, ut in 2 tom., 3 part., disp. 10, dictum est.

2. *Duplex sensus quæstionis hujus capitis propriæ.* — Hac ergo supposita apparitione, duobus modis intelligi potest, Deum apparuisse hominibus extra Incarnationem et post illam, scilicet, vel ut Deus est tantum, vel ut Deus, et homo est, seu intelligi potest talis apparitio de persona Patris, aut Spiritus sancti, vel tantum de persona Verbi, non secundum se, sed ut Incarnati, seu de apparitione Christi. Nam de Verbo secundum divinitatem solam, certum videtur, nunquam apparuisse post Incarnationem, nisi per humanitatem assumptam, vel per aliquam speciem, quæ ipsum sub humanitate repræsentaverit, ut ex dicendis patebit. Dicemus ergo prius de apparitionibus aliarum divinarum personarum, et deinde de apparitionibus Christi.

3. *Tractatur primus sensus.* — *Prima sententia negans.*—*Probatur.*—De Patre igitur, et Spiritu sancto, et consequenter de Deo, ut Deus est, aliqui insinuant non apparuisse unquam in novo Testamento, ac subinde in illis quæstionem propositam locum non habere. Fundari potest hæc opinio, quia Deus nunquam visibiliter apparuit hominibus, nisi sub specie, aut figura humana, sed in novo Testamento nunquam Pater, vel Spiritus sanctus sub specie hominum visi sunt; ergo nunquam hoc tempore apparuerunt. Consequentia optima est, et minor supponitur ut certa, quia tales apparitiones illarum personarum divinarum in novo Testamento non leguntur, et si quæ leguntur in historiis Ecclesiasticis factæ sub humana forma, sunt solius Christi, non aliarum personarum. Major ergo probatur, quia in veteri Testamento nunquam legitur Deus apparuisse, nisi sub forma humana, ut patet de apparitionibus factis Adæ secundum Augustinum, et Abrahæ, Loth, Jacob, ut constat ex Scriptura, et ratio reddi potest, quia non decebat Deum apparere sub specie alicujus bruti, seu animalis irrationalis, cujus conditio, et valde aliena est a divina natura, et ad actiones Deo consentaneas deservire non potest; ergo multo majori ratione non decebat apparere Deum sub specie aliqua rerum inanimatarum; ergo solum in specie hominis apparet Deus, et confirmatur : nam boni Angeli tantum apparent sub specie hominis, solusque malus

Angelus per serpentem locutus est, et sub aliis s eciebus brutorum apparere solet. Ergo multo magis Deus tantum apparet sub specie hominis: si ergo non sic apparuit Pater, aut Spiritus sanctus in hoc tempore, profecto Deus, ut Deus nunquam in novo Testamento visibiliter hominibus apparuit.

4. *Vera sententia affirmans. — Probatur primo.*—Nihilominus dicendum imprimis est, divinas personas Patris, et Spiritus sancti post Christi Incarnationem interdum hominibus sensibiliter apparuisse. Probatur primo de Patre, et Spiritu sancto simul, ex insigni apparitione in Christi baptismo. Nam cum esset baptizatus, et ex aquis ascendisset, *ecce aperti sunt ei cœli, et vidit Spiritum Dei descendentem sicut columbam, et venientem super se. Et ecce vox de cœlis, dicens : Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui,* Matth. 3. Ibi ergo apparuit imprimis Spiritus sanctus, sub specie columbæ : nam *Spiritus Dei,* non est, nisi Spiritus sanctus, quem Marc., cap. 1 : *Spiritum* absolute vocat, Lucas vero, cap. 3, expresse vocat: *Spiritum sanctum,* et Joan., cap. 1, ait: *Testimonium perhibuit Joannes, dicens : Quia vidi Spiritum descendentem quasi columbam de cœlo, et mansit super eum.* Et infra : *Super quem videris Spiritum descendentem, et manentem, hic est, qui baptizat in Spiritu sancto.* Unde theologi colligunt illam fuisse peculiarem apparitionem personæ Spiritus sancti. Et tradunt Chrysostomus, et alii in Matthæum, et Ambrosius, l. 6, de Initiandis, cap. 4, in fine, ait : *Quare Spiritus sicut Columba descendit, nisi ut tu videres, nisi ut tu agnosceres, columbam etiam illam, quam Noe justus emisit ex arca, istius columbæ speciem fuisse, ut typum agnosceres sacramenti.* Et in cap. 5 : *Clamat Filius, super quem sicut columba se demonstravit Spiritus sanctus, clamat et Spiritus sanctus, qui sicut columba descendit.* Et Cyprianus, in sermone de Baptismo Christi, *Adesse* (inquit) *se tantis mysteriis, et præsentiam suam dignosci dignata est sempiterna divinitas, cœlisque apertis in specie columbæ Spiritus sanctus ibi seipsum ostendens, et intelligi voluit, et videri.* Deinde ibi etiam Pater apparuit, ut dicti Patres, et alii communiter intelligunt. Quia in voce illa, *Hic est Filius meus dilectus, in quo complacui, evidenter clamat Pater,* ut Ambrosius ait, dicto, cap. 5. Et latius Cyprianus, *Hujusque* (ait), *Domine sancte Pater, non audivimus te loquentem,* etc. Et infra: *Teipsum ante hoc tempus non ita locutum audivimus, ut personaliter tibi assignetur locutio, quam profers,* etc. Et plura de utraque illa apparitione dixi, lib. ult., de Trin., cap. 6, et t. 2, in 3 p., in comm., ad art. 7 et 8, et dist. 27, sect. 2 et 3.

5. *Probatur secundo.* — Secundo idem probari potest de eisdem personis, et maxime de Patre ex his, quæ in Transfiguratione Christi visa, et audita sunt. Nam (ut Matth. 17, refertur): *Adhuc Petro loquente ecce nubes lucida obumbravit eos, ecce vox de nube, dicens: Hic est Filius meus dilectus in quo mihi bene complacui.* Ubi, *sub specie lucidæ nubis Spiritus sanctus visus est,* ut Ecclesia in illius diei officio interpretetur, ex aliquorum Patrum doctrina, ut dixi, in dicto lib. ult., de Trin., c. 6, ubi divum Thomam, et alios Patres allegavi. Vox autem illa propria fuit Patris, eadem ratione, qua et vox baptismatis. Unde addit Ecclesia, *et vox Patris intonuit : Hic est Filius meus,* etc. Inter has autem duas personas earumque apparitiones notari potest discrimen; nam apparitiones Spiritus sancti factæ sunt ad sensum visus : apparitiones autem Patris factæ sunt ad solum auditum, tamen hæc differentia non obstat, quo minus utraque apparitio sensibilis dici debeat, cum etiam per auditum in notitiam rei significatæ per signum externum perveniatur : omnes ergo illæ apparitiones sensibiles fuerunt, licet Patris fuerint, auriculares, Spiritus autem sancti oculares.

6. *Probatur tertio.*—Tertia apparitio Spiritus sancti etiam ocularis fuit in linguis igneis in die Pentecostes, Actor. 2, et Ecclesia in officio illius diei sæpe id repetit, et communiter Patris, ex quibus specialiter videri possunt ibi Chrysostomus et expositores, et Augustinus, tr. 6, in Joan, et l. 4, de Trin., cap. ult., et Bernardus, serm. 1 et 2, de Pentecost., et alii Patres in similibus concionibus, et plura de ea re adduxi, in dict. l. ult., de Trin., cap. 6, ubi alias ejusdem personæ Spiritus sancti apparitiones notavi. Ubicumque enim Spiritus datus est sub signo visibili, dici potest specialiter apparuisse, ut cum Christus insufflavit, ut Spiritum sanctum Apostolis daret, Joan. 10. Et cum in primitiva Ecclesia Spiritus sanctus ita dabatur fidelibus, ut ab aliis sub signo sensibili conspiceretur, Act. 8 et 19. Inde enim distinguunt theologi duplicem missionem Spiritus sancti invisibilem, et visibilem : quoties ergo Spiritus sanctus in novo Testamento visibiliter missus est, etiam visibiliter apparuisse dicendus est, quia ejus præsentia, speciali signo sensibili ad hanc significationem facto, manifestabatur; ergo tunc etiam visibiliter ap-

parebat, quia Spiritum sanctum apparere nihil aliud est, quam sub sensibili, ac peculiari signo præsens videri seu cognosci.

7. *Evasio. — Præcluditur.* — Dicunt vero aliqui, hæc quidem exteriora signa fuisse indicia quædam præsentiæ Spiritus sancti, et quid in hominibus operaturus esset quodammodo demonstrasse, non tamen sub eis apparuisse proprie, quia nec illa signa sibi univit, nec illis exhibitus est. Sed non video quid aliud sit apparere, quam singulare indicium præsentiæ per peculiare signum præsentiæ suæ ad hoc factum, et institutum exhibere. Unde licet Spiritus sanctus non univerit sibi hypostatice corpora illa ipsum repræsentantia, nihil obstat quominus sub illis se exhibuerit, et apparuerit : nam extra mysterium incarnationis omnis Dei apparitio sine unione hypostatica facta est. Omnes ergo illæ fuerunt veræ apparitiones divinitatis, et speciali modo personæ Spiritus sancti. Quia vel per tale signum repræsentatur specialiter modus processionis ejus, vel effectus, qui illi peculiariter appropriantur, ut in dicto capite sexto, latius explicui. De apparitionibus autem Patris, nihil dicendum superest, quia in novo Testamento non invenimus peculiarem visionem, per ocularem apparitionem primæ personæ, sed tantum illas duas auriculares, quas retulimus, et tertiam, quam refert Joannes c. 12, ut sentit Augustinus, lib. 3, contra Maximin., c. ult. Quod autem in particularibus revelationibus Pater simul cum Filio incarnato aliquando visibiliter apparuerit sanctis hominibus, sicut ex certis historiis affirmare non possumus, ita neque id temere negare audemus : quia res non solum possibilis, sed etiam facilis est, et dona divinæ gratiæ innumerabilia sunt, et rationes divinæ providentiæ in eis distribuendis nobis non sunt comprehensibiles.

8. *Solvitur fundamentum primæ sententiæ, in n.* 3.—Ad fundamentum contrariæ sententiæ respondetur negando primam propositionem assumptam, scilicet, Deum nunquam apparuisse, nisi in forma humana, nam in apparitione auriculari sæpe apparuit sine ulla specie visibili, sed tantum per vocis signum. Item, Exod. 19, apparuit in specie nubis, et caliginis, ac ignis, et Exod. 3, simul apparuit in igne, et in voce, et non in specie humana, quantum ex Scriptura, et doctoribus colligitur. Ita ergo fieri potuit in novoTestamento. Neque hoc habet indecentiam, quia licet animal irrationale, vel corpus, quod speciem, seu imaginem ejus refert, non sit aptum ad unionem hypostaticam, nec ad actiones morales per illud exercendas, potest esse aptum, et decens ad aliquam significationem, et ita sancti plures rationes reddunt, ob quas Spiritus sanctus in specie columbæ apparuerit, de quibus in 3 p., q. 39. Et similiter Christus sub specie agni visus est saltem imaginaria visione, et eadem ratione ignis, aut alia res inanimis potest ad aliquam repræsentationem Dei, et decentiam, et proportionem habere, ut per se satis notum est.

9. *An mediantibus Angelis factæ fuerint apparitiones hactenus tractatæ in primo sensu quæstionis.—Prima sententia negativa.*—Hoc igitur supposito de his apparitionibus divinarum personarum, seu divinitatis in novo Testamento, succedit nostra quæstio : an etiam illæ factæ sint mediantibus Angelis, vel immediate a persona divina, seu Deo ipso. Aliqui enim opinantur esse veluti peculiare privilegium legis gratiæ, ut in ea Deus per seipsum hominibus apparere soleat, et aliqui tribuunt hanc opinionem Clicthovæo in Damasceno ; l. 4, c. 17, ubi ait : *Quoniam ante incarnationem divinitas ipsa non se præstiterat visibilem, nec per unionem rei corporeæ sensu aliquo perceptibilem, ideo non fuisse tunc inter fideles imaginis Dei usum. Nunc vero posse sub illis figuris repræsentari, quibus hominibus insinuari dignata est divinitas, aut hominis, aut columbæ.* Et infra dicit, alia ratione apparuisse Deum ante Incarnationem, et postea : nam prius non per divinam substantiam, sed per Angelicam apparebat, eamque non unitam hypostatice illi corpori, sub quo apparebat. *At vero* (ait), *cum Dominus noster in nostræ carnis substantia mundo apparuit, vera et propria divinitas ibi adfuit in propria sua substantia, et unita quidem humanæ naturæ in una eademque hypostasi.*

10. *Abulensis proprius accedit.* — Magis insinuat hanc sententiam Abulensis, Exod. 19, quæst. 6, ubi ait, Spiritum sanctum descendisse super Christum in specie columbæ, et super Apostolos in specie linguarum ignis, non proprie per mutationem sui, sed improprie per effectum visibilem, quem specialiter ad sui repræsentationem fecit; in illo vero loco Exodi, ubi Deus in nube loquebatur Moysi super montem sanctum, nec proprie, nec improprie descendisse Deum, quia non Deus, sed Angeli fecerunt illos effectus visibiles, qui exterius apparebant. Hæc autem differentia nulla est, nisi supponendo columbam aut linguas igneas non esse per Angelos factas, sed imme-

diate ab ipso Deo. Tribui etiam solet hæc sententia Chrysostomo, homil. 4, in Matth., in fine, quia dicit : *Filio Dei baptismum recipiente, et Spiritu sancto descendente, unus in forma stabat humana, alter in specie descendebat columbæ : tertius autem in voce audiebatur*, etc., et Cypriano, dicto serm. de Baptismo. Nam prius de Spiritu sancto dicit : *Cœlis apertis in specie columbæ Spiritus sanctus ibi seipsum ostendens, et intelligi voluit, et videri.* Postea vero clarius de Patre ait : *Huc usque, Domine sancte Pater, non audivimus te loquentem, qui multifariam olim per Angelos locutus es, teipsum non ita ante hoc tempus locutum audivimus*, etc. Ubi sentire videtur, illam vocem non esse per Angelos formatam, sed ab ipso Patre. Denique citari solet Ambrosius, dict. cap. 4, de Initiandis.

11. *Probatur secundo ratione. — Secunda sententia distinctione utens.*—Congruentia pro hac sententia reddi potest, ex perfectione legis gratiæ, in qua Deus longe majora beneficia hominibus confert, quam antea : ideoque conveniens videtur, ut postquam Verbum per seipsum, et immediate corpus induit, aliæ etiam personæ sub aliquibus sensibilibus signis visibiliter se ostendant immediate, ac per seipsas. Maxime vero quando apparitio aliarum personarum super Christum incarnatum fiebat, sicut columba super ipsum descendit, et vox Patris super ipsum audita est, quia non decebat hæc fieri per Angelos super Christum. Denique aliqui theologi distinctione utuntur in hac re, præsertim quoad descensum Spiritus sancti in specie columbæ, quia vel columba fuit vera, vel tantum apparens. Si primum dicatur, probabilius credunt, Spiritum sanctum immediate fecisse, et quodammodo assumpsisse illud animal ad se repræsentandum. Et ita tribuunt istam opinionem illis Doctoribus, qui sentiunt illam fuisse veram columbam, ut sunt D. Thomas, 3 p., q. 39, art. 7, et alii, quos ibi retuli. Si vero illa tantum fuit imago columbæ, putant probabilius apparitionem per Angelos fuisse factam. Et ratio discriminis fortasse est, quia vera columba non potuit fieri ministerio Angelorum : ejus autem imago facile formari potuit.

12. *Tertia et vera sententia affirmativa.* — Nihilominus tamen dicendum est, omnes has Dei apparitiones in novo Testamento per Angelos factas esse. Ita docui in dict. lib. ult., de Trinit., cap. 6, estque communis sententia theologorum in locis citatis capite præcedenti. Eamdemque tradit Augustinus, lib. 2, de Trinit., cap. 6, 7 et sequent., ubi plane docet, de hujusmodi Dei apparitionibus, quæ non fiunt per hypostaticam unionem, eamdem esse rationem utriusque temporis novi, et veteris Testamenti, quod apertius concludit, lib. 4, cap. ult. Et idem sentit Gregorius, lib. 28, Moral., cap. 2, dicit enim, per Angelos fuisse formatam columbam, Idemque indicat Cyrillus, l. 3, in Joan., cap. 3. Ratio autem hujus assertionis eadem est, quæ in præcedenti capite reddita est, quia hoc pertinet ad ordinariam legem providentiæ divinæ ; addendo, nullam esse rationem, ob quam in hoc tempore observanda non fuerit, ut patebit respondendo ad fundamentum contrariæ sententiæ.

13. *Ab auctoribus in num.* 10 *et* 11. — Igitur Chrysostomus, Capreolus, vel Ambrosius, sine fundamento in contrarium allegantur. Quia Chrysostomus dicit, in baptismo tres personas apparuisse, non tamen dicit omnes eodem modo apparuisse. Cyprianus vero solum intendit in hoc constituere differentiam, quod antiquæ locutiones Dei non audiebantur, ut specialiter dictæ a persona Patris ad Filium, sed ut voces Dei unius ad homines. Ambrosius autem solum ait, Spiritum sanctum sicut columbam descendisse. Itaque omnes affirmant apparitiones, et tribuunt Spiritui sancto descensionem, et quod missus fuerit, non tamen ministerium Angelorum negant. Imo neque Clicthovæus aliud dicit, nisi quod divinitas figuris hominis, et columbæ nobis apparere dignata est. Non tamen intendit inter eas apparitiones æqualitatem constituere, quoad unionis modum, nec id verisimiliter cogitari de viro docto potest, ergo nec illas æquiparat quantum ad modum effectionis, vel assumptionis. Differentia vero quoad usum imaginum Dei in lege veteri, vel scripta in hoc tantum intelligenda est, quod ante Incarnationem non erat in Deo vera corporea natura, sicut nunc est, et ideo non poterat secundum aliquam naturam in ipso existentem proprie figurari, sicut post assumptam humanitatem potest. Indicat autem inde ortum esse ut non solum in illa propria natura, sed etiam in aliis imaginibus, in quibus apparuit, metaphorice repræsentetur ; de quo alias. Differentiam autem ab Abulense assignatam probare non possumus, nec video cur dicendus non sit Deus descendisse ad dandam legem in monte Syna, Exod. 19, intelligendo id de improprio, seu metaphorico descensu. Maxime cum ita loquitur Scriptura : *Mons Syna fumabat, eo quod descendisset Dominus*, utique per singularem effectum, qui

licet per Angelos fieret, non tamen sine cooperatione, et præsentia Dei, qui per illum effectum specialiter repræsentabatur.

14. *Ad rationem in num. 11.—Solvitur fundamentum 2 sententiæ in eodem num. 11.*— Ad rationem autem illius sententiæ respondemus, nihil pertinere ad perfectionem legis gratiæ, quod illæ apparitiones non fiant per Angelos: nam per hoc nullum bonum hominibus accrescit, et quodammodo majestati, et providentiæ divinæ derogatur, imo potius pertinet ad perfectionem legis gratiæ, ut in ea ordinaria lex providentiæ divinæ non immutetur, ubi ad majora dona hominibus conferenda non fuerit necessarium, nec utile. Unde parum refert, quod apparitiones aliarum personarum factæ sint, ad Christi divinitatem, et sanctitatem significandam , et contestandam. Nam potius pertinet ad majorem Christi gloriam, et ad ipsorum Angelorum honorem, ut in ea testificatione Angeli ministrent : sicut etiam Pater et Spiritus sanctus testimonium Filio per Prophetas dederunt : cui testimonio Angeli ministrarunt. Denique distinctio secundæ opinionis necessaria non est; tum, quia verius est, columbam, quæ in Christi baptismo apparuit, non fuisse verum animal (ut in 3 part., loco citato ostensum est), tum etiam, quia licet illa fuisset vera columba, potuisset ibi apparere non denuo producta, sed aliunde adducta, quod ministerio Angelorum tanta velocitate, et industria fieri poterat, ut ab aliis non videretur : vel etiamsi producenda esset, poterant Angeli aliqualiter ministrare applicando materiam, et aliquam aliam causam active disponentem illam, licet fortasse alia majore cooperatione , et concursu Dei speciali opus esset.

15. *Tractatur secundus sensus quæstionis in num. 2. An Christus apparuerit, et an in eo Angeli ministraverint. — Quatuor apparitionum tempora distinguuntur. — Quid de primi temporis apparitionibus.* — Superest dicendum de apparitionibus Dei post Incarnationem, quatenus Deus homo, seu Christus est. Quatuor autem modis, seu temporibus apparuit Christus Deus homo : duo namque considerari possunt in vita mortali, et alii duo in immortali, seu gloriosa. Prior in vita mortali fuit post Incarnationem, quamdiu in utero matris latuit. Alius fuit in eadem vita mortali a Nativitate usque ad mortem. Tertius fuit in vita gloriosa post Resurrectionem, antequam ad cœlos ascenderet. Quartus esse potest post ascensionem in cœlum, quamdiu ad dexteram Dei Patris sedet, usque ad diem Judicii. Circa tres priores nihil fere dicendum occurrit, quod ad præsens institutum pertineat. Nam Christus quamdiu fuit in utero matris nemini apparuit visibiliter ad oculos corporis, vel in se, vel in aliqua imagine corporea, quia in se nec naturaliter videri poterat oculis corporis, nec supernaturaliter sic alicui apparuisse legitur, nec sine temeritate affirmari posset. Quia nec matri suæ sic apparuisse ante nativitatem ab aliquo scriptum vidimus, vel audivimus. Solum ergo per fidem eo tempore apparuit aliquibus, et satis paucis, nimirum sanctissimæ Virgini, sponso suo Joseph, Joanni Baptistæ, et matri ejus Elizabeth, de his enim solis in Evangelio legimus, et probabiliter extendi potest ad Zachariam, partim per revelationem de futuro sibi factam, partim per ea, quæ in visitatione gloriosæ Virginis vidit, et audivit.

16. *Aliqualiter eis ministrarunt Angeli.* — Hæc autem qualiscumque Christi apparitio, quoad objectorum propositionem mediantibus Angelis aliquo modo facta est, quoad ipsam vero internam cognitionem, per revelationem Spiritus sancti. Sic enim beatissima Virgo per Gabrielem cognovit, quis futurus esset Filius ejus. Et licet postquam præbuit assensum, per experientiam cognoscere posset se concepisse in utero : quod autem ille esset Christus verus Dei filius, et homo, per fidem ab Angelo propositam credidit. Et simili modo apparuit Joseph per Angelum, Matth. 1. De Joanne autem Baptista res est magis dubia, an in revelatione illi facta ministerium angelicum intervenerit. Nam probabile est, Christum ipsum ex utero matris illuminasse Joannem intra uterum matris suæ existentem, media voce sanctissimæ Virginis, qua salutavit Elisabeth. Nam, ut Evangelista refert : *Ut audivit salutationem Mariæ Elizabeth , exultavit infans in utero ejus.* Et ipsa Elisabeth ait: *Ut facta est vox salutationis tuæ in auribus meis, exultavit in gaudio infans in utero meo.* Per Verbum ergo Virginis, tanquam per instrumentum Christi loquentis et operantis per matrem, Joannes Christum agnovit, et præ gaudio exultavit, ut in 2 tom., 3 part., disput. 4, sect. 7 et 8, latius dixi. Inde vero, et per eamdem efficaciam salutationis Virginis Christi manifestatio ad Elizabeth pervenit, ut docte et pie docet Toletus, Luc. 1, annotat. 117, et sequentibus; et id confirmat auctoritate Cyrillus, libr. de recta Fide ad Reg., cap. ex Evang., Lucæ, et Ambrosius, libr. de Instit. Virg., cap. 7. In illis ergo internis apparitionibus non videtur necessaria

fuisse angelica operatio, quia Christi efficacia sufficiens erat. Nihilominus tamen potuit ibi intervenire aliquod angelicum ministerium, saltem remotum, applicando phantasmata, excitando humores, vel tollendo impedimenta, aut aliquid simile operando.

17. *De secundi temporis apparitionibus et quibusnam ministraverint Angeli.* — De alio tempore post Nativitatem, nihil dicere necesse est, quia Christus in eo statu naturaliter apparebat per seipsum omnibus, quibus appropinquare volebat. Unde ad illas apparitiones non erat per se ministerium Angelorum necessarium. Non legimus autem Christum in eo statu apparuisse visibiliter hominibus distantibus modo extraordinario, aut miraculoso, propter quem ministerium angelicum esset necessarium. Solum legimus in infantia Salvatoris apparuisse Christum aliquibus loco distantibus, non tamen in eadem distantia manentibus, sed vel ad illos accedendo, vel eos, ut ad se videndum accederent, vocando, ut de Pastoribus, et Magis legimus. Et quoad illam vocationem ministerium Angeli in talibus apparitionibus intervenire potuit, sicut de Pastoribus, et Magis legimus. Et quoad illam vocationem ministerium Angeli in talibus apparitionibus intervenire potuit, sicut de Pastoribus aperte Lucas docet, et de Magis credibile est, ut dixi in 2 tom., 3. part., disput. 14, sect. 5. Præter has vero apparitiones Christi viventis in hac vita mortali, quæ naturales dici possunt, semel miraculose apparuit gloriosus in monte Thabor, Matth. 17, et Marc. 9, in qua apparitione aliquod ministerium Angeli habere potuerunt, saltem quoad multas circumstantias, quæ in illa intervenerunt, præsertim quoad apparitionem Moysis et Eliæ, et quoad vocem, quæ audita est, et nubem, quæ apparuit. Tamen ex parte Christi se manifestantis officium angelicum necessarium non fuit, quia Christus ibi per se habuit gloriam, et claritatem, quam ostendit, et illam sua virtute sensibus Apostolorum objecit, ut voluit. Reliqua de illa apparitione dixi in 2. tom., 3. part., disput. 32, et copiosius Thyræus in speciali tractatu de illa apparitione.

18. *Tertii temporis apparitionibus Angeli non ministrarunt. — Nec enim quando mutata forma Christus tunc apparebat.* — De tertio tempore post Resurrectionem certum est, Christum Dominum sæpius apparuisse, et se videndum, non in aliqua imagine, vel aliena specie præbuisse : sicut Matri, Magdalenæ, Apostolis, et Discipulis apparuit. Et de hujusmodi etiam apparitionibus clarum est non esse factas, mediantibus Angelis, sed ab ipso Christo proxime, et per seipsum operante. Nam ipse accedebat, et intrabat ad discipulos, et ostendebat illis seipsum, non solum visui se objiciendo, sed etiam tactui palpandum præbendo. Et quamvis sine aliqua præternaturali, et extraordinaria operatione id non fecerit, ad illam necessarium non erat angelicum ministerium : quia sola voluntas Christi sufficiebat, ut corpus suum gloriosum aliorum sensus ita immutaret, ut ab eis videri, vel tangi posset. Aliquando vero apparuit Christus illis diebus immutando vultum suum, et alienam speciem sumendo, ut cum in forma peregrini, vel hortulani, ita apparuit, ut non cognosceretur. Et tunc dubitari potest, an illa species, vel habitus in quo apparebat, fieret medio aliquo Angelo assumente corpus illud ad Christum occultandum ? Sed non videtur necessarium, ut illa occultatio per speciale ministerium Angelorum fieret. Nam corpus gloriosum per virtutem animæ potens est ad se manifestandum ex parte, simulque quoad aliquam proprietatem suæ personæ se occultandum. Item illa etiam, quæ ad corporis ornamentum seu habitum pertinent, ab ipsomet Christo facile assumi poterant : nam illud etiam videtur esse quasi connaturale corpori glorioso. Omnes ergo illæ apparitiones factæ a Christo jam glorificato in terris existente immediate fuerunt ab ipso factæ : solum ergo potuerunt illic ministrare Angeli, vel ut annuntiantes Resurrectionem ejus, vel ut comitantes, et honorantes Christum, sicut in Evangeliis, et Act. 1, legimus.

19. *De apparitionibus quarti temporis.* — Superest dicendum de apparitionibus Christi post ascensionem, quas noster Thyræus, lib. de Apparitionibus Christi, sic dividit, ut quædam personales, aliæ impersonales fuerint. Personales dicuntur illæ, in quibus Christus ipse in propria persona vere, ac realiter se videndum præbet. Impersonales autem sunt, quæ solum in imagines per species alterius corporis fiunt. Et quod utroque modo se Christus post ascensionem hominibus hic degentibus manifestaverit, exemplis late ostendit dictus auctor, et nonnulla ego attuli in 2 tom., 3 part., disput. 51, sect. 4. Ubi eamdem distinctionem sine illis verbis quoad ipsam rem tractavi. Et inter apparitiones personales, tanquam certam posui illam, quæ Paulo in via facta est Act. 9, de qua plura erudite congerit Lorinus, Act. 9 et 22, qui alios allegat. Ideo-

que de illa certum est sine interventu alicujus Angeli factam esse : quia ipse Christus sua virtute seipsum immediate ostendit, et descendit in terram, si opus fuit, sicut etiam proprio ore Paulo locutus est, etc.

20. An vero præter hanc fuerit alia personalis apparitio Christi, incertum est. Nam ego in loco citato indicavi etiam Petro apparuisse Christum in propria persona, quando illi fugienti e Roma dixit, se Romam redire, ut iterum crucifigeretur. Thyræus vero inter impersonales eam ponit, in cap. 3 et 8 ejusdem libri, de quo nunc non contendo, quia res est incerta. Sicut etiam est de Stephano, de quo Lorinus, Act. 7, affirmat vidisse Christum in propria persona, Thyræus autem, in d. cap. 8, negat : et idem Thyræus, lib. de Appar. spirituum, cap. 5, num. 12, apparitionem Christi factam Paulo, Act. 23, inter impersonales ponit. Et nihilominus lib. de Apparit. Christi, cap. 8, num. 23, inter personales illam numerat. Quidquid vero sit de particularibus exemplis, regula generalis est, quoties Christus personaliter apparuit, non per Angelos, sed per seipsum apparuisse. Et ultima istarum apparitionum personalium, erit ad universale judicium exequendum, de qua idem cum proportione dicendum est. Et videri potest P. Thyræus in peculiari tractatu de illa apparitione.

21. De impersonalibus autem Christi apparitionibus dicendum est, illas etiam interventu Angelorum fieri. Nam in his revelationibus Christus apparet, vel sensibus externis, vel phantasiæ, ut supponimus : utrumque autem fit Angelorum ministerio. Nam in priori modo apparitio fit formato exterius corpore sensibili, in quo tanquam in imagine Christus videatur. At illud corpus non formatur, neque assumitur immediate a Christo, tum quia Christus ut homo longe distat, et ita sine magno miraculo posset immediate per humanitatem illud corpus formare, quod miraculum tunc necessarium non est, nec cum fundamento affirmari potest, etiamsi in aliis rebus gravioribus interdum illo modo Christus operetur. Tum, quia Angeli etiam sunt ministri Christi ut hominis, et ideo magis decet ut per illos hujusmodi opera fiant. Eademque ratio est de apparitione imaginaria : nam fit per Angelos moventes animales spiritus, et applicantes phantasmata, ut supra vidimus. Et sic creditur Christus apparuisse Paulo, Actor. 18 et 23.

22. *Discrimen inter has Christi, et alias Dei apparitiones.* — Quocirca quoad hanc partem eadem est ratio Christi, quæ de apparitionibus Dei, et fere omnia, quæ de ministerio angelico in prioribus dicta sunt, hic applicari possunt. Unde dictus auctor utrasque apparitiones impersonales vocat. Sed notanda est differentia inter illas: nam cum Deus apparet, etiamsi non in propria persona, sed per Angelum appareat, re tamen vera ibi est Deus præsens, ubi apparet, et per Angelum in corpore assumpto repræsentatur, ut non tanquam distans, sed tanquam ibi intime præsens repræsentetur. Christus vero quando per alium apparet, non solum repræsentatur, quia in se occultus, sed etiam, quia est loco distans et absens, et ita accipi et cogitari debet ab eo, cui talis apparitio fit, ne decipiatur. Excipi tamen possunt apparitiones ejusdem Christi Domini, quæ interdum in sacramento Eucharistiæ visibiliter fiunt, non tantum sub speciebus panis et vini, sub quibus non sensibus, sed fidei Christus realiter præsens apparet, sed etiam sub aliis speciebus peregrinis et extraordinariis, quibus Christus miraculose objicitur sensibus in confirmationem præsentiæ suæ, quæ apparitiones sacramentales vocantur. Et quando ita sunt visibiles, per Angelos sine dubio fiunt. De quibus late, etiam Thyræus in proprio tractatu.

23. *Apparitiones beatorum mediantibus Angelis regulariter fiunt. — Aliquando hæ beatorum apparitiones personales sunt. — Probabile unum Angelum in persona alterius apparere.* — Hæc autem, quæ de impersonalibus apparitionibus Christi dixi, ampliari possunt ad apparitiones sanctorum, cum Christo regnantium. Nam in historiis sanctorum Patrum sæpe legimus, in privatis revelationibus beatissimam Virginem, sanctum Petrum, aut alium oratoribus suis, atque devotis apparere: illæ autem apparitiones regulariter non fiunt a propriis personis eorum, qui apparere videntur per seipsos. Quia si sanctus, qui apparet, est in cœlo in corpore et animo, ut Virgo sanctissima, necessarium non est, nec decens, ut frequenter cœlestem locum deserat, et ad terram descendat: quod autem simul in utroque sit loco, magnum est miraculum, quod sine magno fundamento affirmare non convenit. Si autem solum in anima sanctus, qui apparet, in cœlo est, fortasse non potest, naturaliter saltem, corpus assumere angelico more (ut in tract. de Anima videbimus), nec oportet, ut supernaturalis virtus ad hoc ei conferatur: cum ad statum animarum, cura, vel administratio externarum rerum, quæ in hoc mundo

fiunt, non pertineat. Tales ergo apparitiones ministerio Angelorum fiunt. Dixi autem, *regulariter*, quia incertum est, an interdum ex peculiari benevolentia personalis apparitio alicujus sancti fiat, et præsertim beatissimæ Virginis, quando Ildephonse sacerdotalem vestem attulit, vel alia similia. Nam etiam in corpore mortali vivens Jacobo in Hispania apparuisse creditur, quam apparitionem in propria persona fuisse factam Angelis illam deferentibus, ac comitantibus, in historiis Toletanæ, et Cæsaraugustanæ Ecclesiæ magnum fundamentum habet, ideoque prudenter, ac pie a multis creditur. Quidquid vero sit de specialibus privilegiis, ordinarie tales apparitiones impersonales esse creduntur. Et tunc fiunt absque dubio per sanctos Angelos in corporibus assumptis, sicut de aliis diximus. Imo etiam valde probabile est, Angelos non solum in persona hominum, sed etiam unum Angelum in persona alterius apparere. Ut, verbi gratia, Angelus inferioris ordinis in persona Seraphim, juxta sententiam Dionysii in superioribus tractatam.

24. *Cujus ordinis sint Angeli in his apparitionibus ministrantes.* — *Primum pronuntiatum.* — Unde potest tandem de his omnibus apparitionibus, quæ per Angelos fiunt in persona aliena, sive increata, sive creata, sive angelica, sive humana, interrogari, cujus ordinis sint Angeli, per quos fiunt? Ad hanc vero interrogationem, juxta doctrinam superius datam facile responderi potest imprimis, apparitiones semper fieri, per ministrantes Angelos, non per assistentes, quia non apparent, nec corpora sumunt, nisi mittuntur, ut per se clarum est : non mittuntur autem, qui assistunt, sed tantum, qui ministrant; ergo per illos etiam Deus ipse apparet, et fortasse ob eam causam Tertullianus illos *apparitores* vocat. Nec obstat, quod sustinere personam Dei, aut Christi, ejusque nomine, et auctoritate loqui, tantæ sit excellentiæ, ut supremorum etiam Angelorum dignitatem superare videatur. Non (inquam) hoc obstat, quia tota illius muneris excellentia non transcendit munus legationis cujusdam, quod munus Angelorum ministrantium proprium est, ad illos enim pertinet annuntiare divina. Unde quoad hoc munus omnes Angeli censentur divinæ Majestati proportionati : solumque habetur ratio illarum rerum, seu negotiorum, ad quæ legationes ordinantur, ut ad ea, quæ graviora sunt perfectiores Angeli, utique ministrantium ordinum remittantur.

25. *Secundum pronuntiatum.* — Unde dicendum est secundo has apparitiones per Angelos omnium ordinum ministrantium posse, et solere fieri : maxime vero ad custodes Angelos pertinere, et inter illos cum proportione negotiorum, et personarum distribui. Nam apparitiones ad profectum hominum ordinantur frequentius, et per Angelos infimæ Hierarchiæ facile fieri possunt, ut ex dictis in libro quarto manifestum est, et ideo si apparitio fit personæ privatæ, et propter commodum ejus, regulariter fiet per Angelum custodem ejus infimi ordinis; si vero fiat personæ publicæ, fiet per Archangelum, si sit de negotio gravissimo, vel universaliter pertinente ad aliquam communitatem, fiet per Angelum totius communitatis custodem. Et hinc Pererius, in c. 3, Exodi, disput. 6, in fine, conjectatur, Angelum qui apparuit Moysi in rubo, et in monte Sina, et Josue, fuisse Michaelem Archangelum, cui custodia populi Israeliti commissa creditur, ex Dan. 10 et 12, simili ergo proportione de aliis apparitionibus conjectura facienda est.

26. *Secundi pronuntiati moderamen.* — Dixi autem, has apparitiones frequentius fieri per Angelos infimæ Hierarchiæ, quia Virtutes, et Potestates non mittuntur ad aliquid nuntiandum, vel ostendendum, ad quod hujusmodi apparitiones ordinantur. Nihilominus tamen quando Angeli mittuntur, ut nomine Dei aliquid supernaturaliter operentur, vel in puniendis hominibus, ut in Angelis missis ad Sodomam destruendam : vel in profligandis dæmonibus, ut sæpe in Apocalypsi, et Prophetis legitur, tunc verisimile est, apparitiones per Virtutes, vel potestates fieri. Circa omnes vero advertere opus est, sæpe Satanam transfigurare se in Angelum lucis : et ideo interdum apparitiones, quæ Dei, vel Christi, aut Sanctorum esse videntur, per malos Angelos fieri. Sed illæ non sunt veræ apparitiones, de quibus nos agimus, quæque per solos bonos Angelos fiunt, sed sunt fallaces, et a dæmonibus fiunt, et ideo prudenter cavendæ sunt, et discernendæ. De qua re aliquid in fine libri octavi, qui erit de damnatis Angelis, addemus : et videri potest P. Thyræus, lib. de Apparit. Christi, c. 1 et 2, et copiosius lib. de Apparitionibus Spirituum, cap. 9, 10, 13, usque ad libri finem.

FINIS LIBRI SEXTI DE STATU BEATITUDINIS SANCTORUM ANGELORUM.

INDEX CAPITUM LIBRI SEPTIMI

DE MALIS ANGELIS, EORUMQUE LAPSU ET CULPA.

LIBER SEPTIMUS.

DE MALIS ANGELIS

EORUMQUE LAPSU ET CULPA.

PRÆFATIO.

Duplex status malorum Angelorum. — Diximus de bonis Angelis, tam viatoribus, quam beatis : superest dicendum de malis, quorum duplex etiam status distinguendus est, viæ scilicet, et termini. Nam licet in istis Angelis duplex fuerit status viæ, bonitatis scilicet, et malitiæ : tamen priorem illum communem cum sanctis Angelis habuerunt, et ideo in initio libri quinti de omnibus est communiter explicatus. Quapropter nihil de illo nobis superest dicendum : solum obiter malos Angelos prius fuisse bonos, paulo post ostendemus, seu amplius confirmabimus. Igitur Angelos malos solum ut malos, seu quoad malitiam in præsenti consideramus. Duplex autem malum in eis invenitur, culpæ, et pœnæ ; quibus duplex status respondet, viæ scilicet, et damnationis, seu termini, ex quibus via terminum, et culpa pœnam antecedit, et ideo in præsenti libro de statu viæ, et culpæ, in sequenti vero de statu pœnæ, et termini disseremus.

CAPUT I.

UTRUM ANGELI IN BONOS, ET MALOS RECTE, ET SUFFICIENTER DISTRIBUANTUR.

1. *Vera resolutio affirmans. — Primum punctum. — An dentur dæmones.* — Resolutio quæstionis affirmans est. Ad illius autem ostensionem, et expositionem duo probanda sunt. Unum est, præter Angelos bonos dari Angelos malos : nam quod boni dentur, amplius probare non est necesse. Aliud est, nullos dari Angelos, qui aut boni, aut mali non sint. Circa primum fuit verus error, nullos dari Angelos malos, seu dæmones. Hujus erroris meminit Origenes, tract. 4, in Matth., circa illa verba : *Domine, miserere filio meo, quia lunaticus est, et male patitur.* De quo Marcus, cap. 9, et Lucas etiam 9, dicunt a spiritu immundo fuisse vexatum. Cujus rei rationem quærens Origenes, refert opinionem (quam medicorum vocat) qui nullum esse spiritum immundum arbitrantes, non illis, sed aliis materialibus, seu corporalibus causis similes effectus tribuebant. Simile est, quod D. Thomas, in 4, dist. 34, quæst. 1, art. 3, ait, quosdam ex infidelibus existimasse, nullos esse dæmones, sed tantum ex æstimatione vulgi cogitari. Et idem habet Turrecremata, in cap. *Si per Sartiarias*, a. 1, 33, quæst. 1, et plures alios hæreticos variis modis hunc errorem asserentes refert Jodocus Coccius, in Thesauro, lib. 4, art. 5. Solet etiam hic error tribui antiquis philosophis, ut Democrito, et Pythagoræ ; imo etiam Aristoteli, quia non cognovit alias intelligentias, nisi moventes orbes, ut patet in 12, Metaphysicæ, textu 47, seu cap. 8, et quamvis lib. 1, de Cœlo, textu 100, alias cap. 9, plures constituere videatur (omissis aliis interpretationibus) omnes tamen illas supra omnes cœlos constituit, illasque felices, imo (ut videtur) etiam immutabiles facit : quare nullos malos Angelos, seu dæmones cognovisse videtur, et ita cum illo sensisse videntur aliqui ex Græcis expositoribus ejus antiquioribus.

2. Fundamentum esse potuit alterum e duobus, unum est, quia nulli sunt Angeli, ac proinde nec boni, nec mali, subindeque nec dæmones. Et in hoc sensu quidam ex rigidioribus confessionistis hæreticis, ut Oseander, et David Georgius negarunt, esse diabolum, vel malos spiritus, ut ex Staphylo, et Lindano refert Prateolus, lib. 1, Hæres. 46, et lib. 4, Hæres. 3. Sed hoc fundamentum in initio libri primi eversum est, ubi ostendimus, dari spiritus creatos, Deo inferiores, et anima, ac homine superiores ; ergo falsum est principium, quod sumit fundamentum illud : ac proinde totum

fundamentum ruit. Aliud esse potuit, quia omnes intelligentiæ sunt immutabiles, et consequenter impeccabiles, et in hoc potuit Aristoteles fundari. Sed hoc etiam destructum est lib. 3 et 5, in quibus ostendimus, nullam dari voluntatem creatam immutabilem, aut impeccabilem; ergo non defuit Angelis capacitas malitiæ, seu potentia peccandi. Qua supposita nullum potest cogitari rationis fundamentum ad asserendum nullos esse Angelos malos. Nec etiam est auctoritas, quia humana in hoc nullius est momenti, cum homo Angelorum mores naturaliter cognoscere non valeat, nec etiam datur auctoritas divina (ut statim ostendemus), Angeli vero si boni, et sancti esse supponantur, testificari non possunt, non esse aliquos Angelos malos, quia non possunt divino testimonio contradicere: ergo si aliqui Angeli nullos esse Angelos malos testificentur, vel hoc ipso convincentur esse mali, quia mendaces sunt, et divinis testimoniis adversantur.

3. *De fide est, dari dæmones.* — *Probatur ex Scriptura.* — Dicendum ergo est, de fide Catholica esse tenendum, dari aliquos Angelos malos, quos Ecclesia juxta Scripturam sacram dæmones, seu diabolos vocat. Probatur, quia expresse traditur in multis Scripturæ locis. Nam in veteri Testamento statim in principio refertur tentatio hominis per serpentem, in quo dæmonem, seu malum Angelum latuisse, et est per se evidens, supposita veritate historiæ, et est communis Ecclesiæ, et Patrum consensus, ut in tract. 2, lib. 3, videbimus, et explicatur Sapient. 2, et Apocal. 20, et indicatur a Paulo 2, Corinth. 11, ubi timere se dicit, ne sicut serpens Evam decepit, ita etiam et nos decipiat: constat enim non serpentem verum, seu animal nos decipere, sed dæmonem. Item idem est manifestum ex historiis Tobiæ 3, 6 et 12, et Job 1, et sequentibus, et in lege Moysis cultus dæmonum præcipue prohibebatur illis præceptis, quibus idolatria, seu plurium deorum adoratio interdicebatur. Unde in opprobrium Hebræorum dicitur Deut. 32: *Immolaverunt dæmoniis et non Deo, diis quos ignorabant*, et Psal. 95, *Omnes dii gentium dæmonia.*

4. In novo item Testamento passim legimus, Christum ejecisse dæmonia ab hominibus ab illis obsessis, et Matth. 12, *Beelzebub princeps dæmoniorum* appellatur. Et Pharisæi, ut Christo exprobrarent, illum dæmonium habere dicebant. In aliis vero locis vocatur diabolus. Et Apocal. 20, vocatur, *Draco, serpens antiquus, qui est diabolus, et Satanas.* Aliis denique locis vocantur expresse Angeli mali. Psalm, 77 : *Misit in eos iram indignationis suæ, immissiones per Angelos malos.* Et Christus, Joann. 8, idem explicat, dum de diabolo ait, esse mendacem, et patrem mendacii: et in idem redit, quod Eccles. 39, vocantur *Spiritus ad vindictam creati, qui in furore suo confirmaverunt tormenta sua*, etc. Et quod Paulus ad Ephes. 6, vocat, *spiritualia nequitiæ in cœlestibus.* Et plura infra adducemus, tractantes de peccato Angelorum, ubi etiam testimonia Patrum afferemus. In re autem, quæ tantum consistit in facto, non est necessaria ratio, infra tamen ex effectibus aliquam a posteriore sumemus.

5. *Probatur secundo ex philosophis.* — Nec latuit hæc veritas antiquos philosophos, et infideles. Refert enim Lactantius, lib. 2, Divinar. Institut., cap. 15, Trismegistum cognovisse dæmones, et principem eorum, quem *dæmoniarchem* appellavit, et cap. 16, in fine, addit, vocasse illos *Angelos*, πονηρούς, seu *malos*. Et idem refert ex Platone et Socrate, qui de se dicebat ab infantia habuisse assiduum dæmonem, cujus arbitrio regebatur. Quod late refert Plato in Apol. Socratis, et dial. 3, de Sapientia, seu Theages, in fine, indicat tamen illum non malum, sed bonum, et custodem Angelum fuisse. Et hujusmodi etiam sunt, quos Philosophi, et Poetæ Genios vocant, ut Stoici, qui singulis genium dari dicebant. Ut refert Seneca, Epist. 110, ubi Scholiastes alia refert. Et Plutarchus, lib. de Tranquillit. animi, versus finem, ait, Menandrum posuisse tantum unum genium bonæ vitæ initiatorem, et magistrum. Sed Empedoclem binos induxisse, utique bonum, et malum, quod ipse sequitur. Et libro Problemat. in 50, ait *dæmonia quædam mala circumire, quibus Dii, quasi scelerum ultoribus, adversus impios utuntur;* et libro contra usuram, *dæmones cælivagos* compellat. Refert præterea Lactantius supra Hesiodum vocasse dæmones custodes hominum, quia Deus illos custodes hominum miserat, sed ipsi perditores hominum effecti sunt.

6. Sciendum est autem, nomen dæmonis olim indifferens fuisse, ita ut in bonam et malam partem accipi posset. Nam, ut Isidorus ait libr. 8, Etymolog., cap. 11, dæmones dicti sunt, quasi *daimonas*, id est, peritos, ac rerum præscios. Unde sæpe philosophi Angelos etiam bonos dæmones vocant, ut notat Marsilius Ficinus, in Comment. ad convivium Platonis, Orat. 6, cap. 3, ubi addit, *esse vero alios quosdam malos dæmones, Platonici nonnulli, et*

Christiani theologi voluerunt. Et ex mente Platonis et philosophorum de illis disserit latius in præfat. ad Apolog. Socratis; et plura legi poterunt apud Augustinum, lib. 8, de Civitat., cap. 13 et sequent., et lib. 9, cap. 19, ubi docet secundum usum Scripturæ, et Christianorum non esse dæmones, nisi in malam partem accipiendos. Quam consuetudinem etiam a Paganis ita observari dicit, ut quoties alteri dicunt, *dæmonium habes*, maledixisse intelligantur. Videri etiam potest Eugubinus, lib. 7, de peren. Philosophia, cap. 18, et lib. 8, cap. 3, 8, et 22, 26 et aliis.

7. *Hi philosophi unde cognoverint dæmones. —Efficax argumentum ex effectu.*—Potuerunt autem hi philosophi hanc notitiam addiscere ex aliqua traditione majorum, quæ a primis hominibus inceperit, et fortasse in genere humano semper aliquo modo permanserit. Præcipue vero deducere illam potuerunt ex aliquibus effectibus, quos vel in seipsis experti sunt, vel ex relatione aliorum audierunt, quia ex illis sine dubio sumitur efficax argumentum. Nam in obsessis, et arreptitiis multa fieri compertum est, quod eorum ingenium, et naturalem conditionem superat; ergo non fiunt per virtutem naturalem animæ; ergo per virtutem alicujus superioris moventis, ut quod Latine optime loquatur qui nunquam didicit, et similia. Quæ quidem non fiunt ex immediata Dei motione, tum quia ordinarie non operatur sine causis secundis, tum etiam, quia divina virtute ejiciuntur spiritus homines vexantes, tum item, quia per naturalia remedia solet eorum vexatio leniri, vel impediri, quod est signum, vexationem fieri excitando humores corporis, et sine dispositione talium humorum non posse spiritum illum, qui vexat, homini naturaliter nocere, quod est proprium spiritus creati. Neque etiam potest talis vexatio attribui sanctis Angelis, tum quia illi non sunt hostes hominum, sed benefactores, tum etiam, quia ipsa experientia docet, intentionem talium spirituum esse, inducere homines ad malum, quod non est opus bonorum, sed malorum Angelorum. Ex ipsis ergo operibus dæmonum, quatenus sæpe visibiliter, et sensibiliter fiunt, evidenter cognoscitur, esse aliquos Angelos malos, vel per experientiam eorum, qui hos effectus vident, aut audiunt per sensus externos, vel per imaginarias visiones, aut certe per quamdam fidem humanam moraliter certam ex testimonio plurimorum, qui hæc experti sunt. Et hoc etiam confirmant, quæ de effectibus artis magicæ, et de maleficiis, quæ fiunt ex pacto dæmonum, diximus in primo tomo de Religione, libro secundo de superstitionibus, capite decimo quarto, et sequentibus.

8. *Secundum punctum de divisione Angelorum in bonos et malos. — Prima opinio Gentilium philosophorum negans.*—Secundum punctum in titulo capitis propositum petit, ut breviter comprobemus, esse omnes Angelos aut bonos, aut malos, nullosque esse medios ab utrisque differentes. Aliqui enim Gentiles philosophi tres classes Angelorum distinxisse videntur, quas per bimembrem partitionem, et alterius membri subdivisionem explicare possumus. Supponunt enim imprimis, duos fuisse Angelorum ordines, scilicet, cœlestium, et terrestrium, ex quibus cœlestes bonos esse, et beatam vitam agere fatentur, eosque Deos potius, quam Angelos, vel dæmones vocant. Terrestres autem subdividunt in malos, ac perniciosos hominibus, et non malos (ut sic dicam) vel potius benefactores hominum, non tamen ita bonos, sicut sunt cœlestes: et ideo quasi medii inter bonos, et malos reputantur. Priorem divisionem ex Platone refert Clemens Alexandrinus, lib. 5. Stromat. et Augustinus, libro octavo de Civitat., cap. 13 et 14, ibi tamen posteriorem subdivisionem videtur excludere: nam dicit, omnes cœlestes spiritus secundum Platonem esse bonos, et omnes dæmonas, seu aereos, seu mundanos spiritus esse malos At vero, lib. 10, cap. 11, ex sententia Porphyrii refert subdivisionem dæmonum: *Nam quosdam appellabat benignos, seu beneficos; alios vero maleficos esse dicebat.* In quo ait Augustinus, Porphyrium more loquendi aliorum philosophorum esse imitatum. Et similiter Eusebius 4, de Præpar., cap. 11 et 12, ex Porphyrio refert divisionem dæmonum in bonos et malos, non tamen declarat, an utrosque posuerit a Diis distinctos. Denique Apuleius, libr. de Deo Socrat., refert, Platonem præter summum Deum potuisse secundarios Deos, et alios spiritus, quos cœlicolas vocabat, et ultra hos dæmones. Quomodo autem illos distingueret, non satis declarat, ut videri potest in Alexandri ab Alexandro, l. 6, Genial-dier., cap. 4.

9. *Illustratur ex Damasceno.* — Potestque hæc Philosophorum opinio ex Damasceni doctrina illustrari. Ille enim, lib. 2, de Fide, cap. 4, licet in tota sententia longe aliter sentiat, docet tamen, omnes Angelos malos terrestris ordinis fuisse, et non omnes Angelos illius ordinis cecidisse, sed magnam multitudinem eo-

rum, qui subjecti erant Principi terrestris ordinis, quem putat fuisse Luciferum. Ergo præter Angelos cœlestis ordinis terrestrem ordinem distinguit in duas partes, unam malorum qui ceciderunt, aliam in sua naturali rectitudine permanentium. Differt autem Damascenus a Philosophis : nam illi Angelos cœlestes a terrestribus natura distinxisse videntur : ipse autem expresse docet, omnes ejusdem esse naturæ. Idem Philosophi terrestres Angelos, quos benignos, aut beneficos dæmones vocabant, non credebant esse ita divinos et beatos, sicut cœlestes : et ideo medios inter malos dæmonas, et deos illos constituebant. Damascenus autem eos ejusdem regni cœlestis, et beatitudinis censet esse participes, licet nunc custodiendis rebus inferioribus curam habeant demandatam. Denique Plato (ut D. Thomas, et multi censent) inter cœlestes intelligentias ideas omnium specierum posuit : an vero ideas poneret inter eos Angelos cœlestes, quos Deos vocat, vel distinctas esse censuerit, incertum est, nec mirum, quia multi etiam dubitant, an ideas extra mentem divinam posuerit.

10. *Secunda opinio etiam negans.* — Alio vero modo distinxerunt aliqui non solum inter Angelos bonos, et malos, sed etiam inter ipsos malos. Aiunt enim prius peccasse diabolum, et propterea Deum e cœlo illum ejecisse in terram, et nihilominus ei potestatem in illam concessisse. Ne tamen nimium sua potestate abuteretur, et terram corrumperet, hominesque disperderet, Deum misisse alios Angelos ad hominum tutelam ; illos autem malitia diaboli fuisse corruptos, et mulierum congressu fuisse coinquinatos, et sic damnatos esse, et diaboli ministros, ac subditos factos esse. Ex his vero Angelis ad fœminas accedentibus, dicunt, fuisse procreatos quosdam spiritus, qui nec sunt Angeli, nec homines, sed cujusdam mediæ naturæ. Et ita orta esse, dicunt, duo genera dæmonum, unum cœleste, alterum terrestre, utrosque vero esse immundos spiritus. Hanc fabulam ut veram historiam refert Lactantius, libr. 2, Divinit. institut., cap. 14, et secundum illam antiquos Philosophos interpretatur.

11. *Judæorum delirium.* — Fundari autem videtur in illo vulgari testimonio Genes. 6 : *Postquam ingressi sunt filii Dei ad filias hominum*, etc., quod de Angelis multi antiqui Patres interpretantur. Ex quibus Justinus etiam Apol. 1 pro Christianis insinuat, ex illo concubitu Angelorum cum fœminis natos fuisse dæmones. Athenagoras vero in legatione pro Christianis, non lege a fine, eamdem tradens sententiam, dixit, Angelos ex fœminis genuisse gigantes, animas vero eorum esse dæmones : cujus autem naturæ sint, non declarat. Indicat tamen habere quasi innatam malitiam consentaneam constitutioni, quam a parentibus acceperunt. A qua sententia non dissentit Eusebius, libr. 5, de Præpar., cap. 4. Sunt quidem et alii antiqui Patres, qui sententiam illam de congressu malorum Angelorum ad fœminas secuti fuerunt, ut Tertullianus, Cyprianus, Clemens Alexandrinus, et alii, tamen illi non dicunt, ex illis Angelis natos esse dæmones terrestres, nec duos ordines dæmoniorum distinguunt. Contrario vero modo quidam Judæi delirantes dixerunt, Adam genuisse quosdam dæmones ex congressu cum aliis dæmonibus, seu malis Angelis, utique fœminei sexus, ut refert Coccius, ubi supra.

12. *Vera sententia de fide omnes Angelos, aut bonos esse aut malos.* — In hoc vero puncto breviter dicendum est, omnes Angelos aut bonos, aut malos esse : nec inter hæc duo generalia membra medium posse cogitari. Hæc assertio de fide est. Quia Scriptura solum Angelorum bonorum et malorum mentionem facit, et ita de illis loquitur, ut nullum dari alium Angelorum ordinem satis aperte doceat. Eademque est communis traditio Patrum, et Theologorum omnium, ut ex dictis, libro primo, de substantia et natura Angelorum, et in lib. 5, de bonis Angelis manifestum est : et confirmabitur amplius ex dicendis de peccato Angelorum. Et ideo ab allegationibus nunc abstineo, et ratione assertionem ostendo. Quia imprimis distinctio inter bonos et malos Angelos non est in gradu naturæ, sive loquamur de supremo gradu, seu genere naturæ intellectualis, sive de generibus intermediis (si illa dantur in Angelis) seu de ordinibus, aut hierarchiis, quacumque ratione illa distinguantur. Probatur prior pars, quia omnes Angeli sunt intellectuales, ut supponimus, et sunt spirituales substantiæ omni vero corpore carentes, et consequenter homine superiores, nec datur natura intellectualis media inter humanam, et angelicam, quæ omnia in libro primo ostensa sunt : ergo boni et mali Angeli in gradu intellectuali conveniunt : ergo in illo ut sic distingui non possunt. Altera vero pars probatur, quia sub quolibet genere, vel hierarchia, aut ordine Angelorum secundum essentiam seu naturam suam consideratis, possunt Angeli boni et mali reperiri, et fortasse de facto inventi sunt, ut postea dicemus : ergo illa distinctio

bonorum et malorum Angelorum non potest secundum naturam, et essentiam eorum tradi, vel considerari, ut magis postea explicabimus.

13. *Ampliatur ratio facta.* — Et hinc a fortiori concluditur, nullos esse Angelos medios inter bonos et malos ratione naturæ, seu essentiæ : quia qualitercumque se habeant Angeli quoad bonitatem, vel malitiam, necessario esse debent naturæ intellectualis in genere communi, seu generalissimo Angelorum. Eadem vero ratio est de quacumque inferiori, seu subalterno genere, vel ordine, aut hierarchia, quia sicut in generalissima ratione non datur distinctio in bonos et malos, ita nec in inferioribus aliis. Unde ulterius absolute concluditur, non esse in aliquo ordine possibiles Angelos medios inter bonos et malos, quia cum Angeli boni et mali non distinguantur in natura, per se loquendo, et ex vi naturalis distinctionis, necesse est ut moribus, et voluntatibus distinguantur, ut etiam in capitibus secundo et tertio ostendemus. At vero inter Angelos vel moraliter bonos, vel moraliter malos, non potest dari medium ; ergo nulli sunt Angeli medii inter bonos et malos. Probatur minor, quia medium inter extrema opposita cogitari potest, vel per carentiam utriusque extremi, quod in præsenti materia solet dici indifferens, id est, nec bonum, nec malum, vel fingi potest per conjunctionem, aut participationem utriusque extremi, quod solet dici mixtum, seu in præsenti materia dicetur aliquid boni et mali moralis habens. Neutro autem modo cogitari possunt medii Angeli.

14. *Inter Angelos bonos et malos non datur medium negative.—Nec etiam medium positive.* — Non quidem primo, quia omnes Angeli aut sunt beati, aut beatitudine carentes, nec inter hos potest medium cogitari, cum contradictione opponantur, vel privative, quod perinde est quoad immediatam oppositionem, cum omnes Angeli sint beatitudinis capaces. At vero Angeli beati necessario boni sunt, ut supra ostensum est. Si vero beatitudine carent, eo ipso mali sunt, tum quia summo bono carent, tum etiam quia propter malitiam suam privat sunt beatitudine, ut infra ostendemus. Et hinc facile aliud medium per mixtionem extremorum excluditur. Quia nec in beatis Angelis aliquid malitiæ esse potest (ut dixi) nec in non beatis aliquid bonitatis, ut ostendemus infra. Et licet daremus, dæmones aliquid boni posse operari, non ideo dici possent medii inter bonos et malos. Tum quia si id esset possibile, non esset proprium aliquorum Angelorum beatitudine carentium, sed omnibus esset commune, ac proinde ob illam rationem non possent dici medii, sed illa esset quædam conditio mali ipsius, quod nunquam tantum est, ut omne bonum excludat. Tum etiam, quia illud bonum rarum, et minimum esset, quod obstare non posset, quin omnes tales Angeli sint, et dicantur simpliciter mali.

15. Solum posset quis huic discursui occurrere, fingendo aliquos Angelos non beatos, nec miseros, aut damnatos, nam si qui essent tales, dici non immerito possent medii inter bonos et malos, sicut nunc nos viatores medii sumus inter homines damnatos et beatos, sive illi Angeli dicantur medii, per abnegationem utriusque extremi quoad summam bonitatem vel malitiam, sive per mixtionem aliquam boni et mali, qualis in viatoribus inveniri potest. Sed hæc phantasia facile excluditur : quia secundum fidem nullus datur talis status Angelorum beatitudine carentium. Duobus enim modis fingi potest talis status. Unus erit, si cogitentur aliqui Angeli non ordinati ad beatitudinem supernaturalem, nec habentes peccatum, sed solam rectitudinem, et beatitudinem naturalem. At secundum fidem nulli sunt tales Angeli. Nam quotquot Angelos Deus creavit, propter æternam felicitatem in sui visione consistentem, et ut illam consequerentur, illos condidit, ut supra ostendimus. Et ex hominibus a fortiori argumentum sumitur. Adde, quod licet darentur tales Angeli, illi essent in suo ordine simpliciter boni moraliter. Alius modus erit, si cogitentur aliqui Angeli ordinati quidem ad supernaturalem beatitudinem, nondum illam possidentes, sed adhuc in via existentes, et in eam per fidem, et spem tendentes, et talis etiam Angelorum status non datur secundum doctrinam communiter ab Ecclesia receptam. Quia via Angelorum brevi duratione confecta est, et negotium salutis in omnibus jam terminatum est. Item, quia de omnibus Angelis custodientibus homines Christus dixit, semper videre faciem Patris. Et quamvis essent tales Angeli, si carerent peccato, non essent absolute medii inter bonos et malos, sed essent simpliciter boni, sicut in initio creationis omnes fuerunt ; si vero essent in peccato privati gratia Dei, essent simpliciter mali pro illo statu, etiamsi cum potestate redeundi ad statum rectitudinis fingantur. Non tamen essent ita boni, aut mali, sicut nunc sunt beati Angeli, vel damnati, tamen quia de facto nulli tales Angeli dantur ; ideo simpliciter dividuntur Angeli in bonos et malos,

estque adæquata divisio, et de extreme malis et bonis intelligenda est.

16. *Respondetur ad fundamentum primæ opinionis in numero octavo. — Multiplex sensus divisionis Angelorum in cœlestes et terrestres. —Primus sensus rejicitur. — Secundus sensus admittitur.* — Ad philosophos ergo imprimis dicimus, eos non cognovisse Angelos bonos vel malos per fidem, neque ex principiis solius naturæ, aut ex sensibilibus effectibus in eorum notitiam pervenire potuisse, ideoque mirum non esse, quod circa eorum statum, conditionem, aut distinctionem hallucinati fuerint. Deinde dicimus, distinctionem illam Angelorum in cœlestes, et terrestres variis modis intelligi posse. Unus est secundum Origenem, id est, ut quidam in cœlo, alii in terra, vel ex terra orti fuerint. Et sic mala est distinctio, falsumque supponit, nulli enim Angeli in terra, vel ex terra orti sunt, sed omnes in cœlo creati fuerunt. Unde in hoc sensu omnes Angeli cœlestes sunt, nec aliqui terrestres sunt procreati. Alius sensus esse potest secundum domicilium (ut sic dicam) seu perpetuam habitationem, ita ut cœlestes dicantur, qui in cœlo habent proprium domicilium, seu locum ad suam habitationem destinatum, terrestres vero e contrario, qui e cœlo relegati terrenam habitationem sortiti sunt. Et sic bona est distinctio, coinciditque cum distinctione inter bonos et malos : quia sicut omnes cœlestes boni sunt, ita et omnes terrestres sunt mali. Nec enim ob aliam causam ex cœlestibus facti sunt terrestres, nisi quia mali sunt. Et ideo in hoc sensu frustra additur subdivisio Angelorum terrestrium in beneficos, et nocivos, nam revera omnes mali, et malefici sunt, licet in hoc secundum magis, et minus aliqua differentia inter eos esse possit.

17. *Tertius quoque admittitur.—Explicatur Damascenus allatus numero nono.* — Tertius sensus prioris distinctionis esse posset, ut cœlestes Angeli dicantur, qui semper in cœlis habitant, et ad terram nunquam descendunt; sub terrestribus vero omnes, qui inter nos versantur, terrenarumque rerum curam, vel administrationem aliquam susceperunt, comprehendantur. Atque in hoc sensu de terrenis Angelis locutus est Damascenus : et in eodem verum est, omnes Angelos cœlestes esse bonos : et terrestres distingui posse in beneficos, et perniciosos. Nihilominus tamen inde non augetur distinctio Angelorum in bonos et malos : quia Angeli, quibus terrenarum rerum cura et custodia in earum commodum commissa est, omnes sunt boni, et ejusdem naturæ, et gloriæ cum cœlestibus, et isti sunt benefici. Nam licet interdum ut ministri Dei homines puniant, non possunt dici malefici, cum illudmet supplicium magnum sit humani generis beneficium. Igitur malefici Angeli omnes sunt mali, eisque non est cura universi commissa, sed aliqua operatio ad hominum exercitationem permissa, ut infra dicemus. Unde etiam fit, non posse dæmones proprie dictos, in bonos et malos distingui, omnes enim pessimi sunt. Nisi vox *dæmonis* in generali, et ambigua significatione accipiatur, ut supra explicavi : tunc vox dæmonis fere coincidit cum nomine Angeli, et ita eadem erit utriusque distinctio in bonum et malum.

18. *In quo sensu vera sit divisio inter dæmones et Deos medios posita in fine numeri octavi.*—Illa vero distinctio inter dæmones, et Deos medios, seu secundarios, si in bono sensu verborum accipiatur, eadem etiam est cum divisione Angelorum in malos et bonos : nam omnes dæmones mali Angeli sunt, et omnes Angeli boni sunt dii per participationem tanquam justi, et filii Dei. Nec enim dantur Angeli, qui natura sua sint dii, cum omnes sint ab uno Deo creati, et natura sua tantum servi, nisi per gratiam filii Dei, seu dii per participationem fiant, ut recte docuit Augustinus, lib. 9, de Civit., cap. ult. Quod si dæmonum nomen in ea divisione latius a Platone, seu Porphyrio acciperetur, ut includit bonos Angelos, qui inter nos versantur, nosque custodiunt : sic soli Angeli, quos nos assistentes vocamus, seu quos nunquam mitti dicimus, sub nomine Deorum comprehenduntur, ita tamen ut caveatur error, veram divinitatem illis tribuens, solumque ita vocentur quasi per antonomasiam inter duos per participationem, eo quod a Dei consortio, et quasi familiaritate nunquam recedunt. In hac vero significatione sub dæmonibus oportebit comprehendere Angelos bonos, qui ad nos veniunt, et nos custodiunt. Et ita sublata verborum æquivocatione omnes Angeli sub bonis et malis comprehenduntur.

19. *Varii errores secundæ opinionis in numero decimo.*—Alia vero divisio dæmonum ex fœminis generatorum ab Angelis malis, qui prius ceciderunt, ac dæmones generarunt, plures includit errores. Unus est, quod dentur dæmones producti ab aliis Angelis malis, quos Deus quoad naturam immediate creavit. Quia si dæmones sunt Angeli, non poterunt

esse nisi per creationem, et sic a solo Deo fieri, juxta dicta in libro primo de natura et origine Angelorum. Si vero tales dæmones non sunt Angeli, vel erunt aliquæ animæ separatæ, et sic frustra vocantur dæmones, et falso finguntur inter nos versari, aut dæmonum officia exercere. Si vero fingantur esse mediæ naturæ inter angelicam, et humanam, hic erit secundus error illius sententiæ, quia contra fidem, et contra rationem est, talem naturam fingere. Quia illi dæmones ponuntur esse creaturæ rationes utentes, et spiritus separati a corporibus ; ergo vel sunt substantiæ completæ, et formæ corporum, et sic sunt animæ rationales, quia nulla est alia substantia rationalis, quæ sit vera forma corporis, ut supra libro septimo tactum est, nec dantur formæ rationales informantes corpora specie diversæ, ut in tractatu de Anima latius dicemus.

20. Tertius error est, quod Angelus possit ex fœmina generare aliquid medium inter hominem et Angelum. Nam præterquam, quod non datur tale medium, ut dixi, vel fingitur Angelus accedere ad generandum ex fœmina in sua pura spirituali natura, vel in corpore assumpto. Primum est plane impossibile, et ridiculum, cum Angelus non habeat organa corporis ad generationem apta, imo nec omnino corpus. Si vero secundum dicatur, solum potest spiritus generare tanquam succubus, et incubus ministrando semen humanum modo, in libro quarto explicato, ex quo non potest nisi homo generari. Quartus error est, quod illi qui, Genes. 6, narrantur genitia filiis Dei accedentibus ad filias hominum, non fuerint veri homines. Hoc enim repugnat Scripturæ, tum quia dicit illos fuisse gigantes, quo nomine non nisi homines proceræ staturæ significantur, tum etiam quia statim de illis dicit, *Isti sunt potentes a sæculo viri famosi*. Quintus error est, quod illi Dei, qui ad filias hominum accesserunt, fuerint veri Angeli, de quo in libro primo. capite quinto, circa finem, dictum est. Sextus error est, prius peccasse in cœlo solum Luciferum, et postea in terra peccasse aliquos bonos Angelos custodes hominum, et primo peccasse per concupiscentiam fœminarum, quæ omnia impugnabimus in sequentibus ; et in capite sequenti aliarum errorem detegemus, et refellemus.

CAPUT II.

UTRUM DÆMONES, SEU ALIQUI ANGELI NATURA SUA MALI SINT.

1. *Error Manichæi et Priscilliani asserens dæmones ex natura esse malos.*—Diximus, aliquos Angelos malos esse, quos dæmones appellamus ; inquirendum ergo superest, unde malitiam habeant, quæ est antiqua quæstio de origine mali, quam propter importunitatem hæreticorum, et præsertim Manichæorum, et Priscillianistarum multi antiqui Patres tractarunt. Manichæus enim duo finxit prima principia, et unum esse summe malum, ex se, et non a Deo habens suam substantiam naturaliter malam, ut refert Augustinus, lib. de Hæres., cap. 46, et lib. 11, de Civit., cap. 13. Eodem modo de diabolo senserunt Priscillianistæ, dicentes, eum e tenebris emersisse, nullumve habuisse sui auctorem, sed ipsum esse a se malum, et principium, ac substantiam mali. Ita refert, et tribuit Manichæo, et Priscilliano, Concilium Bracharense I, can. 6, et Leo papa, epist. 91, alias 93, ad Thuribulum, cap. 6. Addit etiam Theodoretus, in l. 5, seu epitome divin. Officior., cap. de Diabolo, Marcionem, Cerdonem, et Manichæos dixisse diabolum, et qui illi subditi sunt dæmones, ingenitos esse. Alii vero soli Principi malorum hoc tribuunt, alios vero ab illis factos esse indicant. Imo Augustinus supra sentit, Luciferum esse a summo malo tanquam a principio, secundum Manichæum, et lib. 12, Genes., ad litt., cap. 20, quosdam, quos non nominat, asseruisse refert, diabolum non libero arbitrio, sed natura sua malum esse, licet a vero Deo creatum esse faterentur. Item, lib. 10, de Civit., cap. 11, refert Porphyrium posuisse quosdam dæmones natura sua fallaces, et malos. Quem errorem latius refert, et confutat Cyrillus, vel potius Clicthovæus, l. 6, in Joan., cap. 6. Denique hunc errorem alio modo insinuat Lactantius, lib 2, cap. 14, indicat enim, dæmones fuisse genitos ab Angelis ex fœminis, eosque omnes immundos spiritus ex vi suæ originis fuisse.

2. Ad suadendum hunc errorem, citantur aliqua Scripturæ loca, in quibus indicantur, dæmones fuisse semper malos, de quibus, in capite quarto dicemus. Solum ergo aliqua declaratione indiget illud, Ecclesiastici 39, *sunt spiritus, qui ad vindictam creati sunt*, et quod de Lucifero specialiter dictum creditur, Psalmo

103 : *Draco iste quem formasti ad illudendum ei :* nam nomine draconis dæmon significatur, et creatus dicitur, ut illuderetur, utique propter naturalem malitiam. De quo etiam intelligitur illud Job. 40 : *Ecce Behemoth, quem feci tecum, ipse principium viarum Domini*, etc. Ratione potest ita suaderi hæc sententia, quia Angeli, qui sunt mali, non suo arbitrio tales effecti sunt ; ergo natura sua tales sunt. Consequentia optima est, quia non potest medium excogitari. Antecedens autem probatur, quia Angelus habens mentem perfectam ad eligendum inter bonum et malum, non potest eligere malum, sed necessario eligit bonum saltem quoad specificationem ; ergo non potest fieri malus electione. Antecedens probatur, quia talis Angelus non potest decipi in judicio, cum perfectam cognitionem habeat ; ergo non potest deficere, eligendo malum pro bono, seu præ bono ; ergo si aliquis est malus, ideo est, quia non est capax electionis inter bonum, et malum : sed natura sua est determinatus ad volendum malum, et hoc est esse natura sua malum.

3. *Hæc sententia ut hæretica rejicitur.* — *Imprimis ex Scriptura.* — Nihilominus hæc sententia hæritica est, quam generatim tractantes de origine mali antiqui Patres impugnarunt. Supponimus autem, sermonem esse de malo culpæ, seu de malo morali, quod nomine vitii, peccati, a turpitudinis significamus : nam de hoc malo loquimur, cum malos Angelos a bonis distinguimus. Hoc autem supposito convincitur erroris illa sententia ex illis Scripturis, quæ generaliter aiunt, quidquid Deus facit, bonum esse, ut legitur Genes. 1, ubi concluditur ; *vidit Deus cuncta, quæ fecerat, et erant valde bona :* interea vero fecerat omnes Angelos ; ergo, ut facti sunt a Deo, non fuerunt mali. Deinde id generatim etiam probant illa testimonia, quæ negant, Deum esse auctorem peccati culpæ, aut mali moralis. Nam si Deus Angelis malam naturam dedisset, a qua necessario malæ operationes prodirent, esset Deus principalis auctor, et origo talis mali. Illa vero testimonia omitto, quia vulgaria sunt, et alibi tractando de causa peccati, et ostendendo, Deum non prædeterminare voluntates ad peccandum, adducta sunt. Denique convincitur hæc veritas specialiter in Angelis ex illis locis, quibus ostenditur, omnes Angelos in principio fuisse bonos, et aliquos postea cecidisse, quod partim in principio, libri quinti ostensum est, et in capite quarto, iterum dicetur. Nam inde aperte convincitur, nullos Angelos esse naturaliter malos, alioqui semper, et ex vi creationis mali fuissent. Unde ad illius erroris confutationem sufficiunt verba Judæ Apostoli, *Angelos, qui non servaverunt suum principatum, sed reliquerunt suum domicilium, in judicium magni Dei vinculis æternis sub caligine reservavit.* Non ergo fuerunt mali natura, sed voluntate sunt facti.

4. *Secundo ex Conciliis.* — *Atque etiam ex Patribus.*—Secundo definita est hæc veritas in Concilio Bracharensi, et in Concilio Lateranensi sub Innocentio, et habetur in capite *Firmiter*, de sum., Trinit. *Diabolus* (ait) *et alii dæmones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali.* Unde in Concilio Carthaginensi IV, cap. 1, inter alia fidei dogmata interroganda ab eo, qui Episcopus creatur, unum est, *An credat, quod diabolus non per conditionem, sed per arbitrium factus est malus.* Et eodem modo traditur hæc veritas a Leone papa, in Epist. citata : et ex professo a Dionysio, cap. 4, de divin., Nomin. Basilio, homil. *Quod Deus non sit auctor malorum*, Cyrillo Hierosolymitano, catechès. 2, Theodoreto, loco citato, et Epiphanio, Hæres. 64 et 66, Nazianzeno, Orat. 3, quæ est prima contra Julianum, et Orat. 40, de Baptismo, circa finem, Irenæo, lib. 4, contra hæres., cap. 72, et potissime Augustino, in locis allegatis, et in libris de Natura boni contr. Manichæos, maxime cap. 32 et 33, et ideo in quæst. 90, novi et veter. Testament. (si ejus est liber) dixit : *Diaboli nomen operis est, non naturæ*, et libro primo de Nupt. et Concupisc., cap. 23 : *Diabolus*, ait, *spiritus immundus est, et utique bonum quod spiritus, et malum, quod immundus, quoniam spiritus est natura, immundus est vitio ; quorum duorum illud a Deo est, hoc ab ipso.* Quam sententiam repetit, et descendit, lib. 6, contr. Julianum, cap. 20, et lib. 19, de Civitat., cap. 13 : *Nec ipsius diaboli natura, in quantum natura est, malum est, sed perversitas eam malam facit.*

5. Sic etiam dixit Chrysostomus, homil. 3, de Patient. Job, *Diabolus non naturæ nomen, sed præsumptionis est., etc., non enim Diabolus factus a principio, sed Angelus creatus est.* Unde etiam Athanasius, quæst. 3, ad Antioch., dixit, Angelos bonos et malos non differre essentia, sed voluntate, sicut bonus et malus homo. Idemque tradit Damascenus, lib. 2, cap. 4, et Prosper, lib. 1, de Vita contempl., cap. 3, et ad object. Vincent., respon. 5, Anselmus, toto lib. de Casu diaboli, Gregorius,

lib. 32 Moral., cap. 28, quatenus describit felicem statum, quem Angeli mali ante lapsum habuerunt. Atque his Patribus consentiunt theologi scholastici cum Magistro 2, dist. 3, 5 et 6, D. Thomas, 1 part., quæst. 53, art. 4.

6. *Tertio ratione.* —Tertio veritas hæc ratione ostenditur in hunc modum, quia variis modis intelligi potest, Angelum aliquem esse naturaliter malum. Primo, quia per suam solam essentiam, seu substantiam, et potentias absque ulla operatione malus formaliter sit. Secundo, quia licet per operationem sit malus, illam tamen necessario habet, quasi fluentem necessario ex vi talis naturæ. Tertio, quia per operationem non simpliciter necessarium, utique quoad exercitium, sed quoad specificationem, nimirum, quia licet electionem habeat, semper male, et vitiose elicit ex intrinseca conditione, ac proprietate talis naturæ. Quarto dici potest naturaliter malus, quia habeat innatam inclinationem ad malum bono honesto contrarium, licet non ex necessitate absoluta, vel quoad exercitium, vel specificationem secundum illam operetur. Quinto posset dici naturaliter malus, quia talis sit naturæ, ut naturaliter nihil boni operari possit, malum autem naturali virtute perficiat. Sexto potest talis natura reputari naturaliter mala, quia potest esse causa efficax mali. Nullo autem ex his modis dici potest Angelus aliquis natura sua malus; ergo. Consequentia est clara, quia nullus alius illius propositionis sensus videtur posse cogitari. Minor autem per singulas partes probatur.

7. *Rejicitur primus modus.*—Et prima quidem per se nota est, quia omne ens, quatenus ens, bonum est : ergo substantia Angeli absolute, et secundum se spectata bona est. Nec potest substantia denominari mala, nisi per comparationem ad aliquid aliud : non potest autem Angelus comparari ad aliud ut ad subjectum, quia ipsa est substantia integra, et absoluta ab omni habitudine ad subjectum; ergo debet saltem comparari ad operationem, ut talem denominationem recipere valeat, quod fieri non potest, nisi aliquo ex cæteris modis, de quibus sigillatim dicemus. Unde potest hoc confirmari, et declarari, quia malum simpliciter, quod est malum morale, et turpe, per se primo consistit in operatione, seu in actu secundo; ergo sola substantia per se spectata non potest esse mala, vel per seipsam, vel per alium actum primum, sed per operationem, vel aliquam habitudinem ad illam.

8. *Rejicitur secundus modus.* — Secundum membrum probatur, quia repugnat intellectualem naturam ex necessitate simpliciter, id est, quoad exercitium, et ab intrinseco velle aliquod malum, quia eo ipso, quod malum est, inest illi aliqua ratio, ob quam possit non amari. Ideo enim voluntas extra visionem Dei non necessitatur ad exercitium ad aliquem actum, quia semper, vel in ipso actu, vel in objecto ejus potest esse aliqua ratio nolendi illud ; ergo repugnat naturam intellectualem, seu voluntatem ejus, ad volendum malum quoad exercitium ab intrinseco necessitari. Secundo de ratione peccati, seu moralis mali est, ut sit liberum : ergo repugnat dicere, naturam esse malam, quia operationem malam ex necessitate habet : nam eo ipso, quod necessaria esset, non esset mala simpliciter, id est, culpabiliter, ita ut possit operanti imputari.

9. Unde consurgit alia ratio, qua plerique ex citatis Patribus utuntur, quæ hoc, et præcedens membrum demonstrat : quia si natura angelica his modis esset naturaliter mala , non esset digna supplicio propter tale malum : injuste ergo dæmones punirentur a Deo, si tantum hoc modo mali essent. Accedit etiam altera ratio supra tacta, quia talis malitiæ DEUS esset principalis auctor. Tum quia, qui dat formam, dat naturaliter consequentia ad formam : sed illa malitia formalis, seu operationis necessitate naturali sequitur talem naturam, ut supponitur ; ergo principaliter ab auctore talis naturæ provenit. Tum etiam, quia ipsa natura pessime esset instituta, si ab intrinseco ita esset determinata ad malum, ac proinde malitia refundenda esset in auctorem male instituentem talem naturam. Denique potest e converso repugnantia ostendi, nam si talis operatio naturali necessitate sequitur ex tali natura, cur quæso, vel cui mala est? Non quidem ipsi naturæ proxime illam efficienti, quia proprietas ab intrinseco manans a natura non potest illi mala esse, alioqui eadem natura sibi ipsi esset contraria. Nec etiam comparata ad Deum potest dici mala illi, vel respectu ejus, quia ipse est principalis auctor ejus : non potest autem Deus seipsum negare, aut sibi esse contrarius ; ergo non potest talis malitia esse illo modo naturalis, seu ab auctore naturæ, supposito, quod sit vera malitia simpliciter, id est, Deo, et rationali naturæ contraria.

10. *Rejicitur tertius modus.* — Tertium membrum magna ex parte refelli potest discursu proxime facto. Maxime vero confirmari

potest applicando cum proportione, et cum majori efficacia discursum D. Thomas, dict. quæst. 63, art. 4. Quia nullius Angeli voluntas esse potest natura sua determinata ad malum contrarium bono honesto, seu recte rationi; ergo non potest esse ex natura sua determinata quoad specificationem ad eligendum aliquod malum particulare sub illa generali ratione mali turpis contentum; ergo non potest substantia Angeli eo titulo mala naturaliter reputari, quod habeat voluntatem naturaliter determinatam quoad specificationem ad eligendum malum, ut illo membro fingitur. Antecedens probatur, quia voluntas in quolibet Angelo est appetitus universalis consequens cognitionem intellectus, qui est etiam universalis potentia omnem rationem boni universaliter repræsentans tam sub communi ratione boni, vel simpliciter, vel honesti, quam sub aliis rationibus boni particularibus; ergo non potest talis voluntas natura sua esse determinata ad malum contrarium bono honesto. Probatur consequentia, quia voluntas non determinatur ad malum ut malum est, quia non potest appetere malum sub ratione mali; ergo ut determinaretur ad tale malum, oporteret determinari ad aliquam rationem boni repugnantem honestati, et illam excludentem. At hoc est impossibile, quia talis voluntas determinaretur ad aliquod bonum particulare : nam bonum repugnans bono honesto non potest esse nisi particulare, quia bonum universale non potest repugnare bono honesto, cum illud sub se comprehendat; ergo non potest voluntas naturaliter esse determinata ad bonum aliquod excludens honestum, seu (quod perinde est) habens adjunctam malitiam honestati repugnantem. Et confirmatur, quia voluntas est appetitus rationalis, id est, consequens rationem, et bonum honestum est, quod est consentaneum rectæ rationi, seu rationali naturæ, ut rationalis est; ergo impossibile est, voluntatem esse natura sua determinatam ad bonum rectæ rationi repugnans. Probatur consequentia, quia omnis appetitus naturaliter inclinatur ad ea, quæ sunt consentanea illi naturæ, a qua profluit, magisque illam perficiunt.

11. *Probatur prima consequentia.*—Et hinc evidenter sequitur prima illatio in principali ratione facta. Quia voluntas non necessitatur quoad specificationem ad eligendum inter aliqua bona, vel mala, nisi quando est determinata saltem quoad specificationem ad aliquam rationem communem, sub qua tantum illa particularia bona, vel mala continentur, inter quæ fit electio. Nam si voluntas non est determinata ad aliquam rationem, nec etiam erit determinata, quæ sub tali communi ratione continetur : si ergo voluntas non est naturaliter determinata ad rationem communem boni repugnantem bono honesto, multo minus poterit esse determinata ad eligendum necessario aliquod bonum contrarium bono honesto, quia potest intendere bonum honestum, et ex illo affectu adjuncta libertate ad electionem particularis boni honesti determinari. Unde etiam concluditur altera illatio facta, quod non possit essentia Angeli mala naturaliter esse, vel appellari, eo quod voluntas, quæ ex illa fluit, sit naturaliter determinata ad eligendum malum simpliciter, quia nec potest naturaliter esse determinata ad eligendum illud malum, ut tale est, nec etiam materialiter, ut est bonum includens talem malitiam, quia est appetitus universalior, et de se ad ipsum bonum honestum extenditur.

12. *Expenditur tertius modus, an in Angelo detur naturaliter inclinatio ad aliquod objectum rationi contrarium.* — Quartum membrum dubitationem attingit, an in voluntate angelica sit aliqua inclinatio ad malum bono honesto contrarium, non quidem per se, id est, sub ratione mali, quia hoc modo evidens est, nec naturali, nec elicito appetitu posse voluntatem inclinari ad malum, cum malum ut malum appetibile non sit, sed saltem per accidens, id est, an in voluntate Angeli sit inclinatio naturalis ad aliquod bonum, quod privationem honestatis adjunctam habeat, et ratio dubitandi esse potest, quia talis inclinatio non est contra naturam voluntatis, prout est appetitus universalis : imo ex hac universalitate inclinatio consequi videtur. Nam ex eo quod voluntas inclinatur ad bonum in communi, inclinatur etiam ad particularia, unde sicut inclinatur ad bonum honestum, etiam inclinatur ab bonum delectabile, et ad bonum proprium, seu commodum naturæ, ut ad honorem, et ad excellentiam, similiaque. Sed hæc bona delectabilia, vel commoda naturæ possunt habens conjunctam repugnantiam cum bono honesto; ergo potest hoc modo voluntas etiam angelica ad malum inclinari. Et declaratur in voluntate hominis, quæ naturaliter inclinatur ad bonum corporis, quod interdum honesto repugnat; ergo licet angelica voluntas non inclinetur ad bona corporalia, quia non est forma corporis, nec illis bonis indiget, tamen cum proportione inclinatur ad aliqua bona spiritualia naturæ suæ commoda, ut sunt potestas, excellentia, et

similia, in quibus repugnantia ad honestum inveniri potest. Sicut paulo post dicemus, peccasse Angelum, appetendo aliquam excellentiam, nec videtur posse negari, quin ad illam excellentiam naturalem inclinationem habuerit, a qua provocatus est ad illam deliberate appetendam; ergo illa inclinatio revera est ad malum materialiter, seu per accidens, quatenus cum illo bono conjunctum est. Et confirmatur, quia omnis naturalis potestas supponit naturalem inclinationem, sed in voluntate Angeli datur naturalis potestas volendi aliquod bonum honesto bono contrarium; ergo est in ea naturalis inclinatio ad tale bonum, et consequenter ad malum saltem per accidens.

13. *Primum pronuntiatum.*—In hoc puncto dicendum imprimis est, quamvis per impossibile talis inclinatio in voluntate angelica concedatur, inde tamen non sequi Angelum esse naturaliter malum, sed ad summum sequi, Angelum esse naturaliter mali capacem, posseque sua voluntate indebite utendo, malitiam contrahere, quod longe diversum est. Probatur, quia illa inclinatio non est mala formaliter, quia nec habet malitiam congenitam, neque illam necessario inducit, aut secum trahit; ergo ratione illius non potest dici substantia, vel voluntas Angeli naturaliter mala. Deinde si mali Angeli illam inclinationem naturalem habuerunt, bonis deesse non potuit, quia idem fundamentum in illis habuit, ut patebit applicando discursum factum, et quia omnes ejusdem sunt naturæ, proportione servata: sed Angeli sancti non fuerunt naturaliter mali, ut constat, et ipsi etiam hæretici confitentur; ergo talis inclinatio non constituit malam naturam. Denique talis inclinatio est per se ad aliquod bonum, cui non semper, nec per se, sed accidentarie aliquando conjungitur repugnantia ad bonum honestum; ergo talis inclinatio per se bona est. Aliunde vero ab auctore talis voluntatis data est illi potestas ad non utendum tali inclinatione, sed resistendum illi, quando recta ratio dictaverit ita esse faciendum; ergo licet talis inclinatio naturalis admittatur, non ideo natura erit mala, aut a suo auctore male instituta.

14. *Secundum pronuntiatum.*—Secundo vero dicimus, quidquid sit de humana natura, an in illa talis inclinatio ad malum inveniatur, in angelica voluntate, prout a Deo creata est, non inveniri. Ita docet D. Thomas, in dict. art. 4. Ratio ejus est, quia *id, cujus natura ordinatur ad bonum secundum communem boni rationem, non potest secundum suam naturam tendere in aliquod malum*. Quod principium objectione a nobis facta impugnari videtur. Responsio autem in hunc modum colligi potest, probando simul, et explicando illud principium. Quia quando voluntati duo bona occurrunt, quæ simul velle non potest, quia unum alteri repugnat, tunc naturali pondere magis fertur, et simpliciter inclinatur in id, quod est suæ naturæ magis consentaneum, et quod excellentiorem rationem boni inducit; ergo voluntas Angeli ex naturali propensione nunquam potest tendere in illud bonum, quod simpliciter malum, et rectæ rationi contrarium est. Antecedens probatur, quia voluntas inclinatur naturaliter ad bonum secundum communem rationem boni; ergo descendendo ad particularia bona, simpliciter inclinatur in id, quod melius est, sibique convenientius: cum autem bonum particulare malum est secundum rationem, est repugnans majori bono voluntatis; ergo ad illud nunquam voluntas simpliciter inclinatur.

15. *Confirmatur primo.* — Confirmatur, ac declaratur, quia voluntas licet inclinetur naturaliter ad particularia bona propria, seu naturæ suæ convenientia, non inclinatur ad omnem modum appetendi illa, sed naturaliter inclinatur ad illa, ut regulata per rationem rectam, et consentaneam bono divino, ad quod maxime inclinatur; ergo simpliciter non inclinatur ad malum rectæ rationi contrarium. Aliqui hoc confirmant, quia inclinatio naturalis semper est per necessariam determinationem ad unam partem, quoad exercitium, vel quoad specificationem: sed voluntas non determinatur ad malum quoad exercitium, vel specificationem, ut supra probatum est; ergo nec ad illud naturaliter inclinatur. Sed certe naturalis inclinatio latius patet, quam determinatio necessaria, sive quoad exercitium, sive quoad specificationem: nam voluntas naturaliter inclinatur ad amandum Deum super omnia, et neutro modo ad hoc necessitatur. Idem ad bonum honestum naturaliter inclinatur sine tali determinatione, potest ergo esse naturalis inclinatio conjuncta cum libera facultate, non solum non operandi juxta talem inclinationem, sed etiam agendi contra illam. Ratio ergo propria est, quia inclinatio naturalis voluntatis vel simpliciter est ad majus bonum, vel est ad bonum, et commensuratum rectæ rationi naturali, ut dictum est, et magis in puncto ultimo explicabitur.

16. *Rejicitur quintus modus.* — In quinto puncto tangitur alia difficultas, nimirum, an

natura angelica ex vi suæ originis mala dici possit, eo quod suæ naturæ relicta, et omni gratia destituta nihil boni efficere, sed male tantum operari possit. Hæc autem interrogatio eodem modo, quo præcedens expedienda est. Imprimis enim interrogatio procedit ex falsa suppositione. Nimirum, Angelum ita esse naturaliter conditum, ut nihil bene, et honeste velle, aut facere possit per solam naturam sine superiori gratia. Hoc enim falsum esse supra in libro quarto dictum est, et in tractatu de Gratia, lib. 1, latius est disputatum, ac probatum. Deinde addimus, quod data etiam illa hypothesi, ex illa non sequitur naturam Angeli esse malam, aut male constitutam, sed ad summum sequitur esse infirmam, et indigentem superiori auxilio ad bonum operandum, eamque conditionem habere ex vi suæ naturæ. Quæ licet aliqua imperfectio naturalis sit, non tamen est malitia formalis, neque radicalis: quandoquidem non obstante illa imperfectione, potest talis natura bene operari cum divino auxilio. Unde firmari potest ratio, quia natura, quæ est capax honestæ operationis, et de se ad bonum honestum est maxime propensa, etiamsi per se non habeat sufficientes vires ad illud perficiendum, non est mala, sed per se est bona bonitate naturali, et aliquo modo est indifferens, ut bona, vel mala moraliter esse possit: ergo etiamsi natura angelica illam imperfectionem haberet, non ideo naturaliter mala esset. Non potest autem negari, quin multo evidentius bonitas illius naturæ ostendatur, si supponamus, voluntatem ex natura sua esse sufficientem cum generali concursu Dei ad volendum, et operandum bonum honestum, quod naturale est, et per naturale lumen rationis sufficienter potest proponi.

17. *Expenditur sextus modus, et inquirendo, an e peccato inferatur, voluntatem esse malam in sua natura. — Vera resolutio negans.* — In ultimo membro primæ partitionis proponitur antiquum dubium, quomodo natura, seu voluntas bona possit esse causa mali: vel e contrario, quomodo ex tam pravo effectu, ut est peccatum, non colligatur intrinseca malitia, et prava constitutio in tali natura. Quia effectus solet manifestare naturam et virtutem causæ; ergo malus effectus malam etiam naturam causæ indicat: vel e contrario causa habet naturalem propensionem ad effectum; ergo voluntas, quæ est causa peccati, naturaliter est propensa ad peccandum; ergo est vitiosa et mala. Respondetur nihilominus ex potestate peccandi non sequi voluntatem creatam, vel essentiam, ex qua nascitur, naturaliter malam esse, sed solum sequi esse imperfectam, ut in præcedenti puncto dicebam. Estque manifestum, alias omnis voluntas creata naturaliter mala esset, quia eo ipso quod creata est, peccare potest, ut in libro tertio ostensum est, et in capite sequenti iterum dicetur. Consequens autem hæreticum est, ut per se constat, et argumentis factis in præcedenti puncto convinci potest. Et declaratur, quia eadem voluntas, quæ potest peccare, potest etiam non peccare; ergo eo ipso non est mala ex natura sua. Tum quia si non peccet, non erit mala, tum etiam quia posse non peccare magna bonitas, et perfectio est. Unde Augustinus, lib. 11 Genes., ad litt., cap. 7, ad quosdam dicentes: *Talem Deum facere hominem, qui nollet omnino peccare*, ipse respondet: *Ecce nos concedimus, meliorem esse omnino naturam, quæ omnino peccare nolit, concedant et ipsi, non esse malam naturam, quæ sic facta est, ut posset non peccare si vellet.* Tum etiam, quia (ut idem Augustinus, lib. 12, de Civit., cap. 3 et 6, dicit) ipsa malitia peccati bonitati naturæ rationalis attestatur. Ideo enim tale opus voluntatis peccatum est, quia repugnat rectæ rationi, seu quia est contrarium naturæ rationali, ut rationalis est.

18. *Probatur secundo.* — Unde tamen argumentamur, quia potestas peccandi formaliter sumpta, non tam est potestas, quam defectus potestatis, seu non tamen est potestas efficiendi, quam deficiendi. Quia licet is, qui peccat, committendo aliquid efficiat, et ideo potestas sic peccandi, potestatem aliquid efficiendi includat, vel supponat, nihilominus illa potentia sic præcise spectata non est potestas peccandi, nisi quatenus habere potest modum efficiendi aliquid, deficiendo a regula rationis, in quo involvitur defectus quidam consequens limitationem talis potentiæ, non tamen ad ejus essentiam, vel naturam per se spectans. Et hinc fit ut malus effectus, id est, peccatum, ut effectus, aliquam positivam perfectionem causæ ostendat, tamen ut est defectus, et peccatum solum limitationem, et defectum non moralem, sed naturalem talis voluntatis indicat. Unde fit tandem, ut licet voluntas Angeli sit causa peccati, nihilominus non habeat inclinationem naturalem ad illud, quia non inclinatur ad defectum, et consequenter neque ad illum actum quatenus privationem alterius perfectionis majoris, maximeque connaturalis secum affert.

19. *Ad loca Scripturæ in num. 2.* — *Ad pri-*

mum Eccl. 39. — Ad argumenta, quæ in contrarium inducebantur, respondendum superest, et imprimis sunt explicanda tria testimonia, quæ probare videntur, quosdam Angelos per se, et ex divina intentione creatos esse, ut sint mali, ac propterea hoc illis esse naturale. Primum erat illud Eccl. 39 : *Sunt spiritus, qui ad vindictam creati sunt.* Cujus prima expositio est ibi nomine *Spiritus* non significari Angelos, sed ventos tempestates moventes, vel sterilitatem facientes, qui dicuntur creati, id est, facti, seu excitati in vindictam hominum peccatorum. Estque probabilis expositio, cui consonat illud Psal. 10 : *Spiritus procellarum pars calicis eorum.* Secundo, ut supra indicavi, intelligi potest testimonium illud de Angelis malis, qui non dicunt creati ut mali sunt, sed postquam mali effecti sunt, creati, id est, deputati sunt in vindictam, vel suorum scelerum, vel etiam ut sint ministri in vindictam hominum peccatorum, quod illo loco magis intentum videtur.

20. *Ad secundum Ps.* 103. — *Ad tertium Job.* 40. — *Ad quartum ex ratione ibidem.* — Secundum testimonium erat illud Psalm. 103 : *Draco iste, quem formasti*, etc. Sed ibi non est sermo de malo Angelo, sed de cete grandi, seu balæna quam creavit Deus, ut in mari luderet, et ut suam potentiam in illo pisce specialiter ostenderet; et similiter in tertio testimonio ex Job 40, per Behemot, et Leviathan non significatur ad litteram malus Angelus, sed animalia quædam ingentis magnitudinis, unum terrestre, et aliud aqueum, quod est idem cum alio, quod in dicto Psalmo Draco appellatur. In sensu autem mystico solent hæc loca de dæmone exponi, quod parum refert. Tum quia ex sensu mystico non sumitur efficax argumentum. Tum etiam quia in Job nullum est verbum, quod indicet Behemot, aut Leviathan fuisse creatum malum faceret. In Psalmo vero si nomen *Draconis* dæmoni accommodetur, supponitur Angelus ille jam factus malus, et sic dici potest DEUS, illum destinasse ad illudendum ei, etc. Ratio vero ibi adjuncta postulat quæstionem in capite sequenti tractandam.

CAPUT III.

UNDE HABEAT ANGELUS, UT POSSIT PECCANDO FIERI MALUS : ET AN FIERI POTUERIT CREATA NATURA SUA IMPECCABILIS.

1. *Satisfit priori parti tituli. — Certum de fide est Angelos potuisse peccare.*—Ex dictis in præcedentibus capitulis evidenter concluditur, Angelos aliquos suo arbitrio, et voluntate factos esse malos. Nam suppositum est, aliquos Angelos esse malos, et ostensum est, nullos esse posse naturaliter malos : necessario ergo concluditur, illos, qui mali sunt, voluntate sua, et arbitrio factos esse malos, et ita concludunt Patres omnes contra Manichæos, et Priscillianistas disputantes : probando enim non esse Angelos natura sua malos, statim subinferunt, arbitrio, et electione factos esse malos. Et ita de facto certum, et de fide est, Angelos (indefinite loquendo) potuisse peccare, quia de facto peccarunt, et peccando mali effecti sunt, juxta illud Job 4 : *In Angelis suis reperit pravitatem*, et 1, Joan. 3 : *Diabolus ab initio peccat*, et Joan. 8 : *Mendax est, et pater mendacii ille homicida erat ab initio.* Ex hoc autem facto optime sequitur, aliquos Angelos fuisse creatos capaces peccati. Quod autem hæc potestas peccandi omnibus Angelis creatis communis fuerit, licet non sit tam manifeste de fide, nihilominus satis certum est ex doctrina Patrum, ut in libro quinto, capitibus primo et secundo ostensum est.

2. *Pro posteriori parte tituli prima sententia affirmans.* — Ad investigandam autem radicem hujus veritatis, inquirunt theologi, utrum potuerit fieri creatura rationalis, vel intellectualis ex natura sua simpliciter impeccabilis, quam quæstionem supra libro tertio, capite septimo, tractavimus solum de impeccabilitate in naturalibus, hic autem de absoluta impotentia peccandi tractanda est. In quo puncto prima sententia est, non repugnare, aliquam creaturam rationalem esse ab intrinseco impeccabilem. Ita sentit Ocham, in 1, dist. 44, q. unic., a. 1, qui non solum de creatura pure spirituali loquitur, sed etiam de natura composita ex corpore et anima spirituali, distincta specie a natura humana, et anima nostra rationali : supponit enim, posse dari hominem, id est, animal compositum ex corpore, et anima ratione utente, distinctum specie ab homine, prout nunc creatus est, et perfectiorem illo essentialiter, et consequenter illum potuisse produci natura sua impeccabilem. Quod confirmat verbis Augustini citatis ibi a Magistro, ex l. 11 Gen. ad litt., c. 7, dicentis : *Talem potuit Deus hominem fecisse, qui nec peccare posset, nec vellet, etiamsi talem fecisset, quis dubitat meliorem fecisse?* Rationem autem nullam adducit, nec modum impeccabilitatis explicat.

3. Alii vero sentiunt posse fieri a Deo crea-

turam rationalem, non liberam, sed ex necessitate determinatam ad unum, et illam fore impeccabilem, quia non potest esse determinata, nisi ad bonum, quia non potest esse naturaliter mala, seu ad malum determinata, ut capite præcedenti probatum est. Quod autem ad bonum sit determinata ex natura sua, non videtur repugnans, quia nec ex parte Dei repugnat, dare creatæ voluntati talem determinationem, cum sit ad bonum, neque ex parte naturæ creatæ repugnat illam recipere : quia illa determinatio solum est limitatio quædam ad talia objecta, tali naturæ convenientia, nulla autem limitatio repugnat finitæ naturæ, quatenus talis est, seu ex vi sui generis; ergo poterit Deus facere creaturam rationalem, sic limitatam. Alii denique aliter explicant modum possibilem hujus impeccabilitatis, utique quia potest esse connaturalis homini visio beata, quæ ex natura sua facit hominem impeccabilem.

4. *Secunda sententia negans.* — *Explicatur primo indefinite.*—*Explicatur secundo absolute.* — Secunda sententia negat, esse possibilem voluntate creatam, sit impeccabilis ab intrinseco circa totam materiam, in qua potest operari ; quæ duobus modis potest intelligi. Primo negative tantum, seu indefinite, id est, non posse creaturam ita esse impeccabilem, ut in aliqua materia saltem supernaturali peccare non possit. Et ita docent hanc conclusionem omnes Thomistæ, 1 p., q. 63, a. 1, ubi D. Thomas ad mininum hoc docuit, et Durandus 3, dist. 23, q. 1. Alius vero sensus est universalior, videlicet, voluntatem creatam in nulla materia esse posse impeccabilem, scilicet, neque in materia naturali, nec in supernaturali. Quæ sententia tribui potest theologis dicentibus, nullam esse posse voluntatem creatam, quæ suæ naturæ relictæ intra ordinem etiam naturalem peccare non possit : nam inde sequi videtur, multo magis posse peccare in materia supernaturali, si ad illam elevetur extra visionem beatam, et in illo ordine suæ naturæ, ut cooperanti communi gratiæ relinquatur. Et ita sentit D. Thomas, in 3, dist. 23, q. 1, a. 1, et q. 24, de Verit., art. 7 et 3, contra Gent., c. 109. Et idem revera sentit in 1 p., q. 63, a. 1, ut in d. lib. 3, cap. 7, notavi. Idem bene docet Alensis, 2 p., q. 91, memb. 1, art. 2, § 3, et alii scholastici in 2, dist. 23, præsertim Scotus et Richardus, quos cum Paludano in dict. c. 7, allegavi. Idemque supponit ibi Bonaventura, art. 1, q. 1, præsertim in ratione prima, ait enim potuisse Deum creare hominem inexpugnabilem (idemque de Angelo diceret) sed non fecisse, ut constaret, solum Deum esse, qui non potest deficere ; ergo supponit, creaturam solum per adjutorium creatoris fieri posse inexpugnabilem, seu impeccabilem, per se autem defectibilem esse. Idem tenet ibi Ægidius, Argentina et Carthusianus. Citatur enim Hervæus, in 2, dist. 5 et 7, q. 1. Idem tradunt Argentina 2, dist. 6, q. 1, a. 1, et ibi Malonius, disp. 3.

5. *Tertia et media sententia, possibilem esse creaturam per gratiam impeccabilem, non per naturam.* — Tertia sententia quasi media excogitari potest, nimirum voluntatem angelicam, seu creatam non posse quidem ex vi solius naturæ esse ita impeccabilem, ut si in pura natura solis suis viribus relinqueretur, peccare posset, nihilominus tamen per gratiam solam a gloria separatam fieri posse quasi connaturaliter impeccabilem. Quia posita gratia, ex vi ejus fieret impeccabilis in omni materia tam naturali, quam supernaturali, seclusa visione beatifica, et nulla addita speciali confirmatione, et præservatione a peccato per peculiare gratiæ auxilium, sed per solam determinationem inhærentis gratiæ habitualis cum donis et virtutibus suis. Potestque hoc suaderi, quia hoc non repugnat imperfectioni naturæ creatæ, nec principiis fidei, quia simpliciter loquendo illa impeccabilitas non esset per vires naturæ, sed gratiæ, sicut est impeccabilitas gloriæ, quamvis illa sit connaturalis visioni creatæ. Deinde ita declaratur, quia natura angelica talis est, ut per se, ac pure sumpta vix possit peccare intra naturæ ordinem. Nam quod Durandus, et alii dixerunt, Angelum in puris naturalibus non posse peccare, licet de absoluta impossibilitate verum non sit (ut supra dixi) nihilominus saltem verum est tanta facilitate posse Angelum vitare omne peccatum intra ordinem, ac materiam naturalem, ut vix possit circa illam peccare; ergo adjuncta inclinatione, et illustratione gratiæ, quæ in naturalibus etiam naturam perficit, fieri poterit simpliciter impeccabilis in naturalibus. Et consequenter etiam in supernaturalibus, tum quia non potest Angelus in supernaturalibus deficere, quin etiam contra naturam peccet : tum etiam quia rectitudo supernaturalis magis proportionata est gratiæ, quam naturalis. Quod si hic modus possibilis est, consequenter erit probabile, aliquos Angelos creatos esse ab intrinseco impeccabiles, saltem per intrinseca dona gratiæ.

6 *Prima conclusio.*—*Secunda sententia vera*

est, et in posteriori sensu probabilior. — Inter has vero opiniones, secunda omnino vera est, et in posteriori sensu probabilior, quam in primo. Ad aliam ergo confirmandam suppono primo, Angelum habere voluntatem peccabilem in materia naturali. Hoc ostendi, dicto libro tertio, capite septimo, ubi eamdem esse rationem de omni creata voluntate, probavi. Unde pro omnibus sequentibus assertionibus, et rationibus præ oculis habendum est, quoad hanc proprietatem idem esse loqui de uno Angelo, et de omnibus, et de voluntatibus creatis, ac de creabilibus. Tum quia eadem ratio in omnibus versatur : nam, proportione servata, idem principium, seu radix peccabilitatis in omnibus invenitur. Tum etiam quia gradus perfectionis simpliciter, qui non est communicatus aliquibus speciebus, in hoc universo existentibus, non est communicabilis creaturis, sed incapacitas peccandi ex vi solius naturæ magna perfectio est ; ergo si non est communicata aliquibus speciebus creatis, signum est non esse communicabilem cuicumque spiritui creabili. Quia oporteret, talem spiritum esse distinctum, non tantum secundum specificam perfectionem, sed etiam genere et gradu ab omnibus creatis : quod est contra perfectionem universi, ad quam spectat, ut ex omnibus rerum, seu graduum ordinibus constet, ut recte argumentatur D. Thomas supra in 2, dist. 23, q. 3, art. 1, in primo argumento *Sed contra*, et 1 p., q. 50, art. 1, ut in libro primo visum est.

7. *Secunda conclusio. — Nullus Angelus possibilis est impeccabilis, in aliqua materia. — Probatur Primo ex facto. — Probatur secundo ex Scriptura et Patribus.* — Dico secundo, nullus Angelus possibilis est impeccabilis simpliciter ex natura sua in aliqua materia. Probatur primo ex facto, quia ex Angelis creatis quidam de facto peccarunt, et reliqui potuerunt peccare, utrumque enim ostensum est ; ergo idem dicendum est quoad possibilitatem peccandi de omnibus Angelis possibilibus, juxta regulam positam. Secundo idem probatur ex Patribus adjunctis nonnullis sacræ Scripturæ testimoniis, quale est illud Pauli de Deo dicentis : *Qui solus habet immortalitatem*, 1 Timot. 6, illa enim verba non solum de immortalitate opposita morti naturali, aut corruptioni, vel amissioni sui esse, sed etiam de illa, quæ opponitur morti peccati, intelligunt Patres, dicuntque illam, ut capacitatem peccati excludit esse Dei propriam. Unde Ambrosius, l. 2, de Fide, c. 3, sic includit : *Ergo corruptionis, et mortis, etiamsi non moriatur, aut peccet, capax est omnis creatura*, ubi de Angelis specialiter id docet, et Hieronymus, epist. 146, ad Damasc., de Filio prodigo, in fine, ponderans verba Psal. 147 : *Non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens. Non dicit*, inquit, *omnis homo, sed omnis vivens, id est, non Evangelista, non Apostolus, non Propheta, ad majora conscendo, non Angeli, non Throni, non Dominationes, non Potestates, cæteræque virtutes : solus Deus est, in quem peccatum non cadit, cætera cum sint liberi arbitrii, in utramque partem suam possunt flectere voluntatem* : et postea ad hoc confirmandum testimonium Pauli ad Timothæum adducit. Eamdem sententiam, et interpretationem habet Augustinus, lib. 3, cont. Maxim., cap. 12, ubi per immortalitatem absolutam immutabilitatem intelligit, quæ soli Deo convenit : nam homines, et Angeli peccando aliquo modo moriuntur. *Et omnes* (inquit) *qui non peccaverunt peccare potuerunt, et cujuscumque creaturæ rationali præstatur, ut peccare non possit, non est hoc naturæ propriæ, sed Dei gratiæ.* Et cap. 23, fere eodem modo exponit verba Christi, Matth. 19 et Luc. 18 : *Nemo bonus, nisi solus Deus*, utique quia de se ita bonus est, ut non possit esse malus, quod creaturæ non convenit.

8. *Probatur tertio ex iisdem.*—Tertio ponderari solet illud Job 4 : *Ecce qui serviunt ei, non sunt stabiles, et in Angelis suis reperit pravitatem ; quanto magis qui habitant domos luteas?* etc. Ubi, teste Hieronymo, lib. 2, contr. Jovin., non longe a principio, *omnem creaturam peccare posse commemorat.* Et postea cum Luciferi casum enarrasset, adjungit : *Si altissima illa sublimitas cecidit, quis cadere non possit?* Unde ad Galat. 6, in principio, ait : *Excepta Trinitate omnem creaturam* (utique ratione utentem) *licet non peccet, tamen posse peccare*, et Gregorius, lib. 5 Moral., c. 27, alias 28 : *Natura angelica*, inquit, *etiamsi contemplatione auctoris sui inhærendo, in statu suo immutabiliter permanet, eo tamen ipso, quod creatura est, in semetipsa vicissitudinem mutabilitatis habet.* Idque probat ab effectu, quia multi Angeli peccarunt : unde colligit etiam reliquos omnes potuisse peccare, sentiens eamdem esse radicem mutabilitatis in omnibus, quod in omnibus possibilibus æque procedit. Et eamdem doctrinam habent Fulgentius, lib. de Fide ad Petr., cap. 3 et 23, Gregorius Nissenus, lib. 7 Philos. qui est de liber. Arb., cap, 3, seu Nemesis, lib. de Homine, cap. 41, et Damascenus, lib. 2, cap. 27, Anselmus, lib. 2, cur Deus homo, c. 10.

Denique Augustinus, in lib. 12, de Civit., c. 6, sufficientem rationem, ob quam Angeli omnes peccare potuerunt, esse putat, qui creati fuerunt ex nihilo cum libera voluntate, quæ ratio in omni Angelo, vel creatura rationali possibili locum habet.

9. *Probatur quarto rationibus.* — Quarto probatur hæc veritas rationibus, quæ ex dictis Patribus colliguntur, et supra libro tertio, capite septimo; explicatæ sunt de potestate peccandi contra rationem, seu finem naturalem : et a fortiori procedunt de potestate peccandi contra supernaturalem finem, et in materia supernaturali. Prima igitur ratio sit, quia voluntas creata suæ naturæ relicta potest peccare in materia, quæ per naturalem rationem regulatur, et in ordine ad ultimum finem consentaneum tali naturæ ; ergo multo facilius potest deficere, et peccare in ordine ad regulam et finem supernaturalem; ergo in nulla materia est ex natura sua impeccabilis. Hæc secunda consequentia nota est ex declaratione in principio facta, et ex sufficienti membrorum enumeratione. Antecedens autem in loco citato probatum est. Prima igitur consequentia probatur a fortiori, primo, quia voluntas creata ex natura sua minus potens est ad perficienda opera supernaturalis ordinis, quam naturalis; ergo minus potens est ad servandam rectitudinem in omni materia, et operatione supernaturali, quam in naturali; ergo si in materia naturali, et sibi proportionata potest naturaliter deficere, multo magis poterit in supernaturali. Secundo declaratur in speciali actu amoris Dei super omnia, a quo tota rectitudo aliarum actionum aliquo modo pendet. Voluntas enim creata, præsertim angelica, potens est ex natura sua ad diligendum Deum super omnia ut finem naturalem, cum tamen ad diligendum illum, ut supernaturalem finem per se sit impotens, sed non obstante illa potestate diligendi DEUM, ut naturalem finem, potest Angelus in illo amore deficere, et aliquid illi amori contrarium eligere; ergo a fortiori poterit hoc modo deficere ab ordine debito juxta supernaturalem finem. Tertio a fortiori applicatur illa ratio, quod voluntas creata non magis est sua regula in materia supernaturali, quam in naturali, nec magis, imo minus conjunctam illam habet ex necessitate supernaturali materia, qua in naturali, sed hinc provenit possibilitas deficiendi a recta regula, ut dicemus ; ergo.

10. *Objectio pro tertia sententia faciens.* — Dicetur fortasse, has rationes recte probare, considerando puras vires naturales voluntatis creatæ, et illam ut sic spectatam ad utrumque ordinem naturalem, et supernaturalem comparando ; non tamen probare, considerando voluntatem, ut affectam intrinsece supernaturalibus donis. Nam per illa dona talis voluntas intrinsece potentior fit, et ita poterit fieri impeccabilis ab intrinseco per talia dona, ita ut impeccabilitas illa connaturalis dici possit tali voluntati, ut affectæ talibus donis, sicut dilectio supernaturalis Dei connaturalis est voluntati affectæ charitate infusa, licet ipsi voluntati secundum se spectatæ connaturalis non sit. Nec videtur inconveniens, talem modum impeccabilitatis ut possibilem admittere, ut in tertio modo opinandi argumentabamur. Quia, simpliciter loquendo, talis impeccabilitas non erit ex dono naturæ, sed ex dono gratiæ, per quam non repugnat, voluntatem creatam fieri impeccabilem, sicut in Christo facta est per gratiam unionis, et in beatis per visionem, et dilectionem beatam. Sicut etiam corpus hominis per se spectatum naturaliter est corruptibile, per dotem autem impassibilitatis fit intrinsece incorruptibile, ita ut quatenus affectum tali dono connaturalem habeat incorruptionem, quamvis absolute illi ex dono gratiæ convenit. Ita ergo in præsenti de Angelorum immortalitate spirituali (ut sancti loquuntur) philosophari possumus. Non ergo repugnat, Angelos fuisse creatos ab initio impeccabiles ab intrinseco modo explicato.

11. *Responsio.—Omnes Angeli fuerunt peccabiles etiam per ordinem ad gratiæ dona, circa visionem, et unionem hypostaticam.—Probatur primo.* — Nihilominus respondemus, seclusa gratia hypostaticæ unionis, et dono gloriæ per visionem, et dilectionem Dei beatificam fieri non posse, ut voluntas creata fiat intrinsece impeccabilis, etiam per dona intrinseca gratiæ. Quia ergo nunc loquimur de Angelis nondum beatis, ideo de illis simpliciter dicimus, non fuisse impeccabiles ab intrinseco, nec connaturaliter, etiam per respectum ad aliquod intrinsecum gratiæ donum. Et probatur primo ex his, quæ facta sunt : nam, ut dixi, in hac materia validum est a facto ad possibile propter identitatem rationis. Nunc ergo Angeli, qui peccarunt, prius creati sunt cum donis gratiæ (ut supra ostensum est, et iterum statim dicetur) et per illa dona non sunt facti impeccabiles; ergo nec cæteri Angeli, qui non peccarunt, fuerunt impeccabiles per intrinseca dona gratiæ, quæ ordine temporis, vel naturæ antecesserunt operationem, sed postea solum

facti sunt non peccantes (ut sic dicam) coadjuvantibus donis gratiæ tam habitualis, quam actualis: ergo neque possibile fuit, Angelos fieri intrinsece impeccabiles per sola dona gratiæ, nondum includentia visionem beatificam. Antecedens notum est, quia non obstantibus donis gratiæ in creatione receptis, mali Angeli peccarunt; ergo non sunt facti impeccabiles per illa gratiæ dona. Prima item consequentia, de possibilitate peccandi ab his, qui peccarunt, ad eos, qui non peccarunt, communis est sanctorum Patrum, ut paulo antea retuli, et latius in libro quinto, capitibus secundo et tertio. Et quidem si verum est, Luciferum fuisse omnium Angelorum perfectissimum, evidens est illatio, quia si ille cecidit, multo facilius alii cadere potuerunt. Verumtamen etiamsi non fuerit aliis omnibus excellentior, tenet illatio ex similitudine rationis, sicut etiam tenet secunda consequentia ab Angelis, qui creati sunt ad eos, qui creari possunt, quia ratio unde oritur possibilitas peccandi in quibusdam, communis est omnibus, etiamsi secundum magis, et minus in perfectione essentiali differant.

12. *Probatur secundo.* — Secundo probatur argumento proportionali, quoniam Angelus non magis determinatur per habitualia dona gratiæ ad bene operandum secundum regulam supernaturalem, quam per essentiam, et facultates suas naturales determinatur ad bene operandum secundum regulam naturalem. Sed non obstante perfectissima inclinatione, et potestate naturali, intra naturæ ordinem potest Angelus in eodem ordine deficere, et peccare; ergo non obstantibus donis gratiæ habitualis separatis ab actuali visione Dei potest etiam ab eodem gratiæ ordine, ejusque rectitudine deficere. Consequentia evidens est, et minor supponitur ex dictis in libro tertio. Major autem declaratur, et probatur, quia sicut Angelus per naturam non est determinatus cum necessitate ad considerandum semper actu omnia, nec ad actu diligendum Deum ut auctorem naturæ, super omnia, amicabili dilectione, et propter seipsum, ita etiam Angelus per dona gratiæ habitualia separata a lumine gloriæ non determinatur ex necessitate ad considerandum actu omnia, quæ ad Deum pertinent, vel ad honeste operandum secundum regulam supernaturalem necessaria sunt: neque etiam ad actu diligendum Deum super omnia ex charitate. Ergo sicut ex perfectione naturali angelica non sequitur impeccabilitas in naturalibus: ita nec ex perfectione gratiæ sequitur connaturaliter impeccabilitas in ordine supernaturali, vel etiam naturali præcisa visione beatifica.

13. *Progreditur facta probatio.* — Probatur consequentia, quia tota ratio, ob quam ex perfectione angelicæ naturæ non sequitur impeccabilitas etiam in ordine naturali, est, quia cum illa perfectione, quasi in actu primo, potest simul esse inconsideratio, et carentia actualis amoris Dei, quibus positis, nihil est, quod voluntatem liberam ita necessario ab intrinseco moveat, ut non possit minus bonum velle, aut non recte eligere in tali materia: eadem autem imperfectio conjuncta est cum donis gratiæ, quæ visionem Dei claram non includunt, recte docet D. Thomas 2, 2, q. 24, art. 11, et 1 p., q. 62, art. 3, ad 2, quia cum gratiæ habitibus, et virtutibus esse potest inconsideratio, et carentia actualis amoris; ergo est in utroque ordine eadem ratio, servata proportione. Unde obiter confirmantur, quæ supra diximus contra eos, qui docent Angelos esse impeccabiles in materia naturali, cum fateantur non ita esse in supernaturali materia, nec esse posse. Nam Angelus non potest peccare in materia supernaturali, nisi supposita sufficienti potestate recte operandi in illa: illa vero potestate supposita, ideo potest non illa uti, sed potius contra illam agere, quia gratia, quæ dat illam potestatem, non necessitat ad considerandum, sicut oportet, neque etiam ad amandum, et ideo relinquit libertatem in illa materia, seu contra regulam supernaturalem. Sed naturalis scientia, vel facultas non necessitat ad dilectionem, et considerationem debitam Dei, vel boni honesti; ergo est eadem ratio mutabilitatis, seu defectibilitatis in utraque materia.

14. *Probatur tertio.— Aliquorum solutio.*— Tertio est optima ratio, quæ declarat præcedentes, quia visio beatifica nulli puræ creaturæ esse potest connaturalis, sed absque illa visione non potest creatura ratione utens esse ab intrinseco, seu connaturaliter impeccabilis; ergo non potest fieri rationalis creatura natura sua impeccabilis. Consequentia optima est, et majorem ut certam suppono ex materia de visione et beatitudine. Minor autem probatur ex discursu præcedenti, quia, seclusa visione clara Dei, nihil est, quod ab intrinseco necessitet ad amorem Dei super omnia semper actu exercendum, ut supra, libro tertio, tactum est, et in materia de Beatitudine, et de libero Arbitrio latius tractatur. Nec etiam est aliquid, quod necessitet ad actualem considerationem

omnium circumstantiarum, quæ ad rectam operationem necessariæ sunt ; ergo non est, unde voluntas creata fieri possit naturaliter impeccabilis extra visionem beatam. Responderi potest ex Gabriele, et aliis, hanc rationem recte procedere de voluntate natura sua indifferenti, et libera ; posse autem creari voluntatem natura sua determinatam ad solum bonum honestum, seu ad solos actus honestos eliciendos, sive quoad specificationem tantum, sive quoad exercitium. Ita ut hæc necessitas non oriatur ex intellectus consideratione, nec ex efficacia objecti moventis : sed ex innata inclinatione, et limitatione talis voluntatis.

15. *Impugnatur.* — Sed hoc supponit aliud impossibile, ut in dicto libro tertio ostendi. Quia voluntas ut voluntas, est universalis appetitus consequens rationem, seu intellectum, qui est etiam universalis potentia : et ideo repugnat dari creatam voluntatem, quæ ex natura sua limitetur ad particulare bonum etiam ordinis naturalis, et aliquo modo proportionatum suæ naturæ. Quia necessario habet pro objecto adæquato bonum in communi : sicut intellectus necessario extenditur ad verum, seu ens in communi. Unde sicut capite præcedenti dicebam, non posse voluntatem esse determinatam natura sua ad malum, seu ad particulare bonum repugnans bono honesto, ita etiam e contrario non potest voluntas esse ex natura sua limitata ad bonum honestum solum, sed universaliorem rationem respicit, et rationes ibi factæ hic cum proportione accommodari possunt. Inde ergo oritur, ut voluntas creata circa bonum honestum tam in communi, quam in particulari necessario sit libera quoad exercitium et specificationem. Unde etiam concluditur, multo minus posse sic esse determinatam ad bonos actus ordinis supernaturalis, eum de se nec naturalem potestatem, nec inclinationem habeat ad illos efficiendos. Nec etiam per solos habitus supernaturales ita determinatur, ut ad usum illorum necessitetur extra visionem beatam, ut in nobis, et in Angelis est de fide certum, et eadem ratio est de quacumque creatura intellectuali possibili.

16. *Exponitur probatio quarta ex Patribus. — Expenditur quinta ratio ex D. Thoma. — Sexta et ultima probatio.* — Et juxta hæc imprimis explicari potest ratio Augustini, Nisseni, Damasceni, et aliorum Patrum dicentium voluntatem creatam eo ipso, quod facta est ex nihilo, posse peccare. Illi enim imprimis supponunt, talem voluntatem necessario esse liberam, quia radix libertatis est indifferentia rationis, ut expresse declarant Nissenus et Damascenus. Deinde ex eo, quod est ex nihilo, colligunt esse defectibilem. Quæ illatio fundari potest vel in hoc, quod creatura facta ex nihilo, non est purus actus, et consequenter non omnia actu considerat necessario, nec necessario actu diligit præsertim bonum divinum, a cujus dilectione omnis rectitudo pendet. Vel in hoc, quod voluntas facta ex nihilo non potest esse de se summe bona, nec per essentiam, sed per accidentales operationes, secundum quas etiam mutabilis est, quia esse immutabile etiam est proprium creatoris. Deinde ad idem principium reducenda est ratio D. Thomæ, d. q. 63, a. 1, quod omnis voluntas creata peccare potest, quia non est regula sui actus, sed sola voluntas divina hoc habet. Videtur enim hæc ratio deficere in videntibus DEUM clare : nam illi ab intrinseco peccare non possunt, quamvis non propria voluntas, sed divina sit regula actionum ipsorum beatorum. Item in Christo voluntas humana erat impeccabilis, et non erat regula sui, sed per voluntatem etiam divinam regulabatur. Et ideo addit Scotus supra, voluntatem creatam non esse suam regulam, neque esse necessario conjunctam suæ regulæ ex vi suæ : adde, nec ex vi solius gratiæ creatæ. Nam in exemplis adductis illa necessaria conjunctio cum regula nascitur ex gratia unionis increata, vel ex clara visione, et hoc ipsum fatetur Cajetanus. Dicit tamen, hoc fuisse subintellectum a D. Thoma, quia eo ipso quod voluntas creata habet pro regula divinam voluntatem, sequitur, non solum non esse suam regulam, sed etiam neque ex natura rei habere illam immutabiliter conjunctam, quia nec ex natura sua est conjuncta necessario visioni Dei, nec hypostasi divinæ. Denique in hoc etiam fundatur alia ratio, quam dicto libro tertio tetigimus, quod omnis creatura rationalis, eo ipso quod creatura et ex nihilo est, habet superiorem, et quatenus rationalis est, capax est proprii præcepti illius, et consequenter potest peccare per inobedientiam talis præcepti. Nam hæc ratio etiam supponit voluntatem talis creaturæ non necessitari ex natura sua ad obediendum præceptis sui superioris, sive sit alia creatura, sive Deus ipse, quia nec ex charitate illius, nec ex ipsa consideratione honestatis, et obligationis, quæ est in isto præcepto, tali necessitati subditur, cum neque talem considerationem, nec dilectionem ex necessitate, ac perpetuo habeat.

17. *Explicatur locus Augustini ibid. citati.*

— Superest, ut ad fundamentum primæ sententiæ respondeamus. Ex ejus vero auctoribus Ocham nullum peculiare adducit, et falso confingit esse possibilem speciem creaturæ rationalis mediam inter angelicam et humanam. Tum quia si est pure spiritualis, est Angelus; si vero est composita ex corpore et spiritu, est animal rationale, ac subinde homo, hæc est enim specifica hominis definitio. Tum etiam quia non potest dari forma spiritualis et intellectualis informans corpus, nisi illo utatur ad cognitionem mentis, ut in principio hujus materiæ dixi, et iterum atque iterum in sequentibus tractatibus dicam : modus autem intelligendi, acquirendo cognitionem per corpus, non potest intelligi, nisi mediis sensibus, ac subinde modo humano : nec est facile confingere intra illummet modum plures specie distinctos. Addo vero ulterius, quod licet talis creatura rationalis media inter hominem, et Angelum cogitetur, multo magis libera esse debet, quam homo : quia si est perfectior, est rationalior (ut sic dicam) id est, melius cognoscet omnes rationes boni, et mali in objectis appetibilibus inventis, quam homo, ex qua indifferentia rationis oritur libertas; ergo ex hac parte erit in tali natura universalitas voluntatis necessaria ad potestatem peccandi. Aliunde vero haberet etiam talis natura imperfectionem, et limitationem, per quam (ut sic dicam) consummatur potestas peccandi, nimirum potentialitas, et capacitas actualis inconsiderationis, et carentia actualis inconsiderationis, et carentia actualis dilectionis Dei, vel boni honesti ; ergo haberet talis natura potestatem peccandi. Denique cum Angeli peccare possint, et illa natura inferior sit Angelis, a fortiori erit mutabilis ad malum, cum rationalis esse supponatur. Eademque ratio procedit, licet fingatur creatura rationalis inferior homine, quia non potest non esse libera, cum rationalis sit, ut supponitur, et habens libertatem, nec potest illam perfectionem habere, quam homo, quia minus perfecta in essentia esse supponitur. Ergo si homo impeccabilis non est, nec illa inferior creatura erit impeccabilis, cum rationalis sit, et consequenter apta ad discernendum inter bonum et malum. Nam in tali natura impeccabilitas magna perfectio est. Locus autem Augustini supra libro tertio explicatus manet ; nam apud Augustinum illa verba formaliter non inveniuntur. Non enim ait, *meliorem esse naturam, quæ peccare non possit, sed quæ peccare nolit*. Et licet diceret, *non possit*, de impotentia per gratiam, vel gloriam intelligendus esset : nam statim dicit, talem naturam esse in sanctis Angelis.

18. *Ad secundum in n.* 3.—Unde ad Gabrielem, et alios negamus esse possibilem creaturam rationalem determinatam ad unum ex necessitate. Quia si rationalis est, potest discernere varias rationes boni et mali in objectis, quæ ut diligenda, vel fugienda apprehendit : et inde oritur indifferentia libertatis, vel si non habet facultatem discernendi hujusmodi rationes objectorum, rationalis non est. Unde eadem ratione repugnat, creaturam rationalem solam rationem boni honesti apprehendere, aut non posse alias considerare, et proponere, et ideo etiam non potest esse determinata ad bonum honestum ex vi facultatis naturalis : et consequenter nec poterit esse impeccabilis ratione talis determinationis. Ad probationem autem, quia talis determinatio non repugnat ex parte Dei, quia est ad bonum, respondetur, non quidem repugnare, Deum dare naturæ alicui talem intrinsecam determinationem per dona gratiæ unionis aut gloriæ : repugnare autem, dare illam ab intrinseco, vel per solam naturam rationalem, quæ de se est indifferens, ut probatum est, vel per habitualia dona gratiæ, quæ non determinant voluntatem ad unum, sed potius ad modum aliorum habituum ejus libero usui subjiciuntur, quamdiu per Deum clare visum non determinantur. Et ideo cum additur, hanc determinationem non repugnare ex parte naturæ creatæ, distinguendum est : nam licet non repugnaret ex parte naturæ creatæ, ut sic, seu ex universali ratione, quod creata sit, repugnat nihilominus ex parte creatæ naturæ rationalis, ut rationalis est, quia inde habet intrinsecam indifferentiam, cui determinatio etiam intrinseca, et ex vi ejusdem naturæ repugnat. De visione autem beata, quod non possit esse connaturalis creaturæ, jam dictum est.

19. *Ad fundamentum tertiæ opinionis in num.* 3.—Ad ultimam denique opinionem, licet assertio illius modi impeccabilitatis ab intrinseco per dona gratiæ non sit tam damnabilis, sicut alia de impeccabilitate per solam conditionem naturæ angelicæ, seu rationalis creatæ, quia saltem illa imperfectio tribuitur gratiæ, et non puræ naturæ, nihilominus simpliciter falsa, et improbabilis est, quia supponit, gratiam habitualem per se determinare voluntatem ad bonum, ita ut inamissibilis sit, saltem si de hominibus, vel Angelis creatis affirmetur, ut ex doctrina de Gratia, et de charitate constat. Unde id affirmare de possi-

bili, vel de aliis Angelis, aut hominibus possibilibus, vel e contrario de aliis donis gratiæ habitualis perfectioribus, vel potentioribus, vanum est, et improbabile. Quia nec possunt cogitari dona creata gratiæ altioris ordinis, et potestatis: nec potest diversa ratio reddi inter Angelos possibiles, et factos, ut jam satis probatum est, secus vero est de donis gratiæ actualis: nam per illos facere potest Deus ut voluntas infallibiliter nunquam peccet, quamvis non faciat illam intrinsece impeccabilem extra visionem beatam, ut in materia de Gratia latius dictum est.

CAPUT IV.

UTRUM IN ANGELICO INTELLECTU ANTE PECCATUM POTUERIT PRÆCEDERE DEFECTUS, QUI OCCASIO FUERIT PECCATI, ET QUIS ILLE FUERIT.

1. *Argumenta pro parte negativa.*—Nondum est a nobis radicitus expedita difficultas posita circa potestatem peccandi Angeli: nimirum, quia non potest in voluntate esse peccatum, nisi præcedat defectus in intellectu. Nullus autem defectus potest antecedere in intellectu Angeli, priusquam peccet, qui sit prædicandi occasio; ergo neque potestas peccandi potest esse in Angelo. Major supponitur ex communi theologorum axiomate, quod non est in voluntate peccatum, nisi in intellectu defectu aliquis præcedat. Quod tradit D. Thomas, 1, 2, q. 77, art. 2, estque conforme modo loquendi Scripturæ et Aristotelis, ut ibi ex professo disputatur. Quæ doctrina eamdem rationem habet in Angelis, quam in hominibus: hæc autem esse videtur, quia voluntas licet sit libera, semper sequitur ductum rationis, et ideo non potest ipsa deficere, nisi male ab intellectu gubernetur; intellectus autem non gubernat voluntatem, nisi per actus suos, et ideo non male gubernat, nisi defectum aliquem in suis actibus committendo. Minor autem probatur, quia defectus intellectus tantum esse potest error, ignorantia, vel inconsideratio: nullus autem ex his potuit in Angelo procedere ante peccatum.

2. De errore patet, tum quia in primo homine non potuit præcedere; ergo multo minus in Angelo, tum etiam quia error intellectus est malum quoddam grave naturæ rationalis, et si antecedat voluntatem, non erit malum culpæ, quia sine voluntate culpa non committitur, nec etiam potest esse malum pœnæ, quia pœna supponit culpam, ergo non potest esse tale malum in Angelo, ante peccatum; tum denique quia Angelus ante peccatum fuit in omni scientia naturali perfectus, et de omni veritate supernaturali necessaria ad non peccandum habuit revelationem et fidem; ergo in nulla materia errare potuit ante peccatum. Unde facile idem probatur de ignorantia, quia illa etiam est quoddam malum, et cum perfecta scientia in naturalibus, et fide in supernaturalibus esse non potest. Nam licet aliqua carentia scientiæ in Angelo cogitari possit, illa non erit ignorantia, sed pura nescientia, quæ radix, aut causa peccati esse non potest. Superest ergo sola inconsideratio, de qua idem probatur, quia vel illa est mere naturalis, id est, necessaria, vel est voluntaria et libera. Prior æquiparatur nescientiæ, quia non est culpabilis, unde non poterit esse causa peccandi magis quam nescientia. Posterior vero supponit in voluntate defectum et culpam, quia supponit voluntatem, non considerandi libere id, quod ad peccatum vitandum necessarium erat; ergo non est prima radix peccandi.

3. *Proponitur quæstio generaliter de omni agente libero creato, ejusque sensus exponitur.*—Vix potest hoc punctum de Angelis explicari, nisi prius in generali resolvamus, an ut voluntas possit, peccando, deficere, præcedere in intellectu aliquem defectum, necessarium sit. Hoc non tam de Angelo, quam de homine controverti potest, eamdemque rationem dubitandi, vel forte majorem in Angelis habet, ideoque pro loci hujus opportunitate præmittendum est. Ut autem sensus quæstionis melius intelligatur, advertimus, cum quæritur, an possit esse peccatum in voluntate sine defectu in mente, seu judicio rationis, accipiendum id esse de defectu, qui et vitari possit ab eo, qui illum patitur habendo actum illi defectui contrarium, et quod ablato defectu, seu contrario actu posito, etiam peccatum vitaretur. Nam si generalius loquamur de defectu, clarum est, non posse voluntatem peccare, quin præcedat in intellectu carentia visionis Dei, quæ defectus quidem est, saltem negativus, et necessarius ad potestatem peccandi, quia visio Dei hanc potestatem auferre valet. Nihilominus tamen et quia illa visio non est in potestate hominis, vel Angeli viatoris, neque necessaria est ad peccatum vitandum, ideo ejus carentia neque propria dici potest origo, aut occasio peccandi, nec de illo defectu in præsenti loquimur, sed de illo, quem Angelus vitare possit, habendo contrariam perfectionem, seu actum. De quo etiam addimus, talem esse de-

bere, ut illo posito vitaretur peccatum. Nam si cum illo actu simul esse posset peccatum, defectus, seu carentia ejus non esset ad peccandum necessaria: et consequenter sine tali defectu posset simul esse peccatum.

4. *Prima sententia.* — Hoc supposito, est prima sententia dicens, non posse voluntatem peccando deficere, nisi præcedat in intellectu aliquis defectus, quo non existente, nec in voluntate esset peccatum. Hanc sententiam supponit D. Thomas in hac materia, 1 p., q. 36, a. 3, ad 4, et a. 5, et tradit illam in 1, 2, q. 77, art. 2, quibus locis eam sequuntur Cajetanus et reliqui Thomistæ: idem D. Thomas 3, contra Gent., cap. 110, et ibi Ferrariensis. Item D. Thomas, quæst. 16, de Malo, art. 2, ad 6 et 7, et in 2, dist. 5, quæst. 1, art. 1, et tenuit Alensis, 2 part., quæst. 112, m. 4; Capreolus, in 2, dist. 4, art. 3, in princ., et in 3, dist. 36, quæst. 1, a. 3, ad argumentum Scoti, contra 1 concl. Item Durandus, in 2, dist. 5, quæst. 1, num. 11, et dist. 7, q. 2, dist. 36, q. 1, Vasquez 1, 2, disp. 128, c. 5 et 6, Malonius 2, dist. 6, disp. 3, et Buridana 7, Ethic quæst. 5, 6 et 7. Referuntur etiam Adrianus, Aureolus et Cordova. Sed vel sentiunt oppositum, vel lubrice loquuntur, ut infra dicam. Citatur etiam Aristoteles 3. Ethic, cap. 1, magisque favet, l. 3, cap. 3. Denique allegantur varia Scripturæ testimonia, et Augustini, quæ postea attingam. Potissimum autem fundamentum est, quod in ratione dubitandi insinuavimus, et alia in discursu nostræ resolutionis pro hujus loci opportunitate, vel necessitate attingemus.

5. *Secunda sententia.* — Secunda sententia valde communis est, posse voluntatem peccare, nullo præcedente defectu in intellectu, præsertim in primo peccato. Hanc sententiam latius, quam cæteri tradidit Henricus, quodl. 1, q. 17, et quodl. 10, q. 10, et insinuat Scotus, in 2, dist. 6, q. 1, præsertim ad 3, apertius illam tradit in 3, dist. 36, art. 2, dub. 1, et ibi Gabriel, art. 2, concl. 3, Major, quæst. 3, Ocham in 3, quæst. 12, art. 3, principali quæst. 2. Idem sentit Marsilius, in 2, quæst. 16, art. 1, in fin., ad 3, contra 4 concl., et toto art. 5, Almainus, tractat. 3 Merc., cap, 2 et 4, Aureolus, in 3, dist. 4, art. 3. Quem videntur imitari Cordova, lib. 3, quæst. 12 et 13, et Valentia, in 2 tom., disp. 6, quæst. 8, punct. 1 et 2, et de Angelis idem docet, tom. 1, disp. 4, quæst. 14, punct. 3, et Molina, 1 p., quæst. 63, art. 3, membr. 5, qui etiam Scripturam, Augustinum, et Aristotelem in suæ sententiæ confirmationem adducunt. Sed illam nunc omitto, quia non simpliciter totam assertionem, sed ex parte tantum aliquid probant, ut in discursu videbitur. Fundamentum autem præcipue ponitur in libertate voluntatis creatæ non videntis Deum, quæ per se sufficit ad peccandum, etiamsi intellectus, quantum per se potest, in contrarium conetur.

6. *Divisio defectus intellectus in speculativum et practicum.* — Quoniam vero utriusque opinionis auctores de intellectu speculativo et practico, et de variis defectibus eorum confuse, ac varie loquuntur, operæ pretium existimavi per omnes defectus intellectus, et de singulis expendere, utrum ad peccatum voluntatis aliquis necessario præcedere debeat. Nam si nullus inventus fuerit, optime concludemus, sine defectu intellectus posse peccare voluntatem: vel si aliquis apparuerit necessarius, juxta illum fortasse dictas opiniones componemus. Primo ergo dividi potest defectus intellectus in speculativum et practicum: nam hujusmodi defectus non est, nisi vel actus disconveniens intellectui, vel carentia alicujus perfectionis ipsius intellectus, qui speculativæ cognitionis, et practicæ capax est, et ita etiam speculativum et practicum defectum pati potest. Uterque etiam defectus potest esse, vel privativus tantum, vel positivus, excludens nimirum imperfectionem intellectus per formam contrariam intellectui, et homini disconvenientem. In hoc ergo et sequenti capite de intellectu speculativo, postea vero de practico dicam.

7. *Defectus speculativus subdividitur.*—Igitur in speculativo intellectu primus defectus est ignorantia privationis, quæ consistit in carentia scientiæ, seu cognitionis speculativæ habitualis et actualis: utramque enim excludit ignorantia proprie dicta. Nam si quis actu sciat, licet non sciat ex habitu, non potest dici ignorans: si quis vero sciat in habitu, actu vero non consideret, non dicetur ignorans, sed inconsideratus. Atque hic est secundus defectus intellectus speculativi, qui inconsideratio, vel incogitantia dicitur. Tertius vero defectus est ignorantia pravæ dispositionis per positivum errorem actualem, sive procedat ex habitu falso, sive ex præsentanea deceptione. Si vero quis habeat falsum habitum, qui dici potest error speculativus habitualis, et illo actu non utatur, neque errorem eliciat, talis defectus impertinens est ad peccandum, vel non peccandum, et ideo non consideratur in præsenti: nam cum illo esse potest actus contrarius, et verus, vel si neuter actus sit, non erit

ignorantia pravæ dispositionis, sed privationis. In intellectu vero practico cum proportione considerari potest, primus defectus per carentiam judicii practici necessarii ad bene operandum, vel vitandum peccatum. Secundus defectus esse potest carentia imperii practici, quem multi a judicio distinguunt. Tertius potest esse defectus positivus practici erroris. Per hos ergo defectus discurrendum est, eosque præcipue in Angelis, de quibus agimus, considerabimus.

8. *Assertio.* — *Nullus defectus speculativus ad peccatum requiritur.* — *Quoad ignorantiam probatur.* — Hoc supposito, dico cum posteriori sententia nullum defectum speculativum ex necessitate præcedere ad peccatum, imo stante integra perfectione speculativæ cognitionis in intellectu, potest contingere in voluntate peccatum. Hanc assertionem quoad ignorantiam et errorem omnes admittunt, præsertim in Angelis : idque sufficienter probare videtur ratio dubitandi in principio posita. Et imprimis quoad ignorantiam, quia Angeli a principio habent scientiam rerum omnium tam naturalium, quam moralium, et similiter habuerunt revelationem, et fidem rerum omnium, quæ ad honeste operandum in ordine naturali et supernaturali necessaria erat : ergo non potuerunt ex ignorantia peccare : multo ergo minus fuit illis necessaria ignorantia ad peccandum, et hæc ratio probat etiam de primo homine. De omnibus vero probari potest, quia licet in eis inveniri possit ignorantia, non tamen potest esse ad peccandum necessaria, tum quia possunt homines peccare ex passione, vel malitia, etiamsi non sint ignorantes, ut late ostendit Aristoteles, libro 7, Ethicor., cap. 3, et lib. 2, magn. Mor., cap. 6 : *Quia inconveniens* (ait) *scientiam habet, licet illam non non exerceat;* tum etiam quia in his, qui ex ignorantia peccant, non potest ipsa ignorantia esse prima ratio peccandi proprie, ac formaliter. Quia vel ignorantia est invincibilis, et sic non est causa culpæ, sed potius excusat a culpa, vel est culpabilis, et sic est voluntaria, et consequenter ad illam præcedit culpa negligentiæ in expellendo talem ignorantiam : quæ culpa antecedit ipsam ignorantiam, ut voluntariam, sub qua tantum ratione esse potest causa novi peccati. Dices, quamvis ignorantia voluntaria, seu vincibilis sit, non est necesse, ut ipsum ignorare sit culpabile, sed operari, aut velle cum tali, vel tali ignorantia esse potuit culpabile. Respondeo, esto aliquando ita sit hoc, nihilominus prima ratio culpæ non est ignorantia, sed voluntas temere cum illa operans. Ac subinde talis ignorantia non potest esse ad peccandum necessaria. Nam qui sic ignoranter peccat, forte multo magis peccaret, si sciret, vel, quod certius est, posse scienter peccare.

9. *Quoad errorem probatur.* — De errore item speculativo, seu cognitionis, ut est rei cognitæ conformis, vel difformis, omnes pro certo supponunt non præcessisse in Angelis ante peccatum, ac proinde non fuisse hunc defectum necessarium ad peccandum, imo nec præcedere potuisse ad peccatum. Ita docent utriusque opinionis auctores. Potest tamen altero e duobus modis declarari, et probari. Primo, ut præservatio ab omni errore ante peccatum proveniat ex peculiari ordinatione, ac custodia ipsius Dei, sicut de hominibus in statu innocentiæ dicemus in tractatu sequenti, libro tertio, capite decimo. Et quidem si natura angelica tali custodia divina, et protectione indiget, satis probabile argumentum ab homine ad Angelum sumitur. Quia si Deus illud donum contulit homini, quia ex natura sua errare poterat, et decipi ante peccatum, et sine peccato, aut per invincibilem ignorantiam, aut si deceptio non esset in rebus ad honestos mores pertinentibus : cur non idem concessisset Angelo, si sibi relictus capax esset erroris ante culpam, et absque culpa? Nam omnes rationes, quæ de hoc cogitari possunt, habent locum in Angelo, videlicet, ut non incurreret malum pœnæ ante malum culpæ, seu malum naturale ante malum morale; vel ne de ordinaretur in seipso prius, quam a Deo aliquo modo deficeret.

10. *Declaretur circa objecta necessaria.* — Alter modus, et probabilior est, ut Angeli etiam in pura natura, vel cum gratia viæ spectati, vel errare non potuerint, saltem omnem errorem vitare valuerint, imo in illum incidere non potuerint, nisi ex aliqua culpa. Hoc in rebus, quæ subjacent naturali cognitioni Angeli, facile ostenditur ex dictis in libro secundo, quia de illis rebus omnibus, sive naturalibus, sive moralibus habent evidentem cognitionem; ergo sunt ab errore immunes. Sed in contingentibus cogitationibus cordium, et rebus supernaturalibus potest esse nonnulla difficultas. De his enim rebus Angeli ante peccatum non habebant evidentiam : unde videntur in eis potuisse decipi per conjecturas judicando, vel de effectibus futuris, vel occultis cordium : et inde possent etiam sumere occa-

sionem peccandi, vel temere de aliquo judicando, vel ob eam rem odium illius concipiendo. Et in materia etiam supernaturali errare possent vel per hæresim, vel per inconsiderationem, judicando, esse licitum, quod supernaturaliter prohibitum est, non advertando prohibitionem, ut sentit Durandus, in 2, dist. 23, quæst. 1, n. 10.

11. *Tum etiam circa objecta contingentia.*— Nihilominus asserendum est, etiam in his materiis non solum potuisse Angelum facile cavere omnem errorem ante peccatum, sed etiam non potuisse in eis decipi, sine aliquo peccato: ita ut deceptio potius sequeretur peccatum, quam antecederet. Declaratur imprimis in futuris contingentibus et occultis cordium. Quia in his facile est Angelis circa cordium cogitationes, vel contingentia futura non errare. Quia possunt non ferre definitum judicium de re ipsa, sed tantum apparentia, vel probabilitate, in quo non possent errare, quia cum evidentia et certitudine de modali propositione judicant. Et quamvis possent pro sua libertate de rebus ipsis judicare absolute, atque ita interdum errare, id non facerent sine aliqua culpa saltem levi. Quia illa determinatio sine actu liberæ voluntatis esse non posset: talis autem actus imprudens esset, ideoque sine aliqua culpa saltem levi non haberetur. Illa vero culpa errorem præiret, quia consisteret in ipsa voluntate sic judicandi, quæ ipsum judicium præcederet, quia illa determinatio judicii non posset, nisi ex determinatione voluntatis fieri.

12. *Denique circa supernaturalia.*—Et idem fere discursus ad judicium de rebus supernaturalibus applicari potest. Nam in illo ordine dupliciter peccari potest, scilicet per defectum, non credendo post sufficientem revelationem, quæ certa fide credenda sunt, vel illa falsa esse, et contraria vera esse existimando, aut per excelsum, credendo non solum illa, quæ revelantur, et quæ ex illis evidenter inferuntur, sed etiam alia, quæ incerta sunt, et nec sufficienter proponuntur, nec in revelatis evidenter continentur. Priori modo peccare quidem potest Angelus per omissionem sine positivo errore, ut si absolute nolit credere, quod non videt, quia in hoc liber est, ut infra dicam. Quæ incredulitas peccaminosa est contra obligationem credendi Deo, sicut oportet, et sicut ei debitum est: et nullum falsum judicium speculativum per se, vel necessario includit, aut supponit, ut facile consideranti patebit. Possumus vero ulterius admittere (quanquam incertum sit, ut infra videbimus) peccatum commissionis in Angelo per errorem, utique ferendo judicium contrarium rebus fidei. Quia probabile est, Angelum esse posse hæreticum (ut infra dicam) tunc autem etiam præcedit ordine naturæ voluntas credendi aliquid fidei contrarium, vel id, quod fides docet, esse falsum: atque ita etiam præcedit tunc voluntatis culpa, antequam intellectus decipiatur. Denique in alio etiam modo credendi incerta, quæ ordinem naturæ superent, non cogitur errare Angelus, nec potest, nisi per voluntarium judicium errare. Tale autem judicium errori expositum vitare debet Angelus in omni materia, cum facile possit, et ideo, si errat, ferendo absolutum judicium in materia supernaturali sibi non revelata mediate, vel immediate, voluntarie errat, et ideo culpa voluntatis ordine saltem naturæ præcedet errorem intellectus, quia illa voluntas quasi temere judicandi, culpa non caret, licet hæc pro materiæ capacitate major et minor esse valeat. Ex quibus omnibus recte concluditur, ante peccatum non posse esse in Angelo positivum errorem speculativum, ac proinde peccatum voluntatis in Angelo nunquam provenire ex tali errore intellectus. Idemque dicemus inferius de homine in statu innocentiæ. In hoc vero statu licet sæpe ex errore peccet, non tamen semper, ut per se notum est, et ideo universaliter certum est, hujusmodi errorem non esse ad peccandum necessarium.

13. *Quoad inconsiderationem.—Prima sententia asserit esse necessariam ad peccatum.* — Superest dicendum de inconsideratione speculativa, id est, privante actuali cognitione alicujus veritatis speculativæ. In qua major est difficultas, quia D. Thomas et alii saltem hunc defectum prærequirunt in intellectu præsertim Angeli, ut peccatum in voluntate subsequi possit. Et Aristoteles, locis citatis, distinguere videtur, inter habere scientiam, et exercere illam, id est, inter scientiam in habitu tantum, vel consideratione ejus in actu, et significat, cum scientia in habitu posse esse malitiam, non vero cum actuali scientiæ consideratione. Nihilominus non persistit Aristoteles in illa distinctione, sed fatetur cum aliquo exercitio, seu consideratione scientiæ posse esse peccatum. Distinguit vero ulterius inter actualem scientiam universalem, vel particularem : nam prior est de principiis generalibus, ut omnis fornicatio est mala, etc., posterior est de particulari veritate, vel conclusione, verbi gratia, hæc actio hic et nunc est turpis, vel delectabilis, etc. Fatetur ergo Aristoteles,

et cum eo divus Thomas, et omnes, stante actuali consideratione in universali posse voluntatem peccare circa singulare factum, vel objectum, quia cognitio universalis non est regula practica, et proxima operis : et ideo inconsideratio principii universalis non est necessaria, ut voluntas peccandi deficiat, sicut e contrario consideratio generalis principii ad honestam actionem sufficiens non est, nisi ad particulare opus, seu objectum extendatur. Secus vero esse dicunt de consideratione, et judicio singularis propositionis : nam cum illo non potest simul esse actuale peccatum voluntatis; et ideo talis inconsideratio particularis speculativa antecedere debet in intellectu, ut in voluntate possit sequi peccatum. Et hunc modum peccandi per inconsiderationem particularem videtur Aristoteles supra tribuere incontinenti, qui ex passione peccat Nam licet speculative, et in universali sciat, et advertat, malum esse, verbi gratia, fornicari, tamen non applicat illam speculationem ad opus, seu ad judicium particulare de opere, quod hic et nunc exercere cupit, sed passione ductus utitur alio principio universali, agendum esse, quod delectat, et sub illo subsumit, fornicationem delectare, et concludit, illam esse appetendam.

14. *Id ostenditur etiam ex D. Thoma.* — Unde etiam D. Thomas, in dict. q 77, art. 2, ad 4, *primæ secundæ* dixit, *quod ille, qui habet scientiam in universali per passionem, impeditur, ne possit sub universali assumere, et ad conclusionem pervenire. Sed assumit* (inquit) *sub alia universali, quam suggerit inclinatio passionis, et sub ea concludit.* Et statim allegat Aristotelem dicentem, quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas universales, unam rationis, et aliam passionis, et duas particulares illis proportionatas. Sed non intelligit D. Thomas incontinentem actu considerare omnes quatuor propositiones; alias simul etiam sub utroque syllogismo concluderet, quia posita majori et minori in actu, necessario sequitur conclusio, sed intelligit, incontinentem syllogizantem habere illas quatuor propositiones, quasi in potentia proxima, seu in virtute. Re tamen vera sub principio universali rationis non subsumere, nec concludere. *Quia passio*, inquit, *ligat rationem, ne assumat, nec concludat sub prima* : et ita secundum D. Thomam solum habet incontinens in actu tres passiones, duas universales, alteram rationis, *sub qua non sumit, nec concludit*, et alteram passionis : *Et prima durante*, ait, *assumit, et concludit sub secunda*, et hoc modo defendit etiam hanc sententiam Buridana, dicta quæst. 7.

15. *Opposita sententia verior.* — *Prolatur primo experientia.* — Cæterum hæc sententia in hoc sensu explicata etiam discipulis, et expositoribus D. Thomæ difficilis visa est. Primo quia videtur contra experientiam ; videmus enim multos peccare cum actuali remorsu conscientiæ, quæ actu judicat turpe esse, quod faciunt, vel contra præceptum. Judicant, inquam, non tantum in universali, sed etiam in particulari, ut evidentius apparet in his, quæ tantum sunt contra præcepta positiva, seu quæ sunt mala, quia prohibita, quorum malitia sæpe non cernitur, nisi considerando actum in particulari hic et nunc, et cum his circumstantiis : ut, verbi gratia, omittere sacrum tali die, et hora, etc., vel comedere carnes hodie sine legitima causa. Idem vero est cum proportione in fornicatione, et aliis, quæ sunt contra legem naturæ. Nam conscientia non accusat in generali, sed in particulari de hoc accessu ad hanc, quæ non est mea, vel quia est aliena, etc.

16. *Prolatur secundo ex Scriptura.* — Et hanc experientiam confirmat, et reprehendit Scriptura Proverb. 2 : *Qui lætantur, cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis*, et simile est Jacob. 4 : *Exultatis in superbiis vestris, omnis exultatio talis maligna est*, et adjungit : *Scienti bonum, et non facienti, peccatum est illi*. Cui consonat verbum Christi, Lucæ 1 : *Servus, qui cognovit voluntatem domini sui, et non facit, etc.*, loquitur enim non solum de illo, qui habitu, vel in universali novit, sed etiam in particulari id considerat, et ideo de illo dicit, *vapulabit multis*, et tales videntur esse, de quibus Job, cap. 34, dicit : *Quasi de industria recesserunt ab eo*, et hi maxime sunt, quos, cap. 24, *Rebelles lumini*, appellat, quia contra conscientiæ lumen, et dictamen rationis, imo etiam contra actualem Dei considerationem, et illuminationem rebelles, peccando, fiunt. Unde sæpe etiam Scriptura docet, voluntatem excæcare intellectum, potius, quam e contrario, ut Sapient. 2, *excæcavit eos malitia eorum*, unde dicitur Exod. 23 : *Ne accipias munera, quæ etiam excæcant prudentes* : nimirum, ut contra veritatem cognitam operentur. Sic etiam Augustinus, Conc. in Psalm. 54, circa illa verba : *Descendant in infernum viventes*, ait, *cum scis malum esse, quod facis, et tamen facis, nonne vivus descendis ad inferos?* et Conc. 2, in Psal. 68, exponens illud : *Fiat mensa eorum, coram ipsis in laqueum. Coram ipsis*, ait, *quia sunt*

tales, qui iniquitatem suam noverunt, et in ea pertinacissime perseverarunt, et idem fere habet in id Psalm. 123: *Cum exurgerent homines in nos, forte vivos deglutissent nos*, ubi etiam ait: *Hi vivi absorbentur, qui sciunt, malum esse, et consentiunt*, et infra: *Vivi absorpti sunt, quia thurificant idola, scientes, quia nihil est dubium.*

17. *Probatur tertio ratione.*—Sed quoniam dici ad hoc potest, in his locis sermonem esse de scientia vel habituali, vel ad summum de actuali scientia in universali, non vero de particulari judicio; contra hoc argumentor secundo, quia vix potest moraliter contingere, ut is, qui de peccato committendo hic et nunc, et circa tale objectum deliberat, actu cogitet, et judicet actum talis speciei, vel talis objecti specifici esse turpem, vel prohibitum, et non cogitet in particulari de illo objecto et actu, de quo deliberat. Ut in exemplo de illo, qui ad sacrificandum idolo a tyranno inducitur. Nam si ille cogitat, idolum nihil esse profecto cum etiam cogitet de hoc idolo, cujus adoratio ab ipso petitur, necesse est, ut etiam actu judicet, hoc idolum nihil esse, et illud colere turpe, et Deo contrarium. Idem est de illo, qui actu considerat in universali fornicationem esse turpem, et rationi contrariam, nam simul cogitat de accessu ad hanc fœminam, quam bene novit non esse suam, quia non movetur ad aggrediendum opus, nisi in particulari consideratum; ergo consequenter necessarium est, ut actu etiam cogitet, hunc accessum ad istam esse fornicationem; ergo vix fieri potest, quin actu etiam in particulari judicet, hunc accessum in individuo esse turpem, quia hoc particulare judicium est veluti conclusio illata ex majori et minori actu consideratis, scilicet, omnis fornicatio est turpis, et hæc est fornicatio: ergo non solum peccat contra scientiam universalem de objecti malitia, sed etiam contra judicium particulare, quo malitia illa de tali actu, hic et nunc exercendo cognoscitur, et consideratur. Atque hæc ratio multo magis urget in intellectu angelico, tum quia non indiget discursu, an tempore, ut conclusionem in principio, vel particulare in universali cognoscat, et judicet; tum etiam quia non impeditur passione antecedente, quominus universale ad singulare applicet, ut de incontinente homine philosophare videtur Aristoteles.

18. *Probatur quarto a priori.—Probatur antecedens in uno sensu ex D. Augustino.—Probatur in altero sensu.—Et confirmatur.*—Quarto est generalis ratio, et a priori, quia judicium rationis præsertim speculativum non infert necessitatem voluntati ad amandum, id quod intellectus judicat esse bonum, seu honestum, vel secundum rectam rationem faciendum. Ergo non obstante actuali judicio, et consideratione actus boni, vel mali in particulari, potest voluntas peccare. Antecedens intellectum de scientia, seu judicio in universali, vel ipsa experientia evidentissimum est. Nam de illa saltem scientia notum est, quod Augustinus, serm. 8, in Psalm. 118, dixit: *Sæpe quid agendum sit, videmus, nec agimus. Prævolat intellectus, et tarde sequitur, et aliquando non sequitur humanus, atque infirmus affectus.* Ubi de actuali judicio, et consideratione Augustinus aperte loquitur: nam intellectus *non prævolat*, dum dormit, sed dum actu discurrit, vel contemplatur. Addo vero ulterius, etiam de particulari judicio esse verissimum antecedens. Primo a posteriori, quia alias nunquam voluntas libere consentiret, quia sine prævio judicio non potest velle, et posito judicio necessario vult; ergo nunquam est in potestate ejus velle, vel non velle, positis omnibus ad agendum requisitis. Confirmatur, quia vel judicium illud particulare est liberum, vel necessarium: si liberum, supponit voluntatem judicandi, et tunc inquiritur de illa voluntate, quale judicium supponat, et ne procedatur in infinitum, sistendum erit in primo judicio non libero. De illo ergo inquiritur, an necessitet voluntatem, necne: nam si necessitat, perit libertas voluntatis, tum quia eadem est ratio de reliquis, tum etiam quia ex illa voluntate reliquæ cum illa connexæ, eadem necessitate consequuntur. Si vero posito primo judicio non necessario sequitur consensus voluntatis, procedit ratio facta, quod talis actus voluntatis poterit esse culpabilis, etiamsi in intellectu speculativo, ejusque judicio tam universali, quam particulari nullus defectus præcedat. Respondent vero aliqui negando hanc ultimam consequentiam, quia licet judicium rectum particulare non necessitet voluntatem quoad exercitium, nihilominus necessitat quoad specificationem, ita ut si velit, necessario debeat honeste velle, conformando affectum suum præexistenti judicio. Sed contra hanc fugam paulo ostendemus, falsum assumere.

CAPUT V.

UTRUM, QUOTIES VOLUNTAS PECCAT, INTELLECTUS EX NECESSITATE CONSIDERET FORTIUS TURPE OBJECTUM, QUAM HONESTUM.

1. *Prima sententia affirmans Vasquii.* — Moderni aliqui convicti rationibus factis in superiori capite fatentur, posse voluntatem peccare, etiamsi in intellectu non præcedat absoluta inconsideratio, vel defectus Judicii particularis per totalem carentiam ejus, nihilominus tamen dicit, semper præcedere defectum, quasi comparativum. Ita opinatur Vasquez, et ad suam sententiam fundandam supponit aliud principium, videlicet, quoties intellectus plura cogitat, et judicat tanquam bona, vel appetibilia, voluntatem necessario illud amare, vel eligere, quod intellectus majori attentione, vel firmiori, aut clariori assensu considerat. Quod principium sæpius reperit, præsertim 1, disp. 98, cap. 7, ubi solum id probat a posteriori, quia alias posset voluntas prave eligere, nullo prævio defectu in intellectu. In eadem vero 1, 2, disp. 43, cap. 2 et 3, idem principium supponens, rationem reddere videtur, quia libertas voluntatis quoad specificationem oritur ex cognitione intellectus, tanquam ex radice, teste D. Thoma, 1 p., q. 83, art. 3, et 1, 2, q. 13, art. 6. Inde enim consequi videtur, ut voluntas non possit ex duobus bonis unum potius, quam aliud velle, nisi ex parte intellectus aliqua inæqualitas præcedat, quæ illius diversitatis in affectu causa, et ratio sit. Unde potest hæc ratio confirmari : quia sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis se habet, sed non potest voluntas amare, nisi quod aliquo modo magis cognitum habet, id est, attentius consideratum, vel ponderatum est.

2. *Explicat sententiam suam Vasquez.* — *Probatur primo ex Scriptura.* — Ex hoc ergo principio infert, quoties voluntas objectum delectabile vult, omisso honesto, si utrumque actu considerat attentius, vel cum excessu in aliqua proprietate talis cogitationis considerare delectabile turpe, quam oppositum honesto. Et quia semper est quædam imperfectio cogitationis vehementius judicare, et contemplari delectabilitatem objecti turpis, quam ejus turpitudinem, vel quam honestatem contrarii actus, seu objecti : inde concludit saltem hunc defectum quasi comparativum præcedere omne peccatum voluntatis. Pro qua sententia nullum scholasticum auctorem adducit : conatur autem illam persuadere auctoritate Aristotelis, et Augustini, imo et divinæ Scripturæ. Ut tamen illam ex sacra Scriptura colligat, indicat hunc discursum, quia Scriptura docet, defectum voluntatis provenire ex inconsideratione intellectus, sed non semper provenit ex absoluta inconsideratione ; ergo saltem ex comparativa, prout explicata est. Consequentia tenet a sufficienti partium enumeratione. Minor item jam probata est. Consequentia tenet a sufficienti partium enumeratione. Minor jam probata est. Major autem sumitur ex illo Jerem. 12 : *Desolatione desolata est terra, quia non est, qui recogitet,* et Isaiæ 57 : *Justus perit, et non est, qui recogitet in corde suo.* Et quia in sacra Scriptura peccatores passim dicuntur cæci, et non intelligere, quæ agunt, ideoque orabat David, Psalm. 12 : *Illumina oculos meos, ne unquam obdormiam in morte,* quia sciebat, somnum peccati non aliunde, quam ex tenebris mentis provenire. Unde Augustinus ibi : *Oculos cordis intelligi oportet, ne delectabili defectu peccati claudantur,* et in id Psalm. 62 : *Deus, Deus meus, ad te de luce vigilo. Illuminat,* inquit, *animas Christus, et facit eas vigilare : si autem lumen suum detrahat, obdormiunt.*

3. *Secundo ex Patribus.* — *Confirmat ex Prospero.* — *Confirmat amplius ex eodem Augustino.* — Secundo inducitur Augustinus, in lib. de Peccat. merit. et remiss., cap. 17, ubi prius ait, homines non carere peccatis, quia nolunt. Deinde vero quærit, cur nolint, et respondet : *Nolunt homines, vel quia latet, quod justum est, vel quia non delectat.* Ex quibus verbis colligit prædictus auctor, defectum voluntatis in consensu oriri ex defectu delectationis ex re posita, rem autem propositam minus delectare, quia latet id, quod bonum est. latet, inquit, non completa ignorantia, de qua Augustinus non loquitur, sed quia levius cogitatur. Unde postea dicit, ideo aliquid magis delectare, quia vehementius cogitatur. Quam vehementem cogitationem vocat Augustinus in eodem libro, cap. 19, *certam scientiam.* Confirmat hoc ex Prospero, lib. 2, de vocat. Gent., cap. 9, alias 26 et 27, dicente per Dei vocationem, *illam, quæ mentem premebat, caliginem discuti.* Nam in his verbis significat Prosper, tenebras intellectus esse propriam causam peccati, ac subinde neminem peccare, nisi in eo caligo mentis præcedat, saltem tepide considerando virtutem, et de alia re delectabili vehementius cogitando. Denique hoc idem confirmat, quia omnis, qui peccat, obduratur, et omnis, qui obduratur, excæcatur : ergo de

primo ad ultimum omnis, qui peccat, excæcatur, id est, ex aliqua mentis cæcitate peccat. Minorem probat ex Augustino, quæst. 2, ad Simplic., dicente : *Indurare idem esse, quod non misereri.* Unde sic colligit, sed ejus, qui peccat, Deus non miseretur, quia illi non præbet gratiam congruam ad non peccandum; ergo omnis, qui peccat, obduratur. Alteram vero propositionem, seu illationem; ergo, *Omnis, qui obduratur, excæcatur*, probat ex Augustino, lib. de Prædest. et Grat., cap. 4, in fine, dicente : *Obdurare Deum, quem mollire non vult, excæcare vero, quem non vult illuminare*: emollit autem Deus cor, illuminando mentem; ergo obdurat excæcando, quia quod est obduratio voluntatis, est excæcatio intellectus, et consequenter quicumque obduratur, excæcatur.

4. *Probatur tertio ex Aristotele. — Probatur quarto experientia.* — Tertio addit Aristoteles, lib. 7 Ethicor., cap. 3, in fine, ubi imprimis *ultimam propositionem*, vocat *actuum dominam.* Per *ultimam* autem propositionem intelligit judicium particulare de re diligenda, et vocat illam, *actuum Dominam*, quia efficacia sua trahit voluntatem. Unde infert : *Hanc incontinens aut non habet, aut sic se habet, ut in habendo non sit scire, sed dicere, perinde ac temulentus*, etc., id est, vel non considerat, aut judicat in particulari de talis rei turpitudine, vel ita leviter considerat, ut se habeat ad modum temulenti, *qui carmina profert, et sensum vix intelligit*, aut considerat. Et cap. 10, de eodem incontinente ait : *quod non se habet, sicut is, qui scit, et contemplatur, sed ut is qui dormit, aut est vinolentus, et sponte sua quidem agit, scit enim quodammodo, et quid, et cujus gratia facit.* Ubi dicit simul Philosophus incontinentem scire, et nescire, quia quodammodo scit, non tamen attendit, et considerat, quantum oportet. Denique additur experientia, quia quoties delectabile honesto affectu, et opere præferimus, rationes mentis ad id eligendum, quod delectat, attentius cogitamus.

5. *Ad explicandam veram sententiam notandum primo, intellectum dupliciter movere voluntatem.* — Hæc sententia semper mihi visa est valde difficilis, et in tractatu de Anima, et libero Arbitrio, tanquam in proprio loco exactius tractanda est : non possumus autem illam omnino in præsenti omittere, quia sine illius resolutione modum peccandi Angelorum explicare non possumus. Ut ergo meam sententiam proferam, adverto, nos loqui debere de motione, quia intellectus movet voluntatem, ut est præcise ab intellectu medio objecto proposita voluntati. Duobus enim modis potest intellectus movere voluntatem, scilicet vel sola sua vi, et virtute propria, vel innixus ipsi voluntati, et in virtute illius, seu alicujus actus ejus. Priori modo movet intellectus voluntatem ad quemcumque primum actum ejus : voco autem *primum*, non tantum totius vitæ, vel diei, vel cujuscumque temporis, sed omnem illum, qui per se non supponit alium actum voluntatis, a quo procedat. Posteriori autem modo movet intellectus voluntatem, quando supposito uno actu voluntatis medio suo dictamine determinat voluntatem ad alium actum, ut posita intentione finis, intellectus media consultatione, et judicio determinat voluntatem ad volitionem medii, quod facit in virtute intentionis, ut suppono ex 1, 2, q. 12 et 13. Quando ergo intellectus movet voluntatem priori modo, solum movet, quoad specificationem, id est, per modum causæ finalis attrahendo, et alliciendo, non tamen efficaciter applicando voluntatem ad opus, quam vocant motionem quoad exercitium per modum causæ efficientis. Nam judicium rationis non habet hanc efficaciam supra voluntatem, sed potius voluntas illam habet supra intellectum, ut recte exposuit D. Thomas, 1 part., quæst. 82, artic. 4, et ideo in via nunquam voluntas necessitatur quoad exercitium a nullo intellectu, ut idem D. Thomas in eadem quæst. art. 1 et 2, et 1, 2, quæst. 10, art. 1 et 2, tradit. At vero quando intellectus movet voluntatem ad subsequentem actum in virtute præcedentis, tunc potest esse motio voluntatis efficax, et applicans illam ad talem actum, interdum etiam cum necessitate, ut ad volitionem unici medii, supposita intentione efficaci finis, et perseverantia in illa, quia tunc motio non est a puro intellectu, sed in virtute ipsiusmet voluntatis, quæ principaliter movet seipsam.

6. *Notandum secundo dupliciter posse voluntatem versari inter opposita.*—Unde ulterius notare convenit, duobus modis posse voluntatem versari inter duo objecta sibi proposita, vel opposita, vel ut ita repugnantia, ut non utrumque simul, sed unum, vel alterum, sit appetendum. Uno modo, quando utrumque proponitur tanquam medium utile ad aliquem finem intentum, ut fieri solet, quando per consultationem plura media inveniuntur apta ad finem, et voluntati afferuntur, ut unum eligat, et alia relinquat. Alio modo possunt talia objecta proponi tanquam fines quidam particulares incompatibiles, vel in ratione boni

generali aliquo modo, ut quia unum est honestum, et aliud delectabile, turpe, vel in ratione specifica honesti, vel delectabilis : ut cum quis an sit orandum, vel studendum deliberat, ut si incontinens deliberet, utrum hanc, vel illam delectationem amare debeat. Inter quos duos modos maxime considerari potest doctrina in superiori notatione posita ; nam in priori modo electionis supponitur intentio finis, quæ præcipuas partes habet in electione mediorum : quia consilium, et judicium ex illa resultans juxta intentionem finis, et in virtute illius ad electionem mediorum movet. In modo autem posteriori non supponitur prior actus voluntatis, in cujus virtute applicetur voluntas ad volendum hunc particularem finem, potius quam illum, sed præcedit tantum cognitio intellectus utrumque finem uno, vel pluribus judiciis voluntati proponens. Verum est tamen, interdum posse supponi actum voluntatis amantis aliquod generalius objectum, quo supposito deliberet de particularibus objectis sub illo contentis. Ut si is, qui decrevit scientiam discere, deliberet, cuinam studere debeat, vel qui decrevit religionem intrare, de illius determinatione cogitet. Sed tunc licet particularis religio, vel scientia videatur intendi per modum finis quatenus propter se amatur, nihilominus ibi est quidam electionis modus, in quantum inter duo, vel multa fit collatio per quamdam proportionem, et ordinem ad generale propositum. Et ita hic modus motionis voluntatis ad priorem reducitur; nam in utroque modo necessario voluntas determinabitur juxta exigentiam prioris propositi, seu intentionis. Quod si media vel particularia objecta fuerint æque proportionata intentioni, vel proposito, tunc determinatio voluntatis ad unum potius, quam ad aliud non erit ex vi solius intentionis, sed aliunde. Quia respectu talis determinationis indifferens est intentio, seu propositum antecedens, et ideo quoad hoc perinde se habet voluntas, ac si prior intentio, vel propositum non præcessisset. Et reducitur hic modus ad illum, quo voluntas se determinat inter duos fines particulares non ex vi prioris actus, sed vi sua supposita sufficiente propositione talium objectorum ex parte intellectus. Et de tali determinatione nunc tractamus, quia ad illam concurrunt intellectus, et voluntas per se, et secundum proprias tantum virtutes : et ita in illa maxime versatur quæstio, an possit voluntas se determinare ad malum, vel bonum, vel ad hoc aut illud bonum ex se sine defectu, vel differentia ex parte intellectus.

7. *Prima propositio. — Voluntas non necessario eligit, quod vehementius ab intellectu consideratur.* — Sic ergo explicato puncto quæstionis, imprimis statuo principium contrarium illi, quod præcedens opinio supponebat, nimirum voluntatem, quando duo bona, seu objecta ei per intellectum proponuntur, non necessario eligere, vel amare illud, quod vehementius ab intellectu consideratur. Non nego quidem sæpius, vel forte etiam frequentius ita accidere : nego tamen esse necessarium, sive intellectus vehementius cogitet de objecto, verbi gratia, honesto, quam de opposito, sive e contrario. Probatur primum, quia voluntas tunc non necessitatur quoad exercitium ad volendum objectum intensius cogitatum, ut auctores contrariæ sententiæ ingenue fatentur; et patet ex dictis, quia alias libertas voluntatis nulla esset; ergo stante illo judicio, stat, voluntatem non amare objectum honestum, verbi gratia, sic, id est, intensius propositum; ergo nec etiam quoad specificationem ad illud volendum necessitatur. Probatur consequentia, quia omisso bono honesto, poterit voluntas velle delectabile, etiam minus intense cogitatum. Quod probatur, quia objectum delectabile est de se sufficiens, ut voluntas illud amet, si velit : nam est propositum sufficienter per illud judicium, quod in intellectu supponitur, esto non sit maximum quoad intensionem, vel efficaciam, quia hæc non est necessaria in cognitione, ut voluntas ferri possit in objectum cognitum; ergo potest tunc voluntas pro sua libertate ferri in objectum delectabile sic propositum. Probatur consequentia, quia ibi concurrunt omnia necessaria ad agendum, et de ratione potentiæ liberæ est, ut positis omnibus requisitis ad agendum possit agere, sicut et non agere.

8. *Adversariorum solutio.* — Respondent, posse quidem voluntatem in illo eventu non amare honestum bonum efficacius cognitum, et consequenter posse avertere, vel remittere cogitationem ejus, vel intellectum applicare, ut efficacius consideret objectum delectabile, ut si illud velit ; si vero intellectum relinquat in eadem cogitatione, non posse velle objectum delectabile leviter cogitatum contra vehementem cogitationem boni honesti. Et similiter e contrario, si vehementius cogitet de sensibili objecto, quam de spirituali, et alterum ex illis sic cogitatis velit, semper voluntas feretur in objectum sensibile, mota potius a

vehementi cogitatione illius, quam a tepida consideratione virtutis. Et ideo ut non peccet, necessarium est, ut vel contineat omnem actum, et neutrum velit, vel intellectum avertat a cogitatione sensibili, vel applicet illum, ut vehementius attendat ad honestum.

9. *Ejus impugnatio.*—Sed contra hoc instatur, quia licet hic modus fortasse facilior, et magis connaturalis sit, non tamen videtur necessarius, neque ulla probabilis ratio talis necessitatis ostendi potest. Quia, ut argumentabar, ibi concurrunt omnia necessaria, ut voluntas possit velle objectum delectabile. Nam si esset in intellectu sola illa cogitatio objecti delectabilis in eodem gradu, et alia non adesset voluntas, posset velle tale delectabile objectum. Sed cogitatio honesta etiam efficacior non potest resistere voluntati, ut non possit tendere in objectum delectabile simul sibi propositum : Ergo etiam non avertendo, nec remittendo unam cogitationem, nec intendendo aliam, poterit voluntas pro sua libertate ferri in objectum delectabile. Probatur minor, quia nulla forma, vel causa impedit formam contrariam, nisi vel active inducendo effectum, vel formam proxime repugnantem alteri, ut habitus virtutis quantumvis intensus in voluntate existens non impediet efficaciter actum contrarii vitii, nisi efficiendo proprium actum proxime contrarium actui contrarii vitii, et sic de aliis, vel formaliter ut unus actus excludit contrarium ; sed illa cogitatio boni honesti non est formaliter opposita actui peccati, sed valde remote, et non inducit efficaciter in voluntatem amorem talis objecti sic cogitati, nec necessitare potest voluntatem, ut talem amorem eliciat ; ergo neque potest efficaciter impedire voluntatem seu necessitatem illi inferre, ut non eliciat amorem objecti delectabilis, etiamsi intellectus a tali cogitatione non cesset.

10. *Probatur secundo.* — Et confirmatur a contrario, quia licet intellectus actu sit cogitans de bono honesto, et delectabili turpi, et vehementior sit cogitatio sensibilis objecti, potest voluntas non solum non consentire cogitationi turpi, sed etiam positive illi resistere, et honestum velle, etiamsi non prius remittat illam cogitationem turpem ; ergo etiam e contrario potest peccare, etiamsi conscientia actu per vehementem cogitationem honestam conetur resistere. Consequentia tenet a paritate rationis, et antecedens videtur notum experientia, quia durante acri tentatione, et vehemente ejus cogitatione, voluntas justi sæpe est constans, non solum non peccando, sed etiam bonum operando, et merendo, cum tamen sæpissime talem cogitationem nec avertere, nec remittere valeat. Dicitur fortasse esse diversam rationem, vel quia ad volendum bonum concurrit efficacia gratiæ, non autem ad volendum malum ; vel quia ipsa ratio boni honesti, licet tenue considerata, est fortior ad alliciendam voluntatem, ut contra vehementiorem cogitationem turpiter honestatem amet. Sed primum non obstat, tum quia idem discursus fieri potest in puris naturalibus sine interventu gratiæ : tum etiam quia gratia, quæ tunc datur, non est, nisi illa cogitatio honesta, ut supponimus, et illa ponitur esse remissior, quam sit cogitatio tentationis, et nihilominus est de se sufficiens ad operandum bonum, etiam non remissa contraria cogitatione. Tum denique quia tam efficax est voluntas de se ad operandum malum, sicut est cogitatio gratiæ ad bonum ; ergo est eadem proportionalis ratio. Nec etiam obstat secundum, quia licet ratio honesti sit excellentior, est minus proportionata sensui, vel naturæ inferiori, quam ratio delectabilis secundum sensum, vel secundum aliam commoditatem naturæ ; ergo est par ratio, saltem secundum quamdam æquivalentiam, seu æquiparationem. Denique ratio a priori est supra tacta, quia ex parte voluntatis concurrunt omnia necessaria, ut possit velle unum objectum, et contraria cogitatio, licet vehementior sit, non potest totaliter resistere.

11. *Probatur tertio eadem propositio.*—Confirmatur secundo, ac declaratur, quia alias stantibus illis duabus cogitationibus remissa boni, et intensa mali non posset voluntas pro eodem instanti velle, nisi malum, si positive aliquid vult. Consequens videtur absurdum, quia alias fere necessario peccaret, cum moraliter loquendo difficillimum sit, omnem actum tunc suspendere. Responderi potest cum distinctione, nam si voluntas se determinet ad volendum aliquod ex illis objectis, necessario volet malum, et peccabit, et quoad hanc partem conceditur sequela. Potest autem non solum suspendere utramque determinationem, sed etiam applicare intellectum, ut vehementius cogitet de honesto, et remittat turpem cogitationem, et ita poterit velle bonum, non quidem in eodem instanti, in quo supponitur esse cogitatio vehemens, quia non potest pro eodem fieri remissior, sed immediate post illud, quod satis esse videtur.

12. Sed hoc satisfacere non potest, tum quia gratis tribuitur voluntati illa necessi-

tas peccandi eo ipso, quod immediate vult aliquod ex objectis sic propositis. Qius enim cogit illam ut malum velit, cum sola vehementia cogitationis non possit illam necessitatem inferre. Tum etiam quia (ut aiunt) frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora; si ergo voluntas potest velle avertere cogitationem turpem, vel illam remittere, ut possit bonum velle, cur non poterit etiam immediate talem boni voluntatem habere? Imo profecto ipse conatus ad tollendam vehementem cogitationem mali, est signum positivum affectus ad bonum honestum, etiam remisse cogitatum. Tum denique quia sæpe non est in potestate hominis cogitationem pravam remittere propter vehementiam alicujus objecti sensibilis, vel dæmonis interius moventis phantasmata. Tunc ergo erit in homine quædam necessitas peccandi, vel saltem non amandi bonum honestum actu cogitatum, quod incredibile est. Et e contrario argui potest, quod per solam cogitationem honestam necessitetur aliquando homo ad non peccandum, ut, verbi gratia, per cogitationem sanctam, quam Deus immittit intensam per modum prævenientis gratiæ : nam pro eo instanti, pro quo Deus illam immittit, non potest homo illam auferre, nec minuere, nec etiam potest pro eodem instanti peccare; quia suppono esse intentionem, quam sit cogitatio mali objecti. Consequens autem est falsum (ut ex materia de Gratia suppono) quia licet illa cogitatio de se sit efficax, imo licet in præscientia Dei futura sit efficax, nihilominus semper potest homo illi resistere.

13. *Probatur quarto.* — Denique argumentor, quia licet ponamus in actibus intellectus non esse intensionem, et remissionem, nec aliam similem inæqualitatem, sed vel omnes esse indivisibiles, vel intellectum toto conatu omnes, et singulos elicere, nihilominus posset voluntas pro sua libertate ex duobus objectis æque consideratis unum velle, et non aliud; ergo licet actus cognitionis sint inæquales in vehementia, vel intensione, poterit voluntas tendere in id quod voluerit, vel intensius, vel remissius consideratum. Consequentia probatur, quia est eadem ratio : nam si excessus attentionis in consideratione unius objecti necessitaret voluntatem, ne vellet aliud minus attente cogitatum, seu omnino impediret volitionem ejus, eadem ratione æqualis attentio ad unum impediret tendentiam in aliud, quia sicut a majori, ita ab æquali resistentia impeditur actio (vel ut philosophi dicunt) a proportione æqualitatis ita non sequitur actio, sicut neque a proportione minoris inæqualitatis. Antecedens autem quoad posteriorem partem habet locum in Angelis, quia licet in eorum actibus fortasse sit intensio, et remissio; nihilominus semper operantur toto conatu, ut facile possunt, si volunt : et nihilominus liberi sunt, vel ex duobus æque consideratis, et inter se repugnantibus, vel separabilibus unum velint, et aliud nolint pro suo arbitrio. Quoad priorem vero partem invenitur hoc in Deo, nam eodem indivisibili omnia considerat, et summa claritate, et attentione, et cum omni alia perfectione intellectuali, et nihilominus ex duobus sic cognitis, unum amat, et aliud rejicit, interdum inter bona æqualia, et aliquando inter inæqualia eligendo, quod minus bonum est, sicut voluit facere hunc mundum, cum posset facere meliorem, ut nunc suppono; ergo etiam homo ex duobus bonis actu consideratis æqualiter, vel inæqualiter potest, quod voluerit, eligere.

14. *Objectio.* — *Responsio.* — At enim dicet aliquis, etiam defensores contrariæ sententiæ fateri, non semper intensionem cogitationem allicere voluntatem ad consensum, sed illam *quæ peculiari modo expressius repræsentat objectum.* Ita Vasquez, dicta disp. 98, cap. 7, num. 40, ubi præter intensionem ponit in cogitatione peculiarem modum repræsentationis, ratione cujus potest congruere, vel non congruere voluntati. Sed respondemus, nos quidem nomine intensionis, vel efficaciæ, aut vehementiæ brevitatis causa omnem inæqualitatem cogitationum comprehendisse, quia eodem modo, et cum eadem proportione procedunt argumenta facta. Nunc vero ulterius animadvertimus, adversarios non explicare, quis sit ille peculiaris repræsentationis modus. In actibus autem intellectus præter intensionem non intelligemus, nisi claritatem, certitudinem, et intentionalem similitudinem. Repræsentatio autem expressior non est aliquid distinctum ab ipsa intentionali assimilatione, quæ in apprehensione maxime cernitur, et ex perfectiori specie, vel phantasmate provenire potest, conjuncta vi, et efficacia intellectus, ad quam etiam conatus potentiæ, et intensio actus concedit, et absoluta perfectio cogitationis, ex his omnibus consurgit, ac de illa rationes factæ procedunt. Ideoque ex vi talis perfectionis majoris, quocumque nomine appelletur, non potest in cogitatione ejusmodi congruitas inveniri, quæ per liberum voluntatis consensum consummandi non sit, ideo semper voluntas illi resistere valet.

15. *Ad rationes in num.* 1.—Ad argumenta vero contraria non est difficile respondere : nam inconveniens, quod infertur, quia voluntas creata posset deficere sine prævio defectu intellectus, sistendo saltem intra latitudinem speculativi intellectus, non est inconveniens (ut statim dicam). Imo illa ratio petit principium, seu circulum committit, cum ad probandum contrarium illius consequentis, illud idem principium pro fundamento ponat. Ad alteram vero rationem a priori negatur consequentia, quia libertas voluntatis quoad specificationem oritur ex intellectu, non ratione majoris, vel minoris intensionis actuum, sed ratione universalitatis objectorum, quia per rationem varia objecta, et motiva voluntati proponuntur, in quibus et eorum rationes boni et mali intellectus discernit, et voluntati proponit. Ex quo oritur, ut ipsa possit illa velle, aut nolle, vel etiam hæc velle, aut contraria, quæ est libertas quoad specificationem. Ad confirmationem etiam negatur consequentia, quia illa maximà, *sicut simpliciter ad simpliciter*, etc., habere posset locum in causis agentibus ex necessitate naturæ, non vero in causa libera, quia cum ab objecto non necessitetur, potest affici, cui voluerit, etiamsi minus efficaciter cogitetur, dummodo sufficienter cognoscatur.

16. *Secunda propositio illata ex prima.* — *Probatur.* — Ex contrario igitur principio oppositam etiam conclusionem inferimus, nimirum, posse voluntatem creatam peccare, nullo prævio defectu inconsiderationis intellectus speculativi, non tantum integræ privationis, sed etiam remissæ, aut minus attentæ considerationis boni honesti. Probatur illatio primo, quia illud principium ponebatur, ut principale, imo ut unicum fundamentum contrariæ assertionis; ergo, illo destructo, ruit etiam assertio, quæ in illo nitebatur. Nam si affirmatio erat causa adæquata affirmationis, etiam negatio erat causa negationis. Secundo probatur illatio, quia si voluntas potest amplecti objectum minori intensione consideratum ; ergo licet intellectus proponat honestum per cogitationem fortem, et delectabile per leviorem, potest voluntas sua libertate se applicare ad objectum delectabile amandum, non curando de altero honesto, nec sequendo ejus cogitationem, licet fortem, sicut explicatum jam est : ergo tunc voluntas peccabit, sine prævio inconsiderationis defectu, etiam comparativo, quia revera tunc intellectus honestum consideravit, et voluntati proposuit, quantum debuit, seu quantum in ipso fuit. Tertio, quia posita perfecta, seu intensa consideratione boni honesti, potest voluntas peccare, saltem per puram omissionem actus, etiamsi illa tantum consideratio, et nulla de objecto delectabili sit in intellectu : ergo si simul adsit consideratio objecti delectabilis sufficiens, quamvis minus intensa, poterit voluntas peccare peccato commissionis. Antecedens probatur, quia illa consideratio cum tota illa intensione non necessitat voluntatem ad exercitium actus, etiamsi sit de actu præcepto, et pro eo tempore, pro quo obligat affirmativum præceptum, et quamvis hoc totum actu consideretur. Quia nec cogitatio sola potest hanc necessitatem inducere, ut probatum est, et ab aliis conceditur, nec supponitur prior actus voluntatis, a quo illa necessitas oriri possit, ut jam præmisimus. Ergo est in potestate voluntatis suspendere talem actum, ac proinde peccare, omittendo contra præceptum.

17. *Quid adversarii primo respondeant.* — *Impugnatur primo.*—Respondent nihilominus, negando consecutionem : quia licet ex dicto principio optime sequatur, posse voluntatem in eo casu suspendere actum, non recte infertur, posse peccare. Quia præcepta affirmativa non obligant pro brevissima mora, sed habent latitudinem temporis : voluntas autem solum potest suspendere actum pro mora brevissima, et ideo pro illa non peccabit per solam carentiam actus : quia durat adhuc tempus, pro quo præceptum affirmativum possit impleri. Infra quod tempus aliæ cogitationes semper occurrent, quæ priorem honestam cogitationem distrahent, seu remittent: et ita erunt causa peccati omissionis, non tamen sine defectu ex parte intellectus. Sed hæc responsio imprimis non habet locum in Angelis : nam si quod præceptum affirmativum in via habuerunt, illos obligavit pro brevissima mora. Unde si pro illa potuerunt illud amittere sine prævia inconsideratione intellectus, tam absoluta, quam respectiva, etiam potuerunt per amissionem peccare sine tali defectu.

18. *Impugnatur secundo.* — Deinde in nobis multa supponit de facto illa responsio, quæ incerta sunt, et sine fundamento dicuntur. Unum est, moram, pro qua obligat præceptum affirmativum, esse magnam, vel non esse brevissimam. Nam licet frequentius ita sit, præsertim in præceptis de actibus externis ; nihilominus de internis in multis casibus potest contrarium evenire : ut si quis sit in peccato mortali, et repente illi occurrat morale pericu-

lum mortis, tenetur statim, et sine mora conteri. Idem est, si accidat necessitas ministrandi aliquod sacramentum, vel si urgeat aliqua tentatio, quæ ad fidei actum eliciendum statim obliget. Deinde quamvis mora, pro qua impleri potest præceptum affirmativum, de se magna sit : tamen cum certum terminum habeat, sæpe devenitur prope finem temporis sine observatione, seu executione præcepti : et tunc jam est brevissimum tempus, pro quo est implendum præceptum, et pro illo poterit suspendi actus, non obstante perfecta consideratione præcepti. Denique frustra supponitur, quod statim occurrent alia objecta, quæ distrahant ad alias cogitationes, et remittant, vel tollant honestam. Tum quia illud est incertum : nam fieri potest, ut toto tempore, pro quo obligat præceptum, cogitatio etiam duret. Ut, verbi gratia, quod in præcepto audiendi Missam, per illam ultimam horam, in qua Missa posset, et deberet audiri, licet homo in ludo, vel studio occupetur, nihilominus simul vehementi cogitatione audiendi Missam excitetur, et cum illa omittat : tum etiam, quia quidquid sit de absoluto rerum eventu, ratio procedit ex hypothesi possibili.

19. *Quid secundo loco possent respondere.— Hæc etiam responsio refellitur.* — Unde facilius diceretur, nunquam dari puram omissionem, et ideo non sequi, posse peccari illo modo sine defectu intellectus, quia cum intercedat actus positivus, ille non sit sine aliquo defectu intellectus. Sed contra hoc etiam est, quia quidquid sit de pura omissione, certum est, posse dari per solam voluntatem suspendendi, seu non exercendi actum præceptum, sine speciali voluntate faciendi alium actum positivum incompossibilem actui præcepto. At vero qui potest suspendere actum voluntatis, non obstante vehementi consideratione movente ad illum, poterit cum eadem consideratione per actum positivum velle non consentire, neque exercere illum actum, tum quia non potest alio modo suspendere actum, quandoquidem supponitur, non dari puram suspensionem, sed omissionem, nec cogitur voluntas ad exercendum alium actum incompossibilem, ut alterum suspendat ; tum etiam quia eo ipso, quod talis consideratio non necessitat ad exercitium actus præcepti, volitio carentiæ illius libera est, et nihil est, quod illius efficientiam impediat. Et confirmatur : nam tunc voluntas sine nova consideratione, vel judicio posset velle avertere intellectum ab illa vehementi consideratione talis actus honesti, seu præcepti, et applicare intellectum ad magis considerandum objectum delectabile, ut expresse Vasquez fatetur, 1 p., disput. 98, capite 7, num. 46 ; ergo eadem ratione potest per actum positivum velle carentiam actus sibi liberi : nam est eadem, vel major ratio.

20. *Probatur quarto eadem secunda propositio.* — Unde etiam sumitur novum argumentum : nam voluntas non avertit intellectum ab una cogitatione, eumque ad aliam applicat, nisi per actum positivum et liberum, ut idem auctor tradit, 1 parte, disp. 221, cap. 4, n. 19. Ergo in dicto casu, quando voluntas avertit intellectum a cogitatione boni honesti, eumque ad cogitationem contrarii objecti applicat, novum actum voluntatis elicit. At ille actus peccaminosus est, et ad illum non præcedit defectus intellectus, sed potius per illius efficaciam fit ; ergo tunc invenitur culpa in voluntate sine præcedenti defectu in intellectu. Item voluntas habet illum actum sine prævia cogitatione efficaciori, vel expressiori sui objecti, quam sint cogitationes, quas de aliis objectis habet. Imo potius talem actum habet solum quadam cogitatione, vel formaliter, vel virtualiter tantum reflexa : ac subinde talis actus est contra inclinationem, ac motionem vehementioris, et melioris cogitationis. Ergo a fortiori poterit immediate voluntas consentire objecto remissius cogitato, sine alterius cogitationis diminutione.

21. *Totum institutum conficitur.—Satisfit argumentis in n. 2.* — A sufficienti igitur partium enumeratione recte concludimus, posse voluntatem peccare sine prævio defectu speculativi intellectus, quia potest sine errore positivo, et sine ignorantia, et sine absoluta inconsideratione contrarii boni honesti, imo cum fortiori, intensiori, vel expressiori ejus consideratione ; ergo nullus superest defectus intellectus speculativi, qui ad peccatum voluntatis necessario præcedere debeat. Unde ad motiva contrariæ sententiæ possemus unico verbo respondere, non concludere de intellectu speculativo : nam si præcedat defectus in intellectu practico, de illo possent sufficienter exponi omnia, quæ pro illa inducuntur. Quia vero nondum de intellectu practico dictum est, et de illo etiam argumenta illa non conveniunt, ad singula respondendum est. Ad rationem itaque ex sacra Scriptura sumptam prius generatim dicimus, licet ex Scriptura recte colligatur, peccata hominum frequenter multiplicari propter mentis cæcitatem, vel incogitantiam, non tamen colligi omnia, et singula peccata necessario oriri ex incogitantia, vel alio defectu

intellectus, quia neque Scriptura expresse, ac formaliter affirmat, semper peccatum voluntatis oriri ex defectu intellectus : nec ex propositione generali, et absoluta potest inferri particularis, et necessaria.

22. *Ad locum Jeremiæ respondetur.* — In speciali vero ad verba Jeremiæ : *Desolatione desolata est terra, quia non est qui recogitet corde :* respondetur imprimis, ex illis etiam, ut sonant, ac generaliter intellectis, posse ad summum inferri, defectum recogitationis esse ordinariam causam peccandi, vel fortasse etiam necessariam ad tantam multiplicationem peccatorum, quantam verba illa, *desolatione desolata est terra,* indicant. At vero inde colligi non potest, ad omnia, et singula peccata committenda, necessarium esse, ut defectus ille recogitationis præcedat. Accedit, quia in illo specialiter est sermo de desolatione Judæorum, quam propter Christi occisionem passi sunt : quod peccatum ex magna mentis cæcitate, qua Christi divinitatem, et præsentiam ignorarunt, commiserunt. Et de illo peccato facile concedi potest, non nisi ex defectu mentis committi potuisse. *Quia si cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent,* ut 1, ad Corint. 2, Apostolus dixit. Inde autem non licet ad alia omnia, et singula peccata argumentum sumere. Denique in illis verbis redditur causa desolationis temporalis Judæorum, ut a Deo facta est in eorum delicti pœnam. Et sic dicitur terra a Deo *desolata, quia nullus est qui recogitet corde,* utique qui recogitet suum delictum, ad agendum de illo pœnitentiam, et sic defectus ille recogitationis referri potest, ut causa impœnitentiæ inducens, quæ fuit proxima causa desolationis, quia cordis pœnitentia, sine cordis recogitatione nullo modo haberi potest.

23. *Ad locum Isaiæ in eodem n. 2.* — Et hæc fere applicari possunt ad locum Isaiæ. Nam ibi juxta communem Patrum expositionem, etiam est sermo de morte *Justi,* per antonomasiam, id est, Christi. Unde Hieronymus ibi interpretatur verba illa, per alia uxoris Pilati, Matth. 27 : *Nihil tibi, et justo illi,* et Pilati lavantis manus suas, et dicentis : *Innocens ego sum a sanguine Justi hujus.* Quod autem subditur : *Et non est, qui recogitet,* non ponitur ut causa illius peccati, quod per verbum præteriti jam commissum commemoratur, sed ponitur ad indicandam obstinationem, et cæcitatem Judæorum perseverantium in suo delicto post Christum interfectum. Ideoque paulo inferius causa illius peccati fuisse dicitur malitia, potius quam inconsideratio, cum dicitur : *A facie enim malitiæ collectus est justus.* Nam licet cæcitas præcesserit, illa etiam ex malitia orta est. Ex illis ergo verbis nihil in præsenti colligi potest.

24. *Ad locum Psal. 12.—Ad loca Augustini ibidem adducta.* — Ad verba Psalmi, seu frequentem Davidis orationem, *Illumina oculos meos, ne unquam obdormiam in morte,* respondeo, recte inde colligi, illuminationem divinam esse necessariam ad non peccandum, non tamen e contrario sequitur, carentiam illuminationis esse necessariam ad peccandum; tum quia multi illuminantur, et sunt rebelles lumini, ac peccant; tum etiam, quia non sicut illuminatio est causa non peccandi, ita illuminationis carentia est causa peccandi. Nec Augustinus in locis circa illud testimonium allegatis illud dixit, nisi quod Christus illuminando cordis oculos, animas vigilare facit, quod verissimum est; non tamen dixit e contrario, omnem illum, qui illuminatur, non peccare, vel eum, qui peccat non illuminari. Dices, Davidem petere illuminationem efficacem, et congruam, sine qua de facto vitat peccatum : et e converso cum illa nemo peccat. Respondeo, esto ita sit, nihilominus illuminatio talis non est congrua, quia sit intensior, aut expressior, vel quia ex se habeat infallibiliter effectum, sed quia datur sub præscientia Dei, per quam prævisa fuit, ut habitura tali tempore effectum, si daretur : et in hoc ejus congruitas consistit, ac proinde talis congruitas respectum habet ad usum futurum liberi arbitrii. Nihilominus tamen cum æquali illuminatione posset liberum arbitrium peccare, et in alia persona, vel occasione contingere potest, ut ita fiat. Igitur ex efficacia talis illuminationis non recte infertur, quod ex defectu ejus peccatum originem ducat.

25. *Ad alia loca Augustini in n. 3.* — Ad alia loca Augustini secundo loco inducta respondeo ex discursu, et verbis ejus in dicto cap. 17, de Peccatorum meritis, etc., contrarium colligi, si recte expendantur, et simpliciter intelligantur. Nam Augustinus imprimis adæquatam causam, ob quam homines non consentiunt vocationi divinæ, posuit libertatem arbitrii, dicens, *quia nolunt.* Eademque ratio reddi potest de dictamine rectæ rationis, quantumvis expresso, et intenso : quia homo etiam illi non consentit, licet adsit, quia non vult. Postea vero hujus renitentiæ voluntatis duas causas ponit Augustinus inter se distinctas, dicens : *Nolunt homines facere, quod justum est, sive quia latet an justum sit, sive quia*

non delectat. Et sub priori membro tam omnem ignorantiam culpabilem, quam incogitantiam, et omnem defectum, aut remissionem considerationis comprehendit, de qua fatemur esse verissimam, et frequentissimam peccandi originem. In posteriori autem membro causam assignat ex parte ipsius voluntatis, quæ ad ea, quæ suavia, et delectabilia sunt, facile inclinatur, loquiturque Augustinus maxime de voluntate hominis lapsi, de cujus necessitate, et fragilitate, propter quam specialiter gratia Dei indiget, ibi tractat.

26. *Ponderatur Augustinus in gratiam nostræ sententiæ.* — Notare autem opus est, ponere Augustinum duas illas causas peccandi, non tantum conjunctim, sed etiam divisim : ita ut per se unaquæque illarum sufficiat. Hoc patet, tum ex illis particulis divisivis, *sive quia latet, an justum sit, sive quia non delectat.* Tum ex cap. 19, ubi ait : *Deum aliquando sanctis suis tribuere alicujus operis, vel certam scientiam, vel victricem delectationem*, ut cognoscant, non a seipsis habere hæc bona, ubi sentit quemcumque ex illis defectibus esse posse causam sufficientem non recte operandi : e converso autem, cum dicit, illa dona gratiæ esse postulanda ad cavenda peccata, copulative loquitur, dicens : *Quid aliud deprecamur, quam ut aperiat, quod latebat, et suave faciat, quod non delectabat.* Ex his ergo colligimus, juxta mentem Augustini ad bene eligendum, et operandum non satis esse, ut non lateat, quod justum est, ac subinde posse fieri, ut stante scientia, et consideratione ex parte intellectus, voluntas deficiat tendendo in id, quod magis delectat secundum sensum.

27. *Non recte inducitur Augustinus ab adversariis.* —Unde male inducuntur in argumento verba Augustini, et confunduntur illa duo membra, addendo, illud magis delectare, quod vehementius cogitatur : hoc enim ibi Augustinus non dixit, nec per se est necessarium. Nam potest aliquid magis delectare, quia voluntas libera magis ad illud afficitur, et quia revera secundum aliquam rationem, utique sensibilem judicatur magis delectabile, quamvis non vehementius cogitetur. Nec etiam dicitur cum fundamento, Augustinum, in c. 19, vocare *certam scientiam*, vehementiorem cogitationem, et *victricem delectationem* appellare illam, quæ ex vehementiori cogitatione nascitur, quia nec verba ipsa ex se hoc significant, nec Augustinus ipsa ita exposuit. Vocat ergo scientiam certam illam, quæ divinitus datur, et falsa esse non potest, nec decipere. Quia vero illa non sufficit ad bene operandum, adjungit *victricem delectationem.* Et quia præcipue tractat de gratia efficaci, illam videtur vocare victricem delectationem, quæ congrua est, quæ prævidetur apta ad trahendum cum effectu voluntatem ; et simili modo potest scientia certa practice appellari, quæ prævidetur apta ad persuadendum cum effectu voluntatem : quam scientiam aliis locis vocat doctrinam altam, atque secretam, non suadentem tantum, sed etiam persuadentem, ut alibi latius traditum est.

28. *Ad confirmationem ex Prospero in n.* 3. —*Ad secundam confirmationem ibid.*—Ad primam confirmationem ex Prospero concedimus, *caliginem mentis ipsam premere*, non tamen inde infertur esse illam adæquatam causam peccandi : ita ut sine illa non possit voluntas peccare. Nam lux illa, quæ hujusmodi caliginem mentis discutit, facit quidem, ut idem Prosper adjungit, *ut voluntas prius depravata, atque captiva recta efficiatur, et libera,* sed non ita facit, ut illi necessitatem inferat, ideoque etiam sine tali caligine potest voluntas creata sua libertate, ac mutabilitate deficere. Ad secundam confirmationem respondetur, falsam esse assumptionem. Nam si terminis consueto more utamur, non omnis, qui peccat, obduratur. Quin potius peccatores distingui solent in obduratos, et non obduratos, seu communes. Nam obdurati specialiter dicuntur, qui peculiari quodam modo indispositi sunt, ut ad bonum moveantur, et a malis retrahantur per speciales motiones gratiæ : illa autem prava dispositio durities cordis dicitur, quæ consuetudine peccandi inducitur. Unde Bernardus, libro 1, de Consid., cap. 2, *Quid non invertat consuetudo? quid non assiduitate duretur,* et infra : *Ita paulatim in duritiem itur, et ex illa in aversionem,* et infra : *Quid ergo cor durum? Ipsum est, quod nec compunctione sanatur, nec pietate mollitur,* etc. Ergo non omnis, qui peccat, obduratur, quia multi peccant, qui ad illam pravam dispositionem non perveniunt : et qui ad illam perveniunt, prius peccant, quam sint indurati.

29. *Neque hic recte inducitur Augustinus.*— Neque oppositum recte colligitur, ex eo quod Augustinus ait : *Deum indurare aliquem, cum ejus non miseretur :* nam id intelligendum est, non de negatione cujuscumque misericordiæ, seu cujuscumque auxilii efficacis, sed juxta subjectam materiam. Alioqui omnis, qui venialiter peccat, obduraretur, quia Deus ejus non miseretur quoad collationem auxilii efficacis ad vitan-

dum tale peccatum. Consequens autem absurdum est. Cum ergo dixit Augustinus, Deum indurare, esse non misereri, loquitur de illa miseratione, qua Deus posset vel hominem induratum emollire, et non vult, vel nondum induratum, tametsi peccatorem prævenire, ut non obduraretur. Quod facile posset intelligi (ut dixi) ex subjecta materia, quam ibi Augustinus versabat. Loquebatur enim ibi Augustinus de Pharaone, et tractabat verba Pauli ad Rom. 11: *Cujus vult miseretur, et quem vult indurat.* Unde *ibidem* ait Augustinus, obdurationem, ut est a Deo, esse pœnam præcedentium peccatorum, et in lib. 5, contra Julianum, cap. 3, idem dicit de mentis excæcatione, et de utraque idem affirmat D. Thomas 1, 2, q. 79, art. 1, ad 1 et 3. Ergo tam excæcatio, quam obduratio supponit peccatum, cujus sunt pœnæ; ergo tale peccatum nec ex obduratione, nec ex mentis excæcatione procedit, ac proinde necessarium est, ut omne peccatum ex intellectus cæcitate, vel alia simili imperfectione procedat: esto propria obduratio, quia magnam consuetudinem peccandi, vel voluntatis nimiam deordinationem supponit, etiam mentis cæcitatem involvat, seu conjunctam habeat, quia et peccata mentem excæcant, et Deus sicut illuminando mentem cor emollit, ita negando mentis illuminationem cor obdurat.

30. *Ad loca Aristotelis in n. 4, respondetur. —Ad ultimam rationem in fine ejusdem n. 4.* —Ad Aristotelem respondetur imprimis, ipsum maxime inclinare in illam sententiam, quæ dicit, eum, qui peccat, non considerare actu de particulari objecto, vel actu vitando, sed in universali, quam supra diximus esse difficilem et non posse absolute, et universaliter defendi, quia vix sano modo explicari possit, ut in capite sequenti videbimus. Unde dici ulterius potest, si Aristoteles admittit aliquam considerationem particularem, et aliquam negat, loquitur de judicio speculativo, et practico. Unde cum ait, *Hæc* (scilicet propositio particularis) *vel non habet conditiones, vel si habet, non habet, ut sciens, sed ut dicens, et tanquam temulentus,* etc. Non intelligit eum, qui peccat, habere illam considerationem remissam, vel minus expressam, sed non habere illam per practicum judicium. Sed hic etiam sensus habet difficultatem, scilicet, quomodo possit judicium practicum ab speculativo particulari distingui, de qua in capite sequenti dicemus. Tertio ergo responderi potest, Aristotelem non universaliter, nec metaphysice loqui, sed moraliter de his, quæ in aliquibus hominibus frequentius accidunt: nos autem de absoluta potestate, tam in omnibus hominibus, quam in Angelis inventa loqui. Itaque Aristoteles loquitur solum de incontinente, qui passionibus perturbatur, et de hoc ait, regulariter, ac moraliter loquendo, *Propter passionem impediri, ne possit sub universali sumere, et ad conclusionem pervenire,* ut tacite exponit divus Thomas 1, 2, quæst. 77, art. 2, ad 4: *Quia passio,* inquit, *ligat rationem, ne assumat, nec concludat sub prima.* Quod profecto intelligi non potest de ligamine, quod ex absoluta necessitate proveniat, seu impossibilitatem simpliciter ad considerandum inducat; ergo est morali modo intelligendum, et hoc ad summum probat experientia, et non amplius.

31. *Instant adversarii.* —Sed instant, quia licet verum sit, Aristotelem ibi de incontinenti loqui, tamen est eadem ratio de quocumque alio, et ipse etiam Aristoteles in dicto cap. 10, incontinentis ad *malignum* comparationem facit: vocat autem malignum eum, qui ex malitia peccat, dicitque incontinentem aliquid consilii habere, quia ex consideratione boni aliquo modo movetur, vel retardatur: qui autem in malitia peccat, nullum prorsus boni consilium seu considerationem habere. Ergo, teste Aristotele, multo major est defectus, quem in intellectu patitur malignus, quam incontinens. Unde magis illam differentiam explicans dicit, incontinentem leges habere bonas, licet eis non utatur, quia illas aliquo modo considerat, licet eis non obtemperet: malignum autem videri tantum leges pravas habere, utique in sua consideratione et dictamine. Eamdemque doctrinam repetit, lib. 2, Magnor., Moral., cap. 6, et per se videtur manifestum, intemperantem, seu peccantem ex habitu, consuetudine, et malitia, multo magis impediri a consideratione honesti, et cum minori reprehensione conscientiæ peccare, quam incontinentem.

32. *Responsio.—Ad peccandum ex malitia requiritur sententia, et remotio passionis.* — Verumtamen in hac replica supponi videtur, eum qui peccat ex malitia, non habere actualem boni cognitionem, nec remorsum conscientiæ, vel certe non tantam boni considerationem, quantum incontinens habere solet. Hoc autem est contra communem theologorum doctrinam, qui definiunt, illum peccare ex malitia, qui ex certa scientia, et quasi ex industria peccat, ut docet D. Thomas, 1, 2, quæst. 78, art. 3, ubi in solutione ad primum expresse declarat majorem considerationem

mali in particulari inveniri in incontinente, quam in eo, qui ex malitia peccat. Et idem docent communiter doctores in 2, dist. 43, ubi Bonaventura et multi alii addunt, ad peccandum ex malitia non solum esse necessarium, ut scienter quis peccat, sed etiam ut a passione non moveatur, nimirum, quia passio diminuere solet scientiam, seu considerationem, quæ ad peccandum ex certa malitia necessaria est. Confirmari hoc potest inductione primo in Angelis malis illi enim nunc ex malitia peccant, licet ex certa scientia, et cum magno remorsu conscientiæ peccent. Probatur, quia nec ex ignorantia, neque ex passione peccant, et quia retinent scientiam, et per illam actu considerare possunt, prava esse, quæ faciunt, et non habent materiales passiones, sed ex sola malitia vel habituali, vel actuali peccant. Idemque contingere potest in hominibus, ita moribus corruptis, ut sine passione saltem vehemente, ex prava consuetudine contra dictamen conscientiæ, quantumvis intensum peccent.

33. *Explicationis amplius solutio.*—Non est ergo in universum verum, eum, qui ex malitia peccat, minus considerare, quam incontinentem, ut præcise talis est. Quod ideo addo, quia fieri potest, ut peccans non solum sit incontinens, sed etiam intemperatus, et vitiis deditus, et ob eam rem dum peccat, passione vehementer duratur. At ille vel non proprie peccat ex malitia, sed ex infirmitate, vel saltem non ex ea parte, qua passione movetur, ac perturbatur, licet quatenus ex habitu peccat, aliquo modo dicatur ex malitia peccare. Et hac fortasse ratione Aristoteles, quem in dicto cap. 10, l. 7, Ethicor., vocat *malignum*, eumdem vocat *intemperatum*, in dicto cap. 6, l. 2, Mag. Moral. Et ex parte habet, ut sit magis indispositus ad considerandum, quando peccat, quam incontinens: quia majori passione, seu non sola passione, sed etiam prava consuetudine ducitur. Præter hunc autem modum peccandi maligne (ut sic dicam), est alius proprius peccandi ex pura malitia, id est, sine passione, et certa scientia, de quo Aristoteles in illis locis non neminit: et in illo sic peccante non habet locum doctrina Aristotelis de incontinente, ut satis declaratum est, et in præsenti materia, ubi de Angelis agimus, est hæc doctrina maxime necessaria, ut videbimus.

CAPUT VI.

UTRUM OMNE PECCATUM VOLUNTATIS DEFECTUM ALIQUEM IN INTELLECTU PRACTICO SUPPONAT.

1. *Habitualis defectus intellectus non necessario ad peccandum supponitur.—Defectus actualis multipliciter sumitur.*—Sicut in intellectu speculativo positum, et privativum, habitualem, et actualem defectum distinximus : ita in intellectu practico distingui potest, ut notum est. Suppono autem in præsenti non esse sermonem de habituali defectu, quia sine dubio ille non necessario supponitur ad peccatum. Nam primus homo antequam peccaret perfectissimus erat habitualiter, non tantum in speculativo intellectu, sed etiam in practico per prudentiam, et alios habitus illi annexos, et idem in Angelis certius est; imo in hominibus mortalibus sæpe id contingit. Et ratio est, quia habitualis perfectio si non exeat in actum, non movet voluntatem, et ita non potest illam impedire, ne peccet. Defectus autem actualis intellectus practici, si sit privativus, consistit in carentia alicujus actus intellectus necessarii ad bene operandum, vel resistendum peccato. Datur in homine honeste operante, seu resistente tentationi judicium practicum dictans hic et nunc, quid voluntate agere oporteat : præter quod judicium aliqui distinguunt imperium practicum, quod posterius sit ipso judicio practico, et efficacius ad movendam voluntatem. Et ita duplex cogitari potest defectus privatus practici intellectus, unus est carentia solius imperii, etiamsi supponatur practicum judicium, alius est carentia judicii practici : quo deficiente, a fortiori deficiet imperium, sive sit actus distinctus, sive non. Defectus autem positivus erit aliquis error per practicum judicium contrarium. Hic autem error subdistingui solet in errorem deceptionis, qui sit contrarius veritati rei, et in errorem moris, seu electionis, aut de re agenda, contrarium quidem rectitudini morum, non tamen veritati rei, et de his omnibus sunt opiniones, quæ sigillatim tractandæ sunt.

2. *Prima opinio requirit ad peccandum solum defectum imperii practici honesti.*—Prima opinio dicit, ad omne peccatum supponi defectum imperii practici honesti, nullumque alium defectum esse necessarium. Distinguit enim hæc sententia imperium a practico judicio, dicitque etiamsi intellectus habeat judicium practicum de turpitudine peccati, et de hone-

tate contrarii actus, vel omissionis ejus, si tamen careat imperio continente voluntatem a malo, vel jubente, ut bonum velit, posse voluntatem peccare, si ergo intellectus habeat tale imperium, minime posse voluntatem resistere, ideoque saltem hunc defectum imperii necessarium esse ad peccandum, eumque sufficere. Hanc sententiam docuit Aureolus, in 2, dist. 4, art. 3, hunc solum defectum intellectus, admittens in Angelis pro illo instanti, in quo peccaverunt; eamdemque sententiam approbat Capreolus in 3, dist. 36, ad 1 Scoti contra 1 conclusionem, in fine, ubi ait, neminem peccare contra actuale imperium prudentiæ, et ideo defectum, sed hujus imperii semper ad peccandum supponi, ille vero non solum hunc defectum, sed etiam defectum judicii in particulari prærequirit, de quo paulo post dicam. Cajetanus vero 1, 2, q. 77, a. 2, licet prius dicat sæpe concurrere defectum judicii in particulari, et præcepti, nihilominus addit, defectum imperii sufficere, etiamsi in judicio particulari nullus sit defectus. Et idem fere sentit Conradus, dicta q. 77, art. 2, præcipue in Notab. penult., circa corpus articuli, et Valentia, dicta q. 8, de Peccatis, part. 1 et 2, et favet Aristoteles, locis supra citatis. Ex quo præcipuum sumitur fundamentum : quia stante actu perfecto prudentiæ, non potest simul voluntas peccare, sed propriissimus, et perfectissimus actus prudentiæ est imperium actus honesti, et contrarii peccato; ergo. Major est Aristotelis, dict. lib. 6 Ethicor., c. 3, ubi absurdum esse putat, simul aliquem prudenter judicare, et intemperate agere. Et ideo D. Thomas, in 1, 2, quæst. 59, art. 5 et q. 65, art. 1, dicit, prudentiam esse non posse sine virtutibus moralibus : et prudentiæ opponi, qui volens peccat, quod refert Aristoteles, l. 6 Ethicor., cap. 9. Minor etiam est Aristotelis, lib. 6 Ethicor, cap. 10, 11, ubi ait, prudentiam esse præceptivam, quod late docet, et probat D. Thomas 2, 2, quæst. 47, art. 8.

3. *Hæc sententia impugnatur. — Efficaci dilemmate ostenditur.* — Nihilominus hæc sententia quatenus distinguit judicium practicum, et particulare ab imperio, et hunc defectum ponit in carentia imperii prudentis, potius quam judicii, nobis probari non potest. Primo, quia nullum censemus in intellectu esse imperium, quod non sit judicium, quod in materia de Legibus, et de Oratione a nobis tactum est, et ex professo dicturi sumus in 1, 2, tomo 1 (si Deus vitam concesserit). Ratio autem in summa est, quia intellectus essentialiter est cognoscitiva potentia, et ideo nullum habet actum, qui non sit cognitio, vel per modum apprehensionis, vel per modum judicii, quæ ratio ex sequenti magis confirmabitur. Secundo igitur argumentor, quia si actus judicii practici, et imperii, distincti sunt, vel ad peccandum non potest magis necessarius esse defectus imperii prudentis, quam judicii, vel non potest intelligi quomodo ad volendum, vel eligendum sit necessarius actus imperii distinctus a judicio. Probatur, quia positio judicio prudentiali de objecto, et actu particulari cum omnibus determinatis circumstantiis ejus, vel sequitur necessario imperium prudentiæ : vel non ex necessitate sequitur. Si primum dicatur, sequitur manifeste pars nostri dilemmatis, scilicet, quod non poterit procedere ad peccatum defectus imperii, quin præcedat defectus judicii : quia si posito judicio necessario sequitur imperium; ergo non potest deesse imperium, quin supponatur defectus judicii : quia si causa necessario infert effectum, carentia effectus causæ absentiam necessario supponit. Ergo frustra dicitur, stante judicio particulari recto sine imperio posse peccatum committi. Et hinc etiam intelligitur frustra illos actus distingui, quia si judicium necessario infert imperium, imperium etiam esse non potest sine præcedenti judicio, quia non præcipitur prudenter, nisi quod prudenter judicatur ; ergo isti duo actus semper sese comitantur ; ergo frustra distinguuntur, quia solum requiruntur ad movendam voluntatem per applicationem objecti, quæ per judicium particulare sufficientissime fit.

4. *Secunda dilemmatis pars ostenditur.* — Si vero dicatur, imperium supponere quidem judicium, sed non ex illo necessario sequi, ac proinde posse rectum esse judicium, et cum illo posse esse peccatum ex defectu imperii; contra hoc instatur ex alia parte nostri dilemmatis, quia intelligi non potest, quomodo tale imperium ad volendum necessarium sit. Quia si imperium non sequitur necessario ex judicio; ergo sequitur voluntarie, ac libere ; ergo mediante aliquo actu libero voluntatis ; ergo vel ad illum actum est necessarium aliud imperium, et sic procedetur in infinitum : vel non est ad illam voluntatem necessarium imperium, sed judicium sufficit. Et tunc sequitur, imprimis esse impertinens, et superfluum tale imperium ad electionem faciendam, tum quia non est major necessitas illius pro ipsa electione, quam pro voluntate, ut imperetur electio : tum etiam, quia si voluntas, posito

judicio, potest intellectum applicare, ut sibi imperet electionem facilius, poterit ipsam immediate ad electionem medii judicati applicare. Deinde sequitur, defectum imperii supponere defectum voluntatis non applicantis intellectum ad imperandum, quod honestum est, qui defectus voluntatis non supponit priorem defectum intellectus. At ita verum non est, peccatum voluntatis habere primam originem in defectum intellectus, quia revera non habet illam, nisi in ipsa voluntate. Imo tunc ille defectus non erit in voluntate sine aliqua culpa.

5. *Responsio ex Aureolo ad factum dilemma.* —Ad hunc discursum virtute respondet Aureolus supra, constituendo discrimen inter judicium practicum, et imperium, quod judicium practicum, quod enuntiativum appellat, et per hæc verba explicat, faciendum est, hoc sequitur naturam rei, et discursum syllogisticum ex certis præmissis inferentem, hoc esse agibile, vel agendum; imperium vero, quod hac voce explicatur, *fac hoc,* non sequitur ex natura rei; neque ex vi discursus, sed ex determinatione liberi arbitrii, quod non tantum intellectum, sed etiam voluntatem includit. Et ita consequenter dicit, imperium esse ab utraque potentia simul; quomodo autem ab illis sit, satis obscure explicat, dicens : Quod liberum arbitrium movet se ad imperium, illud autem movens includit duo, libertatem, scilicet, quæ tenet se ex parte voluntatis, et arbitrium, quod se tenet ex parte intellectus : *Unde intellectus* (ait) *repræsentat proportionem aliquam voluntati enuntiative tantum : voluntas vero ex libertate sua determinat illam imperando : et tunc notitia illa facta est primo imperativa, et movet voluntatem ad electionem, et sic voluntas movet se primo ad determinationem, et imperium intellectus, et mediante illo movet se ad volendum, volitionemve.* Unde inferius addit : *voluntatem non determinare intellectum ad imperium mediante volitione, quia volitio est posterior tali determinatione, sed illam determinationem esse a voluntate, ut est actus primus immediate, absque aliquo passive recepto in voluntate.* Quod infra magis declarans ait : *notitiam enuntiativam, ut præcedit in intellectu esse indifferentem ad rationem imperativi, sed voluntate copulante se, facit eam esse primo determinatam, et imperativam, ac moventem voluntatem ipsam ad electionem, seu aliam volitionem determinatam.*

6. *Hæc responsio rejicitur. — Ut occurrat Aureolus.* — Hæc vero responsio, et doctrina multa continet, quæ nec probari, nec satis intelligi possunt, et licet admittantur, difficultatem non evacuant. Et primo invenitur inconstantia, et perplexitas quædam in illo discursu. Nam prius dixerat Aureolus, in intellectu practico esse duos actus, unum enuntiativum, quo intellectus dicit, hoc esse faciendum, vel esse agibile : alium imperativum, quo intellectus dicit, *fac hoc.* Postea vero dicit, *quod notitia indicativa priusquam illi adjungatur voluntas, est indifferens ad rationem imperativi actus, et voluntate copulante se, facere eamdem notitiam esse determinatam, et imperativam.* Hæc autem repugnantia esse videntur, quia ex duobus actibus intellectus non fit unus, neque unus eorum fit alius : si ergo judicium, et imperium sunt actus distincti, nunquam judicium fit imperium, nec per adjunctionem illam voluntatis ipsum judicium fiet imperium, nec accipiet vim movendi voluntatem. Deinde interrogo, quomodo voluntas copuletur intellectui, ut illum, ejusve notitiam determinet, ut fiat imperium. Nam voluntas non potest libere copulari intellectui formaliter, ac per seipsam, ut per se notum videtur : nec etiam copulatur active, et libere, quia priusquam intellectus imperet, nihil vult voluntas (ut ille auctor supponit). Ad hoc vero dicere videtur Aureolus, voluntatem copulari intellectui active, agendo in intellectu actum imperii, vel modum aliquem, aut quidquid illud est, quod judicium practicum, seu notitia indicativa (idem enim sunt) fit, seu determinatur ad esse imperativum, et accipit vim movendi voluntatem. Unde juxta mentem illius auctoris, licet imperium dicatur actus intellectus : quia in eo recipitur, non tamen ab eo elicitur; et e contrario voluntas est principium activum illius actus, seu modi, tamen per illum passive non afficitur, neque immutatur, sed illum efficit in intellectu, imo indicat Aureolus, voluntatem immediate facere illum in ipsa notitia enuntiativa intellectus. Sic enim ait : *Sic voluntas determinat illam notitiam, quod illa* (id est, voluntas) *in se non determinatur ad hoc passive, sed prima determinatio passiva est in tali notitia sic determinata.* Et infra hunc ponit ordinem : *Quod intellectus primo habet notitiam enuntiativam,* id est, judicium practicum. *Secundo voluntas per suum imperium, et libertatem facit, illam notitiam esse determinatam, ultimam, et imperativam, et hic adhuc nihil subjective receptum est in voluntate. Et tertio sequitur determinatio voluntatis.* Quocirca quod dixerat, judicium, et imperium esse duos actus intellectus, intelligere videtur, esse

duos non omnino condistinctos, sed tanquam includentem, et inclusum, quia ipsum judicium sit imperium per aliquid ei additum a voluntate, et consequenter utrumque esse intellectus subjective, non vero active saltem quoad totum id, quod includit imperium.

7. *Multipliciter ostenditur non satis occurrere.*—Sed in hac declaratione plura includuntur, quæ mihi quidem nova et absurda, et sine fundamento, vel necessitate dicta videntur. Unum est, quod voluntas creata habeat aliquam efficientiam et determinationem liberam sine volitione libera, et sine aliqua mutatione, quam in seipsa faciat. Hoc planum est ex dictis illius auctoris. Nam judicium practicum non determinat voluntatem; sed illud est indifferens ad rationem imperii, et voluntas etiam illo posito manet indifferens, ut determinet, vel non determinet intellectum, et postea libere determinat judicium intellectus ad rationem imperii efficiendo libere aliquid in intellectu, et nihil in se recipiendo ; ergo habet voluntas determinationem liberam sine volitione libera: quia si volitionem liberam haberet, illam in se reciperet. Quod autem hoc sit novum, patet, quia omnes theologi docent, determinationem liberam voluntatis creatæ esse in ipsa voluntate. Item quod aliter id fieri non possit, probatur, quia si voluntas aliquid libere facit, voluntarie facit; ergo vult illud facere, et volendo determinat se ad illud faciendum; ergo repugnat libere facere, et non recipere, et facere in se voluntatem libere faciendi. Confirmatur, ac declaratur: quia propter hanc rationem docent theologi, actiones, quæ libere fiunt ab aliis potentiis hominis extra voluntatem, ab ipsa voluntate volente illas procedere, seu imperari oportere, quia non possunt aliunde habere voluntariam ac liberam determinationem; ergo multo magis, quando voluntas determinat seipsam ad aliquid agendum, necesse est, ut volendo se determinet libere. Et ideo aliæ potentiæ subjiciuntur liberæ motioni voluntatis, ipsa autem sola seipsam libere movet; sicut autem alias non determinat ad agendum, nisi volendo: ita nec seipsam ad liberam efficientiam determinare potest, nisi volendo.

8. Alterum absurdum illius sententiæ est, quia ponit voluntatem efficere in intellectu actum imperii, seu illud (quidquid est) quod judicium in se imperii constituit. Nullus enim tribuit voluntati aliquam efficientiam in intellectu immediatam, et quasi elicitivam, immediate, et per se efficiendo in intellectu actum in ipso receptum, sed tantum efficientiam remotam, et applicativam potentiæ ad eliciendum suum actum, quæ motio fit tantum volendo, et per sympathiam potentiarum, ut philosophi docent. Alioqui sequitur actum imperii, ut talis est, non esse actum elicitum, neque vitalem: quia nec est vitalis voluntati : quia in ipsa non recipitur, nec per ipsum aliquid vult, nec etiam est vitalis intellectui, quia ab ipso non fit. Tertio invenitur in illo dicendi modo, quidam circuitus gratis compositus. Nam illa sententia supponit intellectum non habere vim movendi active voluntatem, determinando efficaciter illam per imperium : et ideo dicit voluntatem active dare actui intellectus, scilicet, judicio hanc vim, constituendo illum in ratione imperii, vel efficiendo in intellectu ipsum imperium, quo determinet voluntatem. At hoc superfluum est: nam facilius creditur, et intelligitur, voluntatem libere determinare seipsam ad volendum sufficienter proposito objecto per judicium. Nam id, quod voluntas dicitur facere in intellectu, vel in ejus judicio, non pertinet ad cognitionem objecti amandi, nec auget illam; ergo ex parte objecti non confert ad motionem passivam voluntatis, quatenus ab intellectu esse potest; quia intellectus per se non movet voluntatem, nisi ex parte objecti: ergo ut voluntas efficaciter applicetur ad volendum, vel eligendum, superfluus est ille circuitus, scilicet, ut id faciat dando intellectui aliquid, per quod ab illo determinetur. Maxime cum prius necessarium sit, ipsam voluntatem libere determinari ad id efficiendum in intellectu, quod non potest facere, nisi libere volendo, ut probavi. Præterquam quod intelligibile non est, quid sit illud, quod voluntas efficit in intellectu: vel quomodo intellectus capax illius sit, cum neque ab ipso eliciatur, neque ad cognitionem aliquid conducat.

9. Ultimo juxta illam sententiam defectus voluntatis non refunditur in defectum intellectus: sed potius ex defectu voluntatis defectus in intellectu provenit. Nam licet intellectus consideret et judicet, quantum potest, tam in universali, quam in particulari, et tam speculative, quam practice, nihilominus imperare non potest, nisi voluntas illum determinet: ergo si intellectus deficit in imperando, quod honestum est, non ex se habet talem defectum, sed ex voluntate, quæ illum non determinat ad imperandum, vel potius non facit imperium in illo: ergo talis defectus privativus ex omissione voluntatis habet originem. Idemque erit de defectu positivo, si in intellectu considera-

tur positivus actus imperium volendi, vel faciendi, quod non expedit: qui actus imperfectus est, et defectus positivus intellectus dici potest. Verumtamen intellectus nunquam hoc posset determinate præcipere, nisi a voluntate determinaretur libere: ergo ab hac libera determinatione voluntatis incipit ejus defectus, et in illam ultimo resolvendus est; non in defectum intellectus. Hæc ergo sententia de defectu solius imperii probanda non est. De fundamento autem ejus dicemus in puncto sequenti, quia est utrique commune: nam imperium, quod vere ponitur esse proprius actus prudentiæ, non est nisi rectum judicium practicum in materia morali, ut mox dicemus.

10. *Secunda opinio ad peccatum requirit solum defectum judicii practici.*—Est ergo secunda opinio dicens neminem peccare, nisi præcedat in intellectu saltem carentia judicii practici, quo intellectus consideret, quid secundum rectam rationem hic et nunc agere expediat, vel agendum sit, ac proinde saltem hunc defectum, et inconsiderationem esse necessariam, ut voluntas possit peccare. Hanc sententiam videtur maxime probare Capreolus, quem sequitur Conradus. Et secundum illam interpretantur Aristotelem, et illam vulgarem propositionem, *Omnis peccans est ignorans,* ab illo sumptam in 3 Ethicor. Et hanc sententiam videtur tradere D. Thomas, q. 1, de Virtut. in communi, art. 6, ad 1, ubi ait: *Ad prudentiam pertinere, judicare de singulis agibilibus, prout sunt nunc agenda, et hoc judicium corrumpi per quodlibet peccatum, et ideo prudentia manente, neminem peccare*: ergo ex sententia D. Thomæ omne peccatum supponit carentiam judicii practici. Et hoc modo tacite exponit, quod in aliis locis cum Aristotele dicit, hominem peccantem agere posse contra universalem scientiam actualem, id est, contra judicium de agendis in universali, non tamen in particulari. Et specialiter, quæst. 24, de Veritat., art. 9, ait: *Judicium rationis in universali quandoque esse contrarium appetitui. Sed judicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam posse esse contrariam appetitui.*

11. *Probatur.*—Fundamentum hujus sententiæ est: quia voluntas non movetur, nisi mota a ratione: ergo si ratio actu, et in particulari, ac practice dictat hoc esse vitandum, fieri non potest, ut voluntas illud non eligat: ergo e contrario, quoties voluntas eligit, quod vitandum esset, semper supponit in intellectu carentiam illius dictaminis, seu judicii. Secundo, quia impossibile est, intellectum simul habere opposita judicii, sed quando voluntas eligit aliquid turpe, intellectus judicat, hic et nunc illud esse appetendum: ergo impossibile est, ut simul judicet, illud esse vitandum: ergo necesse est, ut qui peccat, careat illo judicio practico de tali actu vitando, vel contrario faciendo. Tertio hic maxime urget ratio Aristotelis supra tacta: quia vitiosus non potest esse prudens, servata proportione, id est, vitiosum habitualiter non posse esse habitualiter prudentem, nec peccantem actualiter habere posse actualiter dictamen, seu judicium prudentiæ: quia prudentia connexionem habet cum virtute morali, ut supra tactum est: ergo necesse est, ut is, qui actu peccat, careat tunc actu prudentiæ, qui est practicum judicium de re agenda.

12. *Astruitur contra præcedentem sententiam non præcedere necessario in peccando prædicti judicii carentiam.* — Hæc vero sententia non placuit Scoto, Ochamo, et aliis, quos supra retulimus: putant enim stante pleno judicio practico cum integra consideratione actus, et objecti, ac circumstantiarum ejus in particulari posse voluntatem peccare. Et hoc sequuntur Corduba, Valentia, Molina, et multi alii moderni. Et potest suaderi hæc opinio rationibus, quibus in duobus capitibus præcedentibus probavimus, stante in intellectu scientia actuali, non solum in universali, sed etiam in particulari posse voluntatem peccare. Primo quidem, quia actualis scientia particularis non habetur nisi per cognitionem, considerationem, et judicium de honestate, quam talis actus hic et nunc eligendus, vel vitandus habet tam ex objecto, quam ex circumstantiis. Sed judicium de actu sic considerato est judicium practicum quantum moraliter esse potest: ergo si voluntas potest deficere stante practica consideratione in particulari, et in actu, etiam poterit peccare stante dicto judicio practico, ac subinde defectus, seu carentia talis judicii non erit ad peccandum necessaria. Consequentia nota est: et major supra est probata. Minor ergo probatur, quia non datur in intellectu actus imperii distinctus ab omni judicio practico et morali, ac particulari, ut contra præcedentem opinionem probatum est. Ergo ex parte intellectus non potest dari judicium particulare magis practicum, quam sit illud, quod est de particulari opere cum omnibus peculiaribus circumstantiis ejus, nimirum, judicando, quid agere oporteat secundum rectam rationem om-

nibus circumstantiis, et objecto plene consideratis.

13. *Progreditur probatio.*—Probatur consequentia, quia vel illud judicium, quod dicitur omnino practicum, addit aliquid supra judicium particulare speculativum ex parte rei cognitæ, vel ex parte ipsius actus, seu modi, quo fit. Non primum, quia posuimus, intellectum speculativum omnia in particulari considerasse, et cognovisse. At vero ultra omnia, nihil relinquitur denuo cognoscendum per judicium practicum. Nec etiam secundum dici potest, quia, seclusa distinctione, seu additione imperii ultra judicium practicum, in ipso practico judicio nullus modus intelligi potest, nisi vel compositionis: aut simplicitatis intentionis, aut remissionis, vel alii similes, qui etiam in judicio speculativo inveniuntur. Ergo considerando judicium illud, quatenus cognitio quædam, et consideratio intellectus, nulla distinctio inter judicium particulare, speculativum, et practicum invenitur. Sed ad summum idem judicium particulare de objecto operabili, seu de operatione singulari cum omnibus ejus circumstantiis sub diversis respectibus poterit dici speculativus, et practicus, scilicet, speculativus, quatenus veritatem quamdam contemplatur, practicus vero quatenus de se ad opus inducit: vel certe ut secundum se spectatus, et ut pure intellectualis est, dicatur speculativus; quatenus vero a tali, vel tali intentione voluntatis procedit, dicatur practicus: quia ut sic habet efficacitatem in movendo ad opus, ut dixi, et statim amplius explicabo. Quod si hoc ita est, profecto ex parte intellectus nulla major imperfectio, quæ ad peccandum sit necessaria in illo actu ut practico, quam ut speculativo considerari potest. Nam si quæ est, provenit ex parte voluntatis, vel nolentis consentire tali judicio, vel non habentis debitam intentionem: et ita non provenit lapsus voluntatis ex defectu intellectus, sed potius ex defectu voluntatis, judicium intellectus dicetur practice imperfectum.

14. *Satisfit argumentis contrariis in n. 11.*—Præterea vis hujus rationis magis innotescet, respondendo ad motiva præcedentis opinionis: simulque hæc sententia magis suadebitur. Ad primam ergo rationem negatur prima consequentia. Quia licet voluntas non se moveat, nisi prius ab intellectu moveatur: nihilominus etiamsi ab illo moveatur, non statim se necessario movet. Unde potest in contrarium argumentum retorqueri, applicando ad judicium practicum argumentum supra factum de judicio speculativo. Nam posito judicio practico, voluntas non necessitatur quoad exercitium ad consentiendum illi, utique ex vi illius: ergo potest non consentire illi: ergo et peccare. Major supra probata est: quia intellectus per se non movet voluntatem, quoad exercitium, nec determinata illam omnino ad operandum. Dixi autem *ex vi illius*: quia si præcedat intentio efficax alicujus finis honesti, posito judicio practico de tali medio necessario ad illum finem, ut hic et nunc exercendo: tunc persistendo in intentione necessario sequitur consensus voluntatis; tunc tamen illa necessitas non ab intellectu secundum se, sed ab ipsa voluntate ex vi intentionis præexistentis sequitur. Et eadem ratione posita illa intentione honesta, et judicio recto, non poterit quidem voluntas peccare, non ex eo tantum, quod in intellectu non præcedit defectus, sed quia illa dispositio intellectus supponit illam efficacem intentionem voluntatis, illique conjungitur. Ergo absolute loquendo de voluntate libere prodeunte ad primam intentionem, seu voluntatem finis particularis, non potest necessitari a judicio practico, et consequenter, illo non obstante, poterit peccare, sine prævio tali defectu intellectus.

15. Dicet fortasse aliquis, quod licet judicium illud practicum per se non necessitet voluntatem quoad exercitium, saltem necessitat quoad specificationem, et hoc satis esse ut illo existente in intellectu, voluntas actualiter peccare non possit. Sed contra hoc urgent instantiæ, et replicæ supra factæ: quæ in præsenti eamdem vim habent. Prior est, quod saltem poterit voluntas peccare, omittendo sine tali defectu intellectus. Sequela patet, quia potest voluntas suum actum suspendere eo tempore, pro quo affirmativum præceptum obligat, quia tunc non necessitatur quoad exercitium, et sic peccabit. Alias est, quia neque quoad specificationem necessitatur voluntas ab illo judicio practico recto, quia cum illo potest intellectus simul considerare aliud contrarium objectum, vel opus, judicando illud esse amabile sub ratione delectabilis; ergo voluntas propria libertate potest ferri in illud, quia solum judicium illam impedire non potest, ut supra ostensum est: ergo potest voluntas non solum contradictorie non velle, quod sic judicatum est, sed etiam contrarie velle oppositum; ergo manet libera quoad exercitium, et specificationem, ac proinde sine suspensione, vel carentia talis judicii peccare potest.

16. *Ad secundum in eodem n. 11. — Ad*

tertium ibidem. — Ad secundum respondetur, hæc duo judicia, hoc est, honestum est secundum rectam rationem sequendum, et hoc est delectabile, secundum sensum, et amabile, non esse contraria, sed simul esse posse in intellectu, et illa sufficere, ut voluntas ex illis objectis amet, quod voluerit. Nec enim necesse est, ut intellectus definite judicet hoc esse prosequendum, seu amandum, ut voluntas illud velit: sed satis est, quod intellectus illud proponat, ut amabile sub aliqua ratione, ut in sequenti puncto latius ostendemus. Et ita respondetur ad tertium, duplex esse judicium prudentiale; unum dici solet speculative practicum, aliud practice practicum: alii vero primum vocant judicium prudentiale lato modo, secundum autem stricte, et rigorose, ut videri potest in Corduba, dicto libro 2, quæst. 9, 10 et 11. Inter hæc autem judicia discrimen assignari potest, non solum in hoc, quod prius non supponit rationem finis, a qua procedit posterius: sed etiam in hoc, quod per prius judicium solum proponitur objectum, ut secundum se bonum, vel connexum cum tali fine in se spectato: per posterius autem judicium proponitur medium, ut connexum cum intentione efficaci ipsius operantis, ex quo habet peculiarem vim movendi ad electionem, vel executionem ejus. Unde tandem fit, judicium prudentiale large sumptum, seu aliquo modo speculativum esse posse optime in homine actu peccante, etiam cum cognitione, et actuali consideratione omnium circumstantiarum; et in hoc sensu concedimus sequelam; nec est contra Aristotelem, ut jam dicam. Judicium autem prudentiale omnino practicum, et rigorose sumptum non potest esse simul cum actuali peccato: et de hoc, seu carentia ejus loquitur Aristoteles cum dicit libro 7, capite 2, neminem contra id, quod est optimum, agere, nisi per ignorationem, et cum dicit, capite 3, ultimam propositionem esse dominam, id enim dicit propter efficaciam ultimi Judicii: loquitur autem de Judicio, quod post consultationem concluditur ex vi appetitus recti, seu intentionis efficacis finis, de quo jam diximus, non posse esse simul cum actuali peccato. Quia vero defectus ejus magis est defectus voluntatis, nam ab illa habet originem, ideo concluditur, omne peccatum supponere defectum intellectus, qui in carentia judicii prudentialis consistit, quatenus vim cognoscendi habet, sed tantum quatenus habet vim movendi, qui defectus a voluntate radicaliter provenit, ut declaratum est.

17. *Tertia opinio requirit ad peccatum practicum errorem positivæ deceptionis.* — *Duplex est error practicus.*—Est ergo tertia sententia, quæ etiam in intellectu peccantis practicum defectum admittit, illum tamen dicit esse non inconsiderationis tantum, vel alterius privationis, sed positivæ deceptionis per practicum errorem. Est autem considerandum, quod sicut judicium practicum duplicem habet rationem: unam quatenus cognitio quædam est; alteram quatenus motio voluntatis est; ita etiam duplicem habet conformitatem, et veritatem, quam Scotus supra recte distinxit. Una est veritas cognitionis, quatenus tale judicium est conforme rei cognitæ, in quo talis veritas speculativa est, vel illa assimilatur; alia est veritas electionis, seu practica, quatenus tale judicium est appetitui recto conforme. Eadem ergo ratione, ac proportione duplex esse potest error practicus: unus deceptionis, alter electionis. Prior est per difformitatem ad rem cognitam, ut quando judicatur licere, quod non licet, aut esse honestum, quod revera est turpe. Alter error est per difformitatem ad appetitum rectum. Ut quando incontinens judicat, hic et nunc hoc sibi esse amandum, quia delectabile est. Nam fieri potest, ut nihil falsum judicet; et nihilominus aberrat in itinere veritatis, et ab appetitu recto, et sub ea ratione dicatur practice errare: quia per viam non rectam dirigit voluntatem, quo modo dicitur, non esse appetitui recto conforme.

18. *Dicta sententia a quibusdam accipitur de primo errore.* — Juxta hos ergo duos modos deceptionis dupliciter etiam dicta sententia explicatur. Quidam enim de proprio errore deceptionis aiunt necessario præcedere ante omne peccatum. Quia priusquam voluntas amet, vel eligat, intellectus absoluto et definito judicio statuit, sibi esse conveniens hoc, vel illud eligere, aut amare. Ergo quoties voluntas amat pravum objectum, in intellectu præcedit de illo tale judicium; at vero tale judicium semper est erroneum, non solum devians a via recta, sed etiam a veritate respectu rei judicatæ, quia revera tale objectum non est simpliciter conveniens, nec comparatione aliorum eligendum, vel amandum; ergo semper judicium erroneum ante peccatum voluntatis præcedit. Et hanc opinionem videtur simpliciter supponere Durandus, in 2, dist. 5, q. 1, n. 11, et dist. 7, q. 1, ubi ob hanc causam in Angelis, qui peccaverant, hunc errorem admittit. Et universaliter idem tradit, dist. 23, quæst. 1, et dist. 93, q. 1. Declarat autem deceptionem hanc in judicio practico esse vel circa princi-

pale objectum, vel tantum circa circumstantias. Priori modo oritur error (ut ait) vel ex ignorantia circa principia, vel ex aliqua passione : et sic errat, qui absolute judicat esse bonum, et amandum, quod revera malum est; ut hic et nunc esse fornicandum, nam hic error est de principali objecto, et non contingit sine errore in principiis, vel magna passione. Posteriori autem modo errat practice, qui judicat, hoc bonum, quod revera bonum est, hic et nunc esse amandum, cum tamen ob circumstantias amandum non esset. Et ita hic error non provenit ex deceptione circa principia, nec ex passione, sed ex circumstantiarum consideratione. Et hunc saltem errorem putat Durandus esse necessarium ad peccandum; et illum solum in Angelis admittit. Et hanc opinionem in re sequitur Malonius, in 2, dist. 6, disput. 3, quamvis judicium illud peculiare, quod solum deficit ex inconsideratione circumstantiæ alicujus, simpliciter non vocet errorem, sed inconsiderationem : nec videtur ab hac sententia alienus divus Thomas, 1 part., quæst. 63, a. 1, ad 4.

19. *Prima assertio. — Non requiritur ad peccatum positivus ullus error cognitionis.* — Nihilominus dicendum censeo, posse voluntatem male eligere, sive deficiendo circa principale objectum, volendo utique quod malum est, sive deficiendo in circumstantiis, volendo bonum, quando, vel quomodo non oportet sine ullo positivo errore intellectus, qui sit proprius cognitionis error, veritati rei contrarius. Hæc assertio satis communis est. Docent illam Scotus, Gabriel, et alii, in 3, dist. 36, et Almainus, tract. 3, Moralium, cap. 4, et sumitur ex Henrico, quodl. 5, quæst. 17, et quodl. 10, q. 10, et ex Adriano, quodl. 4, quæst. 1, a principio, et sequuntur Molina et Valentia supra. Et probari potest primo : quia ad peccandum sufficit simpliciter apprehensio boni sub quacumque ratione convenientis, etiamsi proprium judicium non intercedat : sed in simplici apprehensione non est proprius error; ergo ad peccandum non est simpliciter necessarius error intellectus. Verumtamen hæc ratio fundatur in principio valde incerto, nimirum voluntatem posse moveri ab objecto apprehenso ante judicium, quod nunc non est disputandum : quia in capite decimo, numero duodecimo habebit commodiorem locum. Nunc ergo supponimus, sermonem esse de voluntatis electione; vel absoluta, et efficaci dilectione alicujus boni : nam hoc modo Angelos peccasse ostendemus infra. Hæc autem motio voluntatis non fit sine proprio judicio intellectus, ut omnes fatentur; et in tractatu de Anima latius dicemus, nam de motione simplici voluntatis, quam velleitatem vocant, utrum ad illam sufficiat apprehensio sine judicio, parum nunc refert : et aliquid, ut dixi, paulo post attingemus. Solum hic adverto, si fieri possit, et contingat, ut aliquis peccet per simplicem apprehensionem sine judicio, eo ipso non peccare sine magna imperfectione intellectus : nam valde temere, et inconsiderate per voluntatem efficitur, sine judicio intellectus.

20. *Probatur assertio efficacius.* — Supponendo ergo, voluntatem non moveri sine proprio judicio intellectus motione absoluta, et deliberata, probatur, non esse necessarium judicium erroneum dicto modo, ut voluntas sic malum diligat, vel eligat. Quia ut voluntas amet aliquod objectum, non est necessarium, ut intellectus judicet, illud esse honestum, vel consentaneum rectæ rationi; ergo satis est, ut judicet esse delectabile, vel utile, vel alio modo naturæ conveniens : sed hoc potest intellectus judicare sine errore de objecto, alias turpi : ergo circa tale objectum potest voluntas peccare sine prævio errore practico intellectus, id est, sine judicio difformi rei judicatæ. Primum antecedens probatur imprimis a posteriori : quia alias nemo posset deliberata voluntate fornicari, nisi præjudicando, fornicationem esse honestam, et rectæ rationi conformem, quod dici non potest, alias omnis, qui fornicatur, prius esset hæreticus. A priori vero ratio est, quia objectum adæquatum intellectus non est solum bonum honestum, verum, vel apparens : sed est bonum absolute, et abstracte, sub quo variæ rationes bonorum comprehenduntur, et quælibet sufficit ad movendam voluntatem, et ipsa prô sua potest libertate, quam voluerit, amare, seu eligere. Et intellectus potest plures earum sine deceptione proponere, quia in eodem objecto possunt vel omnes illæ inveniri, vel una tantum cum carentia alterius : et intellectus potest de illis judicium ferre, sicut sunt, non solum in universali, sed etiam in particulari de tali re judicando, hic et nunc esse delectabilem, vel utilem ad honorem, vel divitias, verbi gratia, consequendas, quamvis honesta non sit : vel etiamsi honestati contraria sit.

21. *Adversariorum responsio.* — Respondent non posse voluntatem ferri in objectum sic consideratum secundum diversas boni, vel mali rationes, vel considerando simul aliud bonum oppositum, nisi prius intellectus omnibus

pensatis, absolute judicet, hoc esse bonum, et conveniens simpliciter: hoc autem judicium erroneum est, quando de objecto turpi fertur, quia per illud præfertur turpe honesto propter rationem boni delectabilis, seu præferenda judicatur, sed hoc judicium est erroneum per difformitatem ad rem ipsam, quia in re ipsa bonum delectabile non est bonum simpliciter, neque conveniens, quando turpitudinem habet adjunctam. Quod autem judicium illud sit necessarium, probatur: tum quia voluntas regitur ab intellectu; quia nihil volitum, quin præcognitum: ac voluntas cum se determinat ad aliquid eligendum, vel amandum, tendit in illud, ut hic et nunc sibi simpliciter conveniens: ergo præcedit in intellectu judicium, quo illud ut simpliciter, et absolute conveniens judicet: tum etiam, quia intellectus speculativus non movet voluntatem: sed practicus, teste Aristotele 3, de Anim., text. 33, et sequentibus: ut autem intellectus practice judicet, ac moveat voluntatem, necesse est, ut pensatis omnibus, quæ actu considerat, judicet, hoc simpliciter expedire, seu esse bonum, aut conveniens.

22. *Hæc responsio supponit falsum principium. — Id ostenditur primo per dilemma. — Prima pars dilemmatis probatur.* — Sed hæc responsio supponit, ut voluntas eligat inter multa, quæ sub diversis rationibus bona judicantur, vel etiam ut unum objectum, in quo sunt boni, et mali rationes, amet potius, quam fugiat, necessarium esse, ut præcedat judicium comparativum, quo unum objectum alteri simpliciter præferatur in ratione boni, aut convenientis. Hoc autem falsum esse multis rationibus ostendi potest. Et primo possumus applicare discursum, quem de imperio supra fecimus: quia illud judicium comparativum, vel est necessarium in intellectu ex vi aliquorum principiorum, quibus positis necessario inferatur: vel est voluntarium, ac liberum ex determinatione voluntatis. Primum dici non potest: quia in intellectu non errante speculative nulla sunt principia, ex quibus tale judicium comparativum necessario oriatur: ostensum est autem posse voluntatem peccare, nullo præcedente errore speculativo in intellectu; ergo non præcedunt necessario in intellectu talia principia, quæ intellectum cogere possint ad illud judicium erroneum comparativum præstandum. Exemplo res declaratur, nam qui sciens turpitudinem fornicationis, propter delectationem vult illam: non judicat in universali, delectabile esse majus bonum honesto, nec esse convenientius simpliciter comparatione illius, neque alia similia, ex quibus necessario inferat judicium erroneum comparativum, ut est notum experientia. Ergo tale judicium ex vi solius intellectus: et principiorum ejus necessarium non est. Et præterea si tale judicium esset simpliciter necessarium antecedenter ad voluntatem; et illo posito, voluntas ex necessitate conformaretur illi, et ideo deficeret profecto defectus non imputaretur illi, nec in eo actu esset libera. Non est ergo ille actus ex vi solius intellectus necessarius.

23. *Secunda pars dilemmatis ostenditur.* — Probatur ergo membrum de judicio libero, quia tale judicium supponit actum voluntatis determinantis intellectum. At ille actus culpabilis est et malus, imo erit radix totius malitiæ, et culpæ, quæ occasione talis judicii fit. Vel ergo talis voluntas supponit aliud judicium habens eumdem defectum erroris, ac deceptionis, propter similem comparationem, et tunc idem argumentum fiet de illo priori judicio, et sic in infinitum procedi potest. Vel illa voluntas habetur sine tali judicio prævio, et ita concludimus, posse esse voluntatem peccaminosam sine tali errore prævio: imo talem errorem, ubi fuerit, ex voluntate peccaminosa procedere. Sicut alias optime probaremus in homine, qui ex fideli fit hæreticus, non præcedere in intellectu errorem contra fidem, prout est in intellectu non præcedere ad malitiam hæresis, prout est in voluntate: quia ille error intellectus necessario procedere debet ex voluntate. Et ideo simpliciter præcedit voluntas errandi, seu discedendi a fide: quamvis postea ex vero errore induci possit voluntas ad volendum credere alium. Sic ergo in præsenti voluntas peccaminosa tale judicium antecedit. Unde ulterius concluditur, esto illud judicium sit possibile per depravationem voluntatis, et consequens ad illam, non tamen esse necessarium, ut voluntas diligat objectum pravum, quatenus delectabile est: quia nec ita voluntas fundatur in tali judicio, cum potius sit radix ejus, nec ex necessitate infert illud, quia voluntas sic judicandi simpliciter libera est, et ab actu volendi, vel eligendi tale objectum distincta, et ad illius executionem minime necessaria.

24. *Secundo impugnatur responsio ex inconvenienti.—Declaratur.*—Præterea declaratur hoc in ipsismet actibus bonis ab inconvenienti argumentando. Nam si illa doctrina vera esset, sequeretur ex duobus bonis honestis actu consideratis, neminem eligere, quod mi-

nus est, nisi prævio errore intellectus. Consequens est plane falsum; ergo. Probatur sequela, quia juxta illam doctrinam etiam in electione, vel dilectione talis minoris boni, necessarium erit judicium, quasi comparativum, quo tale objectum dilectum, vel medium electum judicatum fuerit simpliciter bonum, et conveniens, ac præferendum alteri : vel certe si hoc casu necessarium non est tale judicium, vel quando aliquo modo antecedit, potest sine errore intelligi, et explicari. Idem dicendum erit in electione inter bonum et malum, et in electione inferioris boni, non obstante majori malitia. Est enim eadem ratio, quæ sic exponitur. Nam cum aliquis ex duobus actibus, vel etiam statibus virtutis, eligit minus bonum, vel minus meritorium, ideo non necessario decipitur per intellectum, sed est imperfectus, vel infirmus in voluntate, quia nunquam judicat actum inferiorem esse simpliciter meliorem, vel præferendum alteri : sed vel quia propositis illis duobus, voluntas pro sua libertate eligit, quod vult, intellectu nullam comparationem faciente : vel certe, quia in ea non errat, etiamsi illam faciat, et inter id quod est minus bonum sibi esse convenientius, quia non judicat de convenientia secundum solam rationem, et qualitatem boni honesti, sed adjuncta rei difficultate, vel facilitate, vel consideratis aliis rationibus, et periculis, ad quæ facilius vitanda, sine errore judicat, hoc esse convenientius, id est, magis accommodatum, non tamen simpliciter melius.

25. *Probatur dicta declaratio.* — Ad hunc ergo modum proceditur in dilectione mali sub ratione boni, vel in electione boni delectabilis, relicto honesto illi opposito. Primo, quia potest sine errore fieri per sola simplicia judicia de unoquoque objecto; sicut revera hic et nunc, et cum talibus circumstantiis existit. Nam illa sufficiunt, ut voluntas pro sua voluntate quod maluerit, eligat. Secundo, quia licet comparationem faciat intellectus, et turpe honesto præferat, non faciet talem comparationem in ordine ad communem rationem boni conferendo sub illa specificas rationes boni : et præferendo inferiorem excellentiori, talis enim comparatio et nunquam, vel rarissime fit, quantum experientia docet, et nulla ratione ostenditur necessaria, ut voluntas in alteram partem feratur. Igitur maxime fieri solet illa comparatio adjungendo alias rationes boni, et ratione illarum præferendo absolute turpe objectum, ut diligatur, vel eligatur, non quia melius simpliciter, sed quia delectabilius secundum sensum, vel quia utilius ad divitias, vel honores comparandos, vel ad alios fines similes. Hic enim excessus sufficit, ut voluntas pro sua libertate eligat, quod delectabilius, vel utilius judicatur, quamvis tale judicium comparativum, nec semper necessarium sit, neque illo posito voluntas ex necessitate illud sequatur. Unde confirmatur hic discursus. Quia stante in intellectu cum uno, et eodem judicio, vel cum pluribus, potest voluntas, vel bene agere, vel peccare, juxta illud Eccles. 15 : *Apposui tibi* (id est, coram te) *ignem, et aquam : ad quod volueris porrigere manum tuam,* id est, voluntatem. *Ante hominem vita et mors, bonum et malum : quod placuerit ei, dabitur illi.* Dicitur autem proprie esse ante hominem, quod actu videtur, seu consideratur ab ipso : stante igitur eadem consideratione per unum, vel plura judicia, potest homo recte, vel male velle; ergo tunc determinatio voluntatis, tam quoad specificationem, quam quoad exercitium actus, est primo ab ipsa voluntate; ergo potest esse peccaminosa, etiamsi in judicio error practicus non præcedat : sicut etiam potest esse recta cum eadem intellectus dispositione.

26. *Corollarium primum de sensu illius judicii practici, hoc est faciendum. — Primus sensus rejicitur. — Rejicitur secundus. — Tertius sensus. — In hoc sensu necessarium est judicium ad bene operandum, non ad peccatum.* — Unde infero primo, cum communiter dicitur, antequam voluntas velit, præcedere in intellectu hoc judicium practicum, faciendum est hoc, sano modo accipiendum esse, et explicandum, ut verum est; plures enim sensus habere potest verbum illud, *faciendum est,* ut bene Adrianus supra distinxit : unus est, ut vim habeat futuri : ut cum dicimus, Petrus est eligendus : et sic constat non posse in præsenti sumi : quia cum intellectus sic judicat, non divinat, quid voluntas factura sit; sed proponit, quid illam agere oporteat. Alter sensus est, ut illud verbum, *faciendum,* non dicat proprium judicium, sed solum imperium per modum impulsus : sicut Dominus dicit servo, hoc tibi faciendum est. Et hic sensus est etiam falsus; quia, ut dixi, in intellectu non datur imperium respectu voluntatis, quod non sit per modum judicii. Neque aliter potest intellectus impellere, seu movere voluntatem, nisi per cognitionem, vel judicium. Quod secus est de uno homine respectu alterius, quia unus movet alterum per voluntatem suam, imperat

autem per signum aliquod talis voluntatis manifestativum. Unde tertius sensus illius verbi esse potest, ut verbum, faciendum est hoc, respectum dicat ad regulam rectæ rationis, vel legis, ita ut subintelligatur, faciendum est hoc secundum rectam rationem, sub qua includuntur voluntas Dei, et legis, vel præcepta superiorum : sicut dicere solemus, hodie jejunandum esse, vel votum esse servandum. Et in hoc sensu necessarium est illud judicium ad honeste volendum; non tamen esse simpliciter necessarium ad volendum, vel eligendum, quia sæpe voluntas amat, quod non judicat secundum rectam rationem, aut legem esse amandum ut per se notum est. Alias (ut supra dicebam) qui fornicatur, judicaret esse faciendum secundum rectam rationem, quod hæreticum esset. Nec etiam tale judicium, licet præcedat, sufficit, ut voluntas non peccet, quia non necessitatur ab illo, sed illi resistere potest. Atque potest simul homo judicare actu hoc esse volendum in dicto sensu, et actu velle contrarium, ac peccare.

27. *Quartus sensus licet verus nil colligit contra dicta. — Declaratur quando illud judicium præit ad electionem mediorum.* — Quartus sensus est, ut verbum illud, *faciendum*, dicat respectum, et congruentiam ad finem, vel aliam regulam, et sic potest habere verum sensum, et universalem; sed ex illo nihil contra dicta colligitur. Declaratur, quia tale judicium potest præcedere, vel ad electionem mediorum post intentionem finis, et consultationem; vel ad ipsam voluntatem, vel intentionem particularis finis, seu boni propter se amandi, quando ex multis unum assumitur, seu modo suo eligitur, ut ametur, vel intendatur. Quando ergo judicium præcedit intentionem finis, et terminat consultationem, sensus illius locutionis, hoc faciendum est, in hunc resolvitur, hic et nunc, et omnibus pensatis, hoc expedit facere, seu hoc est conveniens ad talem finem. Unde si plura occurrant media, et judicentur æque utilia ex vi solius intellectus, non poterit determinate judicare, *hoc est faciendum* : sed disjunctim, hoc, vel illud; quamvis voluntas possit intellectum applicare ad unius considerationem, et non alterius, vel etiam posset stante actuali judicio æquali de utroque medio, illud unum eligere pro sola sua libertate. Imo licet unum medium judicetur sub aliqua ratione melius alio, potest voluntas minus bonum eligere, dummodo ad explendam intentionem finis sufficiens judicetur. Unde quamvis contingat medium ad finem utile, turpe alias esse, nihilominus in illo judicio, faciendum est hoc, non erit falsitas veritati rei contraria : quia revera medium est proportionatum fini intento, etiamsi non sit consentaneum fini, qui secundum rectam rationem intendi deberet, et sic dixit Christus in parabola de villico, quod *laudavit Dominus villicum iniquitatis, quia* licet fraudulenter adversus Dominum, pro se tamen *prudenter fecisset.*

28. *Declaratur deinde quando præit ad volitionem ipsius finis, sive objecti particularis propter se volendi.*—At vero, quando judicium non est de medio in ordine ad finem, sed de fine particulari, vel objecto propter se volendo : vel supponitur generalis voluntas alicujus boni in generali sub aliqua ratione universali, quæ per aliud judicium applicatur ad hanc, vel illam rem talem bonitatem participantem; vel nulla talis generalis voluntas supponitur, sed immediate determinanda est voluntas ad illum finem particularem. In priori casu idem dicendum est, quod de judicio mediorum, servata proportione. Nam si unum tantum particulare objectum sub illo generali proponatur per illud judicium, hoc est amandum; sensus est, hunc particularem finem consentaneum esse illi voluntati universali, et in illo sufficienter expleri. Si vero talia objecta plura sint, et proponantur, nullum illorum ex vi solius intellectus, et talis intentionis judicare determinate poterit, ut necessarium, vel unicum, in quo illa voluntas generalis implenda sit; sed hoc pertinet ad liberam determinationem voluntatis, quæ sine novo judicio esse poterit. Atque ita in tali judicio nulla erit deceptio, seu falsitas cognitionis : si revera in tali objecto particulari bonum illud generaliter amatum inveniatur, etiamsi objectum illud turpe sit, et sine peccato amari non possit; quia hoc non obstat, quominus cum illo universali affectu conformitatem habeat. Ut si quis sibi proponit sequi delectabile bonum, et postea judicet fornicationem sibi esse appetendam, ut consentaneam suo proposito, vel ut participantem illam generalem rationem boni delectabilis, non errat a veritate cognitionis, licet a veritate morum erret. Idemque est in similibus. At vero quando non præcessit universalis voluntas elicita alicujus boni, et judicium illud versatur circa bonum particulare, tunc si bonum illud judicetur diligendum, necesse est ut sit secundum commensurationem ad aliam regulam, ut, verbi gratia, secundum conformitatem ad aliquam naturæ propensionem, vel ad regulam rectæ rationis, vel ad

amorem Dei, vel quid simile. Et sic etiam illud judicium habebit suam veritatem, si revera tale sit objectum, quale judicatur, etiamsi honestum non sit; ut si bonum delectabile judicetur consentaneum sensui, et sub ea ratione diligendum, vel potius diligibile; quod judicium sufficiet, ut voluntas pro libertate sua illud diligat. In nullo ergo sensu præcedit necessario falsitas propria in tali judicio, ut voluntatem peccaminosam præcedit.

29. *Secundum corollarium.* — Unde ulterius colligo, nullam esse differentiam, quæ in hac parte assignatur ab auctoribus contrariæ sententiæ, inter peccatum commissum appetendo objectum malum sub aliqua ratione boni, et peccatum commissum appetendo objectum de se bonum indebito modo, vel cum defectu debitæ circumstantiæ. Quia in neutro ex his peccatis necessario supponitur judicium proprie falsum, et erroneum; et in utroque potest præcedere inconsideratio : neque in uno est magis necessaria, quam in alio. Prior pars de falsitate, constat; quia de peccato posteriori modo commisso, amando male bonum objectum, dicti auctores fatentur posse committi sine prævio errore intellectus practici per inconsideratum judicium. Quod autem idem sit de peccato commisso amando pravum objectum sub ratione boni, probatur ex dictis; quia fieri potest, ut illa ratio boni, sub qua amatur tale objectum, non sit tantum apparens, sed vera : quia vere tale objectum est delectabile, aut utile, vel commodum naturæ secundum se spectatæ : ergo ex ea parte non necessario præcedit falsitas in tali judicio.

30. Unde probatur altera pars, quia sicut in priori peccato potest præcedere inconsideratio circumstantiæ, ob cujus defectum peccatur : ita in posteriori potest intervenire consideratio prohibitionis, vel pravitatis talis objecti. Ergo sicut in priori genere peccati inconsideratio non sufficit, ut illud judicium practicum absolutum, faciendum est hoc, sit falsum, licet sit inconsideratum : ita nec in posteriori sufficiet. Probatur paritas rationis, quia in neutro judicio sensus est, hoc esse hic et nunc faciendum rectam rationem, alioqui utrumque falsum esset : sed sensus est, esse faciendum secundum aliquam aliam regulam, aut finem, ut explicatum est : et ita utrumque erit verum per conformitatem ad rem, de qua judicium fertur. In quo est etiam attente considerandum, etiam quando revera objectum est honestum, si male ametur ex circumstantia, vel modo indebito, non amari, ut honestum, sed materialiter tantum, et quasi per accidens ejus honestum ibi concurrere; ideoque sub alia ratione boni amandum judicari, et per conformitatem ad illam veritatem judicii sumendam esse. Igitur in hoc eadem est ratio de utroque judicio. Quia tam inconsideratio, quam veritas æque potest in utroque judicio præcedere, etiamsi in uno sit inconsideratio de conditione ipsius objecti; in altero vero de circumstantia, aut modo tendendi in illud. Nam hoc discrimen ad falsitatem judicii parum refert, si alioqui conformitatem habet cum re judicata, sicut illam habere potest, ut ostensum est. Addo vero in ultima parte, in neutro judicio, ut verum sit, esse necessariam inconsiderationem, quia licet quis advertat, objectum esse turpe, ac proinde simpliciter malum, potest vere judicare esse delectabile, et sub ea ratione bonum, et appetibile. Et similiter, licet objectum de se sit honestum; malum autem sit hic et nunc, tali modo illud amare, et totum hoc actu consideretur, potest nihilominus esse delectabile, vel ad alios fines utile, illud hic et nunc velle, et tale vere judicari, et ut amabile proponi; ergo in neutro judicio est necessaria inconsideratio, ut judicium verum sit; atque ita nulla apparet inter illos duos modos peccandi differentia, quoad hoc quod in uno potius quam in alio error, vel inconsideratio præcedere debeat.

31. *Satisfit fundamento contrario in num.* 18. — Ex his satis responsum est ad fundamentum Durandi et Malonii; cum enim dicunt, ante dilectionem, vel electionem præcedere judicium, quo tale objectum, vel hujus dilectio hic et nunc proponitur, ut simpliciter bonum, et conveniens, æquivocatio est in vocibus illis, *simpliciter conveniens,* seu *bonum.* Nam *conveniens,* addito adverbio simpliciter, videtur significare id, quod est conveniens ad morum honestatem, ut secundum Dei legem, aut rectam rationem. Et sic falsa est propositio assumpta, ut probatum est : quia alias nemo sine hæresi posset fornicare. Potest etiam dici simpliciter conveniens, quasi comparative; quia omnibus aliis objectis oppositis, vel circumstantiis consideratis, hoc est excellentius bonum, magisque conveniens : et in hoc etiam sensu falsa est assumpta propositio. Quia sufficit absolutum judicium, quod hoc sit bonum, et amabile, ut diligatur, etiamsi cum aliis non conferatur. Imo licet alia judicentur meliora secundum altiores rationes bonorum, sufficit judicare hoc in suo ordine esse bonum, ac conveniens appetenti secundum aliquam ra-

tionem, vel in ordine ad aliquem finem, ut voluntas pro sua libertate in illud feratur; etiamsi intellectus per judicium illud cæteris non præferat. Denique potest dici *simpliciter conveniens*, quod non tantum in spe sua, sed etiam in particulari, et cum circumstantiis, quæ hic et nunc occurrunt, et considerantur, convenientiam, et bonitatem suam retinet. Et in hoc sensu vera est propositio, male autem subsumitur tale judicium continere errorem veritati contrarium, quoties objectum est turpe, vel illud appetere honestum non est; quia potest vere sub alia ratione esse bonum, et conveniens simpliciter, id est, absolute, et cum omnibus circumstantiis tunc occurrentibus, ut satis explicatum est.

32. *Secunda assertio bipartita.* — *Ad omne peccatum antecedit error practicus moris, seu electionis, et nullus alius requiritur.* — Nihilominus tamen additus, ad omne peccatum antecedere in intellectu judicium defectuosum, quod erroneum in moribus, seu quoad moralem directionem, dici potest: et nullum alium defectum intellectus esse necessarium ad peccatum. Hæc fuit sententia Scoti in 3, dist. 36, quæst. 1, art. 1, quem ibi sequitur Bassolis, art. 3, § *Sed quantum*, etc., et Gabriel, art. 2, part. 2, conclus. 3, et idem indicat in 2, dist. 22, quæst. 2, art. 3, dub. 3, ubi refert Alensem, qui hoc indicat in 2 part., quæst. 112, membr. 3, et quæst. 145, art. 1, ad 6, et quæst. 123, membr. 3, in fine, quatenus ait, omne peccatum esse mendacium lato modo, quia declinat a veritate boni. Et idem sentiunt Almainus, dict. tract. Moral., cap. 4, Ocham, quem Gabriel etiam allegat, in 3, quæst. 12, in 2 ejus part., art. 4, et quodl. 4, quæst. 6, art. 3, in 4 ejus part. Consentiunt etiam Adrianus, Henricus, Corduba et alii in superioribus allegati. Et prior quidem pars, scilicet necessarium esse hunc defectum, confirmari potest illis vulgatis testimoniis Scripturæ. *Errant, qui operantur malum,* Proverb. 14, et Psalm. 118 : *Erravi sicut ovis, quæ periit:* nam illa comparatio declarat optime illum errorem esse a via recta. Nam de illo etiam dicitur Isai. 55 : *Omnes nos tanquam oves erravimus.* Et sic etiam concludent damnari : *Ergo erravimus,* Sapien. 5. Ratione item probatur, quia nemo potest eligere malum, nisi judicando illud esse diligibile sub aliqua ratione boni : sed hoc ipsum judicium imperfectum est, et ad peccandum de se inducens : ergo saltem hic defectus intellectus in omni peccato intervenit.

33. *Objectio.* — *Solutio.* — Dices, errorem ibi commissum non esse in intellectu, sed esse in voluntate, maxime quando intellectus sufficienter, vel etiam æqualiter utramque viam proponit, et voluntas deteriorem eligit : tunc enim intellectus de se non decipit, nec errare facit : ergo ille dici non potest proprius defectus intellectus. Et declaratur, quia si quis habeat illud judicium simul cum judicio, et prudentiali circa bonum honestum per voluntatem sequatur dictamen prudentiæ, non dicetur errare, nec habere defectum in intellectu, propterea quod simul cum judicio perfectiori, simul habeat perfectiorem : ergo quando habens in intellectu eosdem actus, voluntas eligit, quod deterius est, non est id tribuendum intellectui : neque judicium illud defectus intellectus dici potest. Respondeo, duobus modis posse aliquem considerare objectum pravum moraliter, ut judicium de aliqua ejus bonitate ferat. Primo mere speculative in ordine ad solam cognitionem cujusvis physicæ veritatis, et hoc modo judicium de tali objecto, licet in suo genere imperfectum sit negative, id est, non sit tantæ perfectionis, quantæ sunt alia judicia intellectus : nihilominus in sua specie potest esse perfectum, et simpliciter est quædam perfectio intellectus : et ita non potest dici proprie defectus ejus. Alio vero modo potest illud judicium exerceri practice, nimirum adjungendo illud consultationi practicæ, quando de voluntate dirigenda in ordine ad opus tractatur. Et tunc dico exercere talem actum, esse defectum quemdam intellectus morali prudentiæ contrarium, quia non potest prodesse ad rectam directionem voluntatis, et quantum est ex se, illam impedire potuisset. Et hoc modo consideratus talis actus, etiam in illo, qui ei non consentit, aliquis defectus est, vel moralis, si talis actus quoad exercitium liber sit, vel physicus, et naturalis, si talis cogitatio ab extrinseco proveniat. Nam interdum defectus naturalis potest esse occasio alicujus lapsus moralis, si voluntas ei succumbat.

34. *Secundæ pars conclusionis, quod nullus alius defectus requiratur, unde probetur.* — *Responsio.* — Altera vero pars exclusiva quod præter hunc defectum non sit necessarius alius defectus intellectus ad peccandum, quasi per inductionem probanda est ex omnibus hactenus dictis : nam exclusimus necessitatem omnium aliorum defectuum, qui excogitari possunt. Solum objici potest, quia ille defectus positivus quem in judicio illo practico, et imperfecto posuimus, non potest dici ignorantia,

nec proprie, nec late. Cum tamen secundum Aristotelem omnis peccans sit ignorans aliquo modo : qui modus loquendi etiam ex Scriptura sumi videtur; responderi potest, primo, ignorantiam distingui in privationis per carentiam cognitionis, et pravæ dispositionis per positivum errorem. Unde omnis error est ignorantia, licet non convertatur. Juxta hanc ergo doctrinam illud judicium practicum eo modo, quo error dicitur, etiam dici poterit ignorantia non privationis, sed pravæ dispositionis, pravæ, inquam, non formaliter, seclusa voluntate, sed radicaliter, seu occasionaliter (ut sic rem explicem). De tali ergo ignorantia possunt intelligi illa verba Aristotelis, et similia. Quæ responsio in rigore sustineri potest : est tamen creditu difficilis, quia ignorantia in genere scientiæ apponitur : et proprius error inde vocatur ignorantia, quod cognitionem alicujus veritatis excludit, quod non habet illud principium.

35. *Responsio secunda—Impugnatur primo.* — *Impugnatur secundo.* — Aliter responderi potest, omnem peccatorem esse ignorantem, quamvis non semper ignorantia peccet, quia non semper ignorantia est causa peccati, sed interdum est effectus; quia ipsum peccatum tenebras inducit, ac mentem a veritatis cognitione avertit. Ita loquuntur Alensis, et Henricus, et alii supra. Unde inferunt, præsertim Henricus defectum ignorantiæ, ut dicit carentiam alicujus cognitionis, vel considerationis, non semper antecedere peccatum voluntatis, licet semper cum illo sit, et sæpius antecedenter, aliquando vero consequenter. Quæ responsio quoad eam partem, qua negat propriam ignorantiam semper præcedere, est consentanea superius dictis. Quoad alteram vero partem, quæ affirmat, licet inconsideratio non semper antecedat, semper concomitari, aut subsequi, non caret difficultate. Nam imprimis non potest talis ignorantia sequi ex peccato, pro eodem instanti, pro quo fit peccatum, quia repugnat privari intellectum aliquo actu, quem in illo instanti habere supponitur, propter peccatum in eodem instanti commissum: alias habitus, et privatio simul essent in eodem instanti temporis; quod fieri non potest. Ergo vel in illo instanti supponitur carentia cognitionis, seu alicujus considerationis; et sic inconsideratio ordine naturæ peccatum præcedit ; vel si non præcedit, non erit pro illo instanti : et consequenter saltem pro illo primo instanti, in quo peccatur, erit defectus voluntatis sine ignorantia intellectus. Deinde, si pro illo instanti hoc admittitur, inde inferri potest, etiam pro aliquo tempore durare posse. Quia sola culpa voluntatis non habet tantam efficaciam in intellectum, ut statim, seu immediate post primum instans peccati, faciat illum ab actuali consideratione, vel judicio repugnante cessare. Imo experimento constat, actualem conscientiæ remorsum, ac reprehensionem perseverare in ipso actu peccati ; imo interdum eo acrius urgere, quo voluntas in ipso actuali peccato diutius immoratur. Ad hanc vero replicam ex sequenti puncto patebit responsio.

36. *Responsio tertia et verior.* — Ultimo enim addi potest axioma illud, *Omnis peccans est ignorans,* sive de antecedente, sive de consequente ignorantia intelligatur, moraliter intelligendum esse, et secundum ordinarium operandi modum humanum, non metaphysice, ac de absoluta necessitate. Nam revera tanta necessitas ex nullis certis principiis colligi potest, ut probatum est. Moraliter autem optima ratio illud ostendit. Primo de ignorantia consequente. Quoniam veluti naturale est, ut quando voluntas ad aliquam partem est propensa, et affecta, ad illius considerationem intellectum convertat : et consequenter a contraria consideratione illum avertat: non quidem subito repugnans judicium prorsus auferendo, sed vel paulatim illud remittendo. Accedit quod modo postquam aliquid definite vult, naturaliter refugit omnem internam reprehensionem, quæ tristitiam, et molestiam afferre solet. Denique hoc modo multiplicatio peccatorum solet cæcitatem mentis secum afferre: quia *qualis unusquisque est; talis finis sibi esse videtur.* Secundo hæc moralis necessitas, etiam ad antecedentem ignorationem, vel inconsiderationem, vel saltem tenuem considerationem extenditur. Tum quia pluribus intentus minor est ad singula sensus : qui autem peccat, necessario cogitat de objecto peccati, et de commoditatibus ejus. Unde moraliter loquendo, vel non considerat honestatem contrarii objecti, vel remissius quam oportet. Tum etiam, quia licet fortasse non minus attente cogitet de turpitudine objecti, quam de ejus delectabilitate (hoc enim etiam moraliter, ac frequenter contingere potest) nihilominus absolute loquendo, non tantum considerat gravitatem malitiæ moralis, nec rationes omnes, quæ a tali objecto possent voluntatem avertere, quantum posset, et in tali eventu deberet. His ergo modis ante omne peccatum antecedit aliquis defectus intellectus ad ignorantiam, vel inconsideratio-

nem pertinens secundum ordinarium modum peccandi: et hoc satis est, ut moraliter etiam loquendo verum sit axioma illud : Omnis peccans est ignorans.

CAPUT VII.

UTRUM DE FACTO ANGELI MALI PER IGNORANTIAM, VEL CUM PLENA SCIENTIA, ET ADVERTENTIA PECCAVERINT.

1. *Certum est Angelos ex ignorantia non peccasse. — Prima sententia negativa. — Probatur.*—Hactenus solum de possibili locuti sumus : et ideo non solum de Angelis, sed etiam de hominibus, et de omni intellectuali natura possibili generalem doctrinam tradidimus : et ideo dicendum superest in particulari, et de facto, quomodo ex hac parte Angeli peccaverint. In quo puncto omnes supponunt non peccasse ex ignorantia privationis propria, cum essent pleni scientia, et fide: nec ex ignorantia pravæ dispositionis, id est, ex proprio errore falsitatis, quia talis error non stat cum plenitudine scientiæ, ut supra satis ostensum est. De sola ergo inconsideratione superest controversia. In qua est prima sententia docens Angelos non peccasse ex aliqua inconsideratione omnium rerum quæ necessariæ erant, et sufficere poterant ad bene operandum, si vellent. Ita sentiunt ex antiquis Scotus, Gabriel, et alii. Ex modernis vero pro hac sententia pugnat Palacios, in 2, dist. 5, disp. 2, et Valentia, 1 tom., disput. 4, quæst. 14, ubi cum in puncto 2, cum Scoto, et aliis defendisset, posse Angelum et hominem peccare sine incogitantia intellectus, in puncto 3, addit de facto ita peccasse Luciferum, et qui eum secuti sunt, pravos Angelos: et contrarium putat non esse Scripturis consentaneum. Primo quia, Ezech. 28, de Lucifero dicitur in persona Regis Tyri, *In multitudine negotiationis tuæ repleta sunt interiora tua iniquitate, et peccasti.* Ubi per multitudinem negotiationis in creatura pure intellectuali nihil aliud significari potest, nisi multiplex recogitatio, et consideratio intellectus inducens ad peccatum. Unde subjungitur : *Et elevatum est cor tuum in decore tuo, perdidisti sapientiam tuam in dedecore tuo.* Et, Isai. 14, dicitur de eodem in persona Regis Babylonis: *Qui dicebas in corde tuo : in cœlum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum. Ascendam super altitudinem nubium, et similis ero Altissimo.* Nam dicere Angeli est cogitare : consideravit ergo Angelus divinam excellentiam, et aliorum Angelorum gradus, et omnibus consideratis decrevit extolli super omnia creata, et Deo assimilari : non ergo ex inconsideratione peccavit. Secundo hoc confirmat ratione, quia si peccatum Angelorum ex inconsideratione processisset, non fuisset adeo grave, sicut a Scriptura et Patribus exaggeratur: nam incogitantia, seu inadvertentia peccatum minuit, et tanta esse potest, ut peccatum excuset, sicut et ignorantia. Tertio, quia non apparet cujus rei inconsideratio cum fundamento possit Angelis malis in secundo instanti attribui, quia in primo instanti habuerunt perfectam Dei considerationem tam naturalem, quam supernaturalem per fidem: et in secundo perfecte deliberarunt de se et rebus suis, sicut et alii Angeli, et summa facilitate poterant omnia ad se, et ad Deum pertinentia actu considerare sicut alii Angeli, qua ergo ratione, vel conjectura potest de illis inconsideratio præsumi.

2. Addit præterea Valentia rationem aliam, quæ specialiter attingit quæstionem de peccato superbiæ, et ideo illam omitto. Et addo quartam rationem, quæ saltem de cæteris Angelis sub Lucifero maxime procedit. Nam docent sancti (ut infra videbimus) supremum Angelum traxisse secum tertiam partem stellarum, alios ad peccatum inducendo : e contrario vero Michaelem restitisse, et pro divino honore pugnasse. At illa pugna non fiebat armis, sed rationibus, et considerationibus mentis, ut significant illa verba Michaeli attributa : *Quis sicut Deus?* Ergo cum hac prædicatione Michaelis, et inductione Luciferi non potuit esse inconsideratio in cæteris Angelis audientibus illos : necessario enim debuerunt utriusque motiva considerare ; ergo qui restiterunt suasioni Michaelis, non potuerunt ex inconsideratione peccare. Imo etiam ipse Lucifer in eodem instanti, in quo peccavit, Michaelis animadversionem percepit : tum quia totum id in instanti fiebat ab Angelis ; tum etiam, quia in ipsa via, antequam Lucifer damnaretur, pugnavit cum Michaele ; ergo sensit, ac percepit illius resistentiam. Dicet aliquis, percepisse quidem Luciferum in secundo durationis instantis verba Michaelis, prius tamen natura peccasse, ac subinde ex inconsideratione peccasse, licet statim durante peccato, ad considerandum provocatus fuerit. Sed contra hoc est, quia si ex inconsideratione sic peccasset, saltem potuisset per animadversionem, et considerationem supervenientem a peccato desistere, et mentem mutare, saltem immediate

post illud instans. Vel si obstante non consideratione a Michaele immissa, potuit in peccato persistere, eadem ratione, licet ex se illam considerationem habuisset, peccare potuisset. Unde ergo colligere possumus, quod talem inconsiderationem habuerit.

3. Alia etiam nobis suppetit ratio, si supponamus, quod probabiliter infra defendemus, omnes Angelos habuisse in secundo instanti revelationem de Verbi divini Incarnatione, et ea occasione Luciferum, et sectatores ejus peccasse. Nam juxta hanc sententiam necessario habuerunt mali Angeli actualem considerationem illius objecti, circa quod peccarunt, ut patet, quia actu proponebatur eis; ergo si hoc modo peccarunt, non ex inconsideratione peccarunt. Et similis ratio fit, si supponamus, quod Angeli non peccarunt contra præceptum naturale, vel ordinis naturæ, vel ordinis gratiæ; vel contra aliquod positivum Dei : nam tale præceptum receperunt in secundo instanti, in quo contra illud peccarunt, licet actualem ejus propositionem, et considerationem haberent : ergo non ex inconsideratione peccarunt.

4. *Secunda et vera sententia affirmans Angelos ex inconsideratione peccasse.* — Nihilominus in hac parte non videtur ab opinione D. Thomæ recedendum : probabilius enim videtur, Angelum ex aliqua, vel cum aliqua inconsideratione peccasse. Quamvis enim de re, vel circumstantia non considerata possit esse diversitas opinionum, de qua in sequentibus dicemus : tamen in generali, quod aliqua inconsideratio præcesserit, verisimilius videtur. Quod a fortiori tradunt D. Thomas et omnes sectatores ejus in locis citatis in capitulis præcedentibus. Ratio, quæ me maxime movet, ut de facto ita sentiam, est, quia licet non sit absolute, ac physice impossibile, consideratis omnibus objectis, et circumstantiis, quæ ad bene, vel melius eligendum considerari possunt, et debent, male eligere : nihilominus moraliter loquendo, id adeo est difficile, ut quasi impossibile videatur ; quæ impossibilitas moralis satis fuit, ut axioma illud : *Omnis peccans est ignorans*, quasi infaillibile traditum sit ab Aristotele, lib. 3 Ethic., cap. 1, et ab omnibus recipiatur : ergo non est, cur ab hac generali regula Angelos excipiamus, eosque peccando, aliquid moraliter sibi impossibile egisse dicamus.

5. Declaratur præterea, quia ut aliquis dicatur ex inconsideratione peccare, non est necesse, ut in objecto, quod inordinate amat, non consideret malitiam moralem, si quam habet : vel ut non consideret præceptum illud prohibens, si quod est, vel similia : sed satis est, quod non consideret, vel hæc, vel aliquid, quod posset voluntatem continere a peccato, et fortasse detineret illam, si consideraretur, at certe verissimum est Angelum non considerasse actu omnia, quæ possunt illum a peccato retrahere, ut infinitatem offensæ divinæ ob immensam Dei majestatem, irreparabile damnum æternæ damnationis : et alia, quæ pro varietate peccatorum in singulis ponderari possunt, ut in sequentibus aliqua ex parte attingemus : ergo simpliciter credibilius est errasse practice Angelum judicio, et electione sua, quia non omnia consideravit, quæ potuit et debuit : et forte in meliorem mentem illum inducerent, si ea considerasset, et ulterius addi potest, hæc, quæ ad non peccandum considerari poterant, et debebant, multiplicia esse, et pœne innumera : Angelus autem non potest facile ad omnia simul advertere, præsertim si alicui objecto nimium afficiatur, et ideo ad illud considerandum valde applicetur : ita vero contigisse malo Angelo, et per se credibile est, et ex sacra Scriptura colligitur, ut respondendo ad argumenta contraria declarabitur ; ac denique licet contingeret non præcedere totalem inconsiderationem alicujus conditionis objecti, vel actu de se retrahentis a peccato, saltem negari non potest, quin ad peccandum contra talem considerationem necessaria fuerit, moraliter loquendo, major, imo nimia consideratio alterius contrariæ conditionis, vel objecti magis practica, et cum majori propensione, aut vehementi affectione voluntatis : hoc autem satis est, ut dicatur peccatum ex aliqua inconsideratione, vel saltem ex aliquo defectu debitæ considerationis committi.

6. *Ad primum ex Scriptura in n. 1.* — Ad primum ergo argumentum ex sacra Scriptura assumptum respondeo, ex illis locis Ezechielis et Isaiæ ad summum colligi habuisse Luciferum scientiam, et actualem etiam considerationem, quæ illum valde culpabilem reddiderit : non tamen colligi, nullam habuisse inconsiderationem : imo id non obscure ab Ezechiele significatur illis verbis : *Elevatum est cor tuum in decore tuo ; perdidisti sapientiam in dedecore tuo.* Lucifer enim multum attendens ad pulchritudinem, et excellentiam naturæ suæ : et nimia affectione illius occupatus, ad alias altiores rationes recte eligendi, et amandi non satis attendit : et ita recte intelligi potest, statim, et pro illo eodem momento amisisse sa-

pientiam suam quoad actualem considerationem, quamvis dici etiam possit illam perdidisse, quia propter culpam privatus est gratia, et fide, ac sapientia infusa; unde cum tali inconsideratione superiorum rationum stare optime potuit multiplex negotiatio intellectus, quæ ad peccandum potius juvaret, quam retardaret: nimirum inferiores rationes proprii commodi, vel excellentiæ plus justo considerando, nam et ipsum nomen *negotiationis,* occupationem nimiam circa bona inferiora, et creata significat. De quo etiam negotiationis genere optime intelliguntur alia verba Isaiæ: *Qui dicebas in corde tuo, in cœlum conscendam:* fateor enim illud, *dicere,* idem esse, quod considerare, et cogitare: erat tamen consideratio de rebus, vel rationibus, quæ cor elevarent, et ad id appetendum, et procurandum, quia non licebat, inducerent: cum qua consideratione optime compatiebatur superiorum rationum inconsideratio: imo hæc consideratio ex altera nimia consideratione naturaliter consequebatur.

7. *Ad secundum ibidem.* — Unde ad secundum negatur sequela, quia non obstante inconsideratione prædicta potuit peccatum Angeli esse gravissimum, tum ex objecto, et specie sua, tum ex maxima libertate, cum qua et peccavit, et voluntarie non consideravit, quia facile considerare poterat: talis autem inconsideratio parum, vel nihil diminuit peccatum: est tamen animadvertendum, inconsiderationem, ut sic, ad summum diminuere peccatum respectu similis peccati commissi cum contraria consideratione, cæteris omnibus circumstantiis paribus existentibus: ut, verbi gratia, si ponamus Luciferum peccasse appetendo primatum supra omnes alios Angelos, actu considerando, illud esse contra voluntatem, et ordinationem DEI, gravius quidem peccaret, quam si appeteret illud objectum, sciens habitu id esse contra voluntatem Dei; non tamen actu id considerans, quia sine dubio actualis illa consideratio auget contemptum, et facit aversionem a Deo magis voluntariam, nihilominus tamen, etiam sine tali consideratione appetitus illius excellentiæ esset gravissimum peccatum in eo qui sciebat voluntatem Dei, et facillime poterat considerare, si vellet: nam in eo etiam locum habet illa sententia: *Qui scit voluntatem domini sui, et non facit, vapulabit multis,* Luc 12. Cum ergo peccatum Luciferi gravissimum esse dicitur, non est necesse ita intelligi, ut censeatur gravius omni peccato possibili fieri in eadem specie cum majori consideratione, vel contemptu: sed satis est, ut positive fuerit nimium grave; et comparative fuerit gravissimum inter peccata, quæ morali modo, et cum aliquo defectu considerationis fieri solent.

8. *Ad tertium ib.* — Ad tertium concedo, non esse facile designare in particulari objectum, vel circumstantiam, quam Angelus non consideravit, quando deliquit: nihilominus tamen in genere credibile per se est, potuisse multa non considerare, et ab effectu ex ipso peccato colligimus, aliquid non considerasse, quod posset ipsum continere a peccato, nec contra hoc obstat, quod in primo instanti habuerit Lucifer perfectam de DEO considerationem: nam potuit facile in secundo instanti pro sua libertate alio cogitationem divertere, et Dei considerationem remittere, seu ex parte omittere, saltem illam, quæ erat per fidem, quia magis libera erat: et quia fortasse retrahebat ab appetitu excellentiæ, in quem tunc cœpit magis intendere, neque etiam obstat, quod Angeli in secundo instanti perfecte deliberaverint: nam dicuntur perfecte deliberasse, quoad potestatem omnia considerandi, quæ opportuna erant, et omnibus perspectis recte judicandi, non tamen omnes perfecte deliberarunt, quoad actum considerandi, et judicandi practice, sed hoc proprium fuit bonorum Angelorum. Mali autem cum practice erraverint, et in hoc defecerint, etiam in actuali consideratione deficere potuerunt, et imperfecte deliberare, imperfectione utique voluntaria, quæ non excusat, unde non etiam obstat, quod magna facilitate potuissent omnia considerare, quæ sibi necessaria, et convenientia erant; quia non obstante hac facilitate, potuerunt pro sua libertate non uti illa potestate ad considerandum ea, quæ expediebant, sed alia, quorum affectu ducebantur. Possumusque ulterius distinguere facilitatem illam, et potestatem: nam est vera in sensu diviso, non tamen in composito (ut sic rem declarem): nam cum Angelus prius natura, quam libere se applicet ad aliquid considerandum, facile potest hoc, vel illud considerare, tamen postquam uni objecto libere afficitur, et ad illud totam mentem convertit, non facile potest alia considerare; imo interdum erit impossibile, si supponitur totam attentionem suam cum toto conatu sibi possibile ad alia objecta applicasse, vel licet supersit capacitas aliqua, erit saltem multum difficile applicare mentem ad ea, quæ amori jam concepto repugnant, sicut homo vehementi passione affectus difficile ad cogitandum de aliis objectis applicatur;

maxime, quando illa tali passioni, et appetitu actuali repugnant, ad hunc enim modum comparatur amor angelicus, quando ad objectum aliquod creatum adhæret, quia difficilem reddit actualem considerationem aliarum rerum, vel rationum, quæ tali amori possent obsistere.

9. *Ad quartum in numero secundo.* — Ad quartum dicimus, imprimis non esse certum, an, et quomodo Angeli peccaverint; vel ex inductione superioris Angeli peccantis, vel contra persuasionem alicujus Angeli boni, potuit enim ita contingere, ut unusquisque per se hoc, vel illo modo elegerit, sive inconsideraverit perfecte, sive imperfecte, admisso tamen pro nunc illo modo inductionis, vel persuasionis, respondemus; etiamsi supponatur persuasio boni Angeli, esse in manu ejus, ad quem alter loquitur, non attendere ad illam, nec actu ea considerare, quæ alter proponit, sed magis converti ad alterius sermonem, qui ad malum inducit: supra enim, libro secundo, tractando de locutione Angelorum, diximus, hoc esse in potestate libera Angelorum audientium, etiamsi superiores sint, qui loquuntur; et præterea quamvis Angelus audiverit prædicationem boni Angeli, potuit non illam considerare, quantum poterat, et debebat: vel si ea sola non movebatur, poterat sic excitatus applicare intellectum ad considerandum alia: et ita semper potuit præcedere aliqua inconsideratio, non obstante illo modo peccandi. De illo vero puncto, quod ibi attingitur de Lucifero primo Angelo, sua sola malitia sine tentatore, aut instigatore peccante, an in eodem instanti simul animadverterit ad exhortationem boni Angeli Michaelis, res est dubia, de qua fortasse infra nonnihil dicemus: admissa vero parte affirmante, quam argumentum supponit, dicimus, verba Michaelis defendentis Dei causam respectu Luciferi, fuisse potius ad reprehendendum illum, quam vel ad excitandum illum, ne caderet, cum jam lapsus supponatur, vel ad exhortandum, ut resurgeret, cum ille esset quodammodo incapax pœnitentiæ.

10. *Ad replicam ibid.* — *Ad quintum, et sextum in num.* 2.—Unde ad replicam dicimus imprimis multo difficilius esse cum integra consideratione actuali peccare, quam superveniente consideratione in peccato jam commisso pertinaciter persistere; quia ipsamet actualis affectio jam deliberata vim, et efficaciam supervenientis considerationis impedit: tunc enim locum habet, quod Aristoteles alias dixit, eum qui vehementi agitur passione non considerare, nisi ut ebrium, qui voces magis, quam res percipere videtur. Deinde addimus, etiamsi per exclamationem Michaelis aliqua consideratio in Angelo excitata fuerit: non tamen omnem illam, quæ a peccato posset voluntatem cohibere: et ideo licet post talem considerationem peccatum duraverit, semper cum multiplici inconsideratione esse potuisse: et ob hanc causam etiam inferiores Angeli potuerunt ex inconsideratione peccare, etiamsi verba suadentis Michaelis, vel aliorum bonorum Angelorum audissent: quæ omnia explicando magis in particulari peccatum Angelorum clariora fient: et ita pro nunc solutum relinquitur quintum argumentum. In illa enim sententia, quæ in argumento supponitur clarum est, non peccasse Angelos ex inconsideratione divini præcepti, vel mysterii Christi Domini, nihilominus tamen in obedientia illius præcepti, et adversus Christi sibi propositum superba animi elatio potuit ex alia multiplici inconsideratione provenire, ut per se satis notum videtur, et infra suo loco explicabitur.

CAPUT VIII.

UTRUM LUCIFERI PECCATUM SUPERBIÆ PROPRIE FUERIT, VEL ESSE POTUERIT.

1. *Prima conclusio.* — *Peccatum superbiæ potest in Angelis inveniri.* — Hactenus solum diximus de potestate peccandi in genere, quæ in Angelis repetitur: jam specialius dicere oporteret de peccatis, quæ in Angelis inveniri possunt, vel in eis dum fuerunt viatores, inventa sunt: ut tamen brevius agamus, et repetitiones vitemus, simul de possibili, et de facto dicemus: remque totam prius de Lucifero expediemus: quia est aliquo modo causa et exemplar peccati aliorum: et quæ de Lucifero dicta fuerint, facile postea ad cæteros applicabimus. Primo igitur dico, peccatum superbiæ posse in Angelis inveniri, quod est manifestum, supposita in eis potestate peccandi; quia peccatum superbiæ habet materiam maxime proportionatam angelicæ naturæ, est enim superbia inordinatus excellentiæ appetitus, teste Augustino 14, de Civitat., cap. 13, et D. Thoma 2, 2, quæst. 162, a. 1 et 2, appetitus autem excellentiæ ex genere suo valde spiritalis est; ideoque naturæ intellectualis, vel rationalis proprius est; et præcipue in pure intellectuali inveniri potest: ergo si natura intellectualis alias sit capax

peccati, erit etiam capax hujus affectus ad excellentiam cum excessu, et inordinatione, ac proinde est capax superbiæ: Angelus ergo quilibet per superbiam peccare potuit, cum sit intellectualis, et peccati capax, atque hoc ex dicendis fiet evidentius.

2. *Secunda conclusio.* — *Lucifer in via per superbiam peccavit.* — Secundo dico Luciferum in via per superbiam peccasse ; hæc est communis sententia theologorum sine dissensione, quantum existimo, nam licet in contrarium soleat referri Scotus, in hoc non contradicit. Duas enim quæstiones in præsenti distinguimus ; una est, an Lucifer verum et proprium peccatum superbiæ commiserit : alia est, an hoc fuerit primum peccatum ejus ; in hoc ergo secundo habet Scotus singularem opinionem, quam mox tractabimus, nunc vero solam primam definimus, et in illa non dissentit Scotus, nam in 2, d. 6, q. 2, § *Viso igitur*, postquam alia Luciferi peccata declaraverat, subdit : *Viso igitur de primo inordinate concupito, potest poni, quia inordinate voluit sibi aliquid bonum, scilicet, excellentiam respectu aliorum ;* quæ est formalissima superbia, et idem sentiunt alii sectatores Scoti infra citandi ; alios vero auctores in sequenti puncto referemus.

3. *Quid ibi nomine Luciferi intelligitur.* — *Prima expositio.*—Probatur autem primo hæc assertio ex nonnullis Scripturæ testimoniis. Primum sumitur ex Isaiæ 14 : *Quomodo cecidisti de cœlo Lucifer, qui mane oriebaris, qui dicebas in corde tuo, in cœlum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum ; sedebo in monte testamenti in lateribus Aquilonis, ascendam super altitudinem nubium ;* quæ omnia verba non solum propriam, sed quidem magnam, et ingentem superbiam apertissime attribuunt Lucifero, et illam dicunt fuisse causam præcipuam ruinæ ipsius ; sed difficultas est, quis ibi nomine Luciferi significetur ; aliqui non volunt de solo Angelo malo ibi esse sermonem ; nec posse verba illa ad litteram in aliquem hominem convenire, refertur pro hac sententia Tertullianus, lib. 5, contra Marci., cap. 11 et 17, sed ibi solum allegat verba illa de Angelo illa intelligendo, modum autem non declarat, et eodem modo citat locum illum Origenis, lib. 8, in ad Rom., circa illa verba, cap. 11 : *Numquid sic offenderunt, ut caderent?* At vero, lib. 1, Periar., cap. 5, et l. 2, cap. 4, expresse contendit, non posse prophetiam illam de aliquo homine ad litteram intelligi, quod etiam aliis locis habet, quæ refert Leo Castrensis, in illum locum, et satis probabiliter illam expositionem defendit ; refert autem pro eadem sententia alios Patres, qui revera id non dicunt, ut ostendam.

4. *Secunda expositio.* — Nunc ergo supponimus, Isaiam in principio illius capitis de Rege Babylonico sermonem instituisse, unde probabilius esse credimus, illa verba : *Quomodo cecidisti,* etc., de eodem ad litteram intelligi in primario sensu, ut ait Hieronymus et Cyrillus, ibi, et ex modernis bene Adamus exponunt, et Augustinus, lib. 3, de doct. Christ., cap. 37, dicens, verba illa esse dicta de dæmone in figura regis Babylonis, sentit ergo de illo rege principaliter fuisse locutum prophetam, licet in figura ejus etiam de dæmone loquatur, et idem repetit, lib. 11, Gen. ad litt., cap. 24, et lib. 11, de Civit., cap. 15. Quibus locis aperte indicat, hunc sensum esse litteralem, licet secundarium, quod etiam Hieronymus in Isaiam sentit, si attente legatur a principio, cap. 13, per totum cap. 14. Possunt etiam pro hac sententia Patres citari, qui simpliciter allegant verba illa de Lucifero, supponendo prophetam de illo loqui ; quamvis non declarent, an de illo solo, nec de quo primario, vel secundario intelligenda sint.

5. *Athanasii locus parum efficax.* — Citatur etiam Athanasius, in l. de Pass. et cruce Dom., sed ibi, non longe a fine, magis videtur illa verba Prophetæ per prosopopœiam inducere, tanquam dicta a sanctis Angelis in contemptum Luciferi, quam in eo sensu ea referre ; tamen in q. 6, ad Antiochum ex illo loco probat, diabolum peccasse per superbiam, priusquam creatus esse Adam, et antiquum errorem illo testimonio confutat : ergo sensu illo, ut litterali utitur. Ambrosius etiam in Psal. 118, Oct. 3 : *Increpasti superbos,* auctorem superbiæ dicit esse diabolum : *Quem,* ait, *inducit propheta dicentem : Ponam thronum meum,* etc., et idem fere habet Oct. 16, in id, *suscipe servum tuum in bonum,* etc., et super ad Rom. 11, in id, *numquid sic offenderunt,* etc., sic ait : *Diabolum legimus cecidisse, dicente Isaia propheta : Quomodo cecidisti? per casum apostasiam significans,* et idem habet in expositione Symboli Apostolorum, cap. 13, et optime Eusebius, lib. 7, de Præpar., cap. 6, et lib. 4, de Demonstrat., cap. 9, ubi scholiastes hunc sensum mysticum appellat : Eusebius autem absolute dicit, propheticum Spiritum in Isaia per illa verba magnum dæmonem reprehendisse, et similiter Prosper, in dimid. cap. 1 et 2, absolute refert : *Per Isaiam dixisse de diabolo Deum : Quomodo cecidisti de cœlo,* etc. Cypria-

nus vero, Epist. 55, alias libro 1, Epist. 3, cum dixisset, superbiam non oriri ex spiritu Christi, sed ex spiritu Antichristi, addit : *Cui exprobrans per prophetam Dominus, ait : Quomodo cecidisti?* Ubi per spiritum Antichristi dæmonem intelligere videtur, et hos Patres fere citat Leo Castrensis, sed non excludunt priorem sensum, ut ipse contendit.

6. *Accedunt Cyrillus, etc.—Auctor imperfect.* —His Patribus addi possunt Cyrillus in Isaiam; ubi, supposito litterali sensu de rege Babyloniæ, addit alium de dæmone : videtur tamen ut spiritualem tantum, et mysticum illum tradere; et idem sentit Basilius, ibid. Chrysostomus, homil. de Adam, et Eva, eisdem Isaiæ verbis peccatum Angeli declarat, Homilia vero 3, in verba Isaiæ, versus finem, cum dixisset, *Superbia virtutem incorpoream e sublimi dejecit,* addit infra : *Testem adducam Isaiam de illo loquentem : In cœlum ascendam,* statim vero addit : *Qui non libenter accipiunt allegorias, calumniabuntur nostrum testimonium,* et nihil respondet, sed alia exhibet testimonia; homil. denique 49, in Mat., in Imperf., *De diabolo,* inquit, *dictum est : Quomodo cecidisti de cœlo Lucifer : Quod Apostoli, et sancti interpretantur, non de altitudine cœli ad terram, sed de angelica dignitate ad ignominiam tenebrarum.* Gregorius autem Nazianzenus, Orat. 42, solum dixit: *Ille ob splendorem Lucifer, ob superbiam caligo factus est.* Nicetas vero intellexit allusisse Gregorium ad verba Isaiæ, dicens : *quod Angeli non sint immobiles, persuadet Isaias, dicens : quomodo cecidisti de cœlo Lucifer?* Item Gregorius, in Pastor., 2 p., c. 6, verba illa Isaiæ, tanquam verba Luciferi refert. Idem latius, lib. 4, epist., cap. 28, alias, epist. 38, ad Joannem Episcopum Constantinopolitanum, et l. 13. Moral., c. 18, alias 23, et Epiphanius, seu Proclus apud ipsum, hæresi 64, et Rupertus, lib. 8, in Joan., in fine, sic etiam Andræas Cæsareensis in Apocal., suo c. 24; *De diabolo,* inquit, *per Isaiam dictum est, quomodo cecidisti,* etc. Idem habet Isodorus, lib. de Natur. Rerum, c. 26, et lib. 1, sent. seu de Sum. Bono, c. 19, ubi juxta regulam Tyronii locum explicat, sicut Augustinus. Ac denique Bernardus, serm. de Sancto Benedicto : *Dixit Lucifer ille, sedebo,* etc., et similia habet serm. 2, in Octav. Paschæ.

7. *Locus litteraliter de rege Babylonis, et de dæmone intelligitur.* — Ex quibus probabilius esse colligo, illa verba Isaiæ, non per accommodationem tantum attribui dæmoni, sed ex intentione Spiritus sancti de illo esse dicta; nam multi ex dictis Patribus aiunt per spiritum propheticum dicta fuisse de Lucifero; et quamvis aliqui ex citatis Patribus hunc sensum mysticum, spiritualem, vel allegoricum appellent: nihilominus alii communiter illum declarant, tanquam litteralem : et fortasse est tantum in modo loquendi diversitas, quatenus omnis sensus aliquo modo figuratus, vel metaphoricus, solet interdum vocari mysticus : cum tamen revera litteralis sit, quando ipsa significatio metaphorica, seu figurata per verba est immediate, ac per se intenta, ut in illis verbis fuisse videtur, et quamvis in eo loco institutum Prophetæ non esset tractare de peccato Angelorum, tamen per occasionem illud tetigit; vel quasi inducendo exemplum insigne, quo arrogantiam regis Babyloniæ explicaret, vel ut declarando maximam elationem capitis omnium superborum, per illam declararet singularem etiam arrogantiam cujusdam insignis membri ejus. Propter quod talibus verbis usus est Propheta, quæ in utrumque possunt optime convenire.

8. *Secundum testimonium ex Ezechiele pro eadem quarta conclusione.* — *De quo hic locus intelligatur.* — Secundum testimonium est simile præcedenti apud Ezechielem, c. 28, ab illis verbis, *Hæc dicit Dominus : Tu signaculum similitudinis.* Et infra, *Tu Cherub extentus,* etc., de quo dicit, *Inventa est iniquitas in te.* Illam vero iniquitatem fuisse superbiam declarat, dicens : *Elevatum est cor tuum in decoro tuo.* De illo autem principe, seu Cherub, est eadem controversia, quis ad litteram significetur? Aliqui enim de solo humano Principe Tyri illa omnia ad litteram intelligunt, quæ fuit sententia Polychronii, auctoris antiqui, et juxta illam solam exponit illum locum Maldonatus ibi; tantumque obiter dicit theologos de Lucifero locum interpretari; at vero Origenes supra contendit, non aliquem hominem, sed solum primum Angelum malum significari; et de illo tantum verba illa intelligenda esse. Idem habet, hom. 13, in Ezechielem ubi idem dixit Apollinarius; imo et Theodoretus, sessione sua 11, circa finem, et licet in principio capitis dicat, ibi Prophetam promiscue loqui de visibili principe Tyri, et invisibili, id est, dæmone; nihilominus hæc verba : *Elevatum est cor tuum,* de solo diabolo putat esse intelligenda : et multum favet Hieronymus, Isa 54, circa finem, ubi stultum dicit esse putare, hæc omnia de aliquo tantum homine dici.

9. *Vera expositio primario de Rege Tyri: secundario de dæmone ad litteram locum interpretatur.* — Sed nihilominus idem de hoc testimonio, quod de præcedenti sentiendum est, nam de humano Principe ad litteram, ac primario loquebatur Propheta : per occasionem autem transit ad Luciferi superbiam, et lapsum commemorandum, loquendo de uno in persona alterius : et e converso casum unius per alterius lapsum et superbiam explicando : ita ut sub eisdem verbis de utroque loquatur, ut ibi optime exponit Hieronymus, et Isai. 14, et similiter intelligendus est in citato loco : ita ut non putet, stultum esse illa verba de homine interpretari : sed ita interpretari de homine, ut Angelus excludatur, et in eodem sensu indifferenter loquitur, epist. 146, ad Damas., circa finem, eodemque modo Augustinus, locis supra citatis, pari ratione hunc, et præcedentem locum Isaia interpretatur, ut patet in dicto lib. 3, de Doct. Christ., cap. 37, et lib. 11, Genes. ad lit., cap. 25 et 11, de Civit., c. 15.

10. *Accedit Tertullianus.*—Sed etiam multi Patres affirmant, in citatis verbis, loqui Ezechielem de Angelo peccante per superbiam, licet hominem non excludant; sic Tertullianus, lib. 2, Cant. Marci, cap. 10, ex illis verbis convinci putat, Angelum prius fuisse bonum in die creationis suæ, quam peccaret : et hunc putat esse sensum litteralem satis proprium, quamvis enim dicat, in persona Principis Tyri ad diabolum pronuntiatum : *Tu es resignaculum similitudinis*, etc., nihilominus post omnia verba Prophetæ adjungit : *Quæ ad suggillationem Angeli, non ad illius principis proprie pertinere manifestum est,* ubi adverbium *proprie,* comparative intelligendum puto : quia licet verba Prophetæ magna ex parte metaphorica sint respectu utriusque, tamen facilius et proprius de Angelo, quam de homine dicuntur. Simili modo Cyrillus Hierosolymitanus, Cateches. 2, Illumin., eisdem verbis Ezechielis idem dogma comprobat, quod Angelus prius bonus fuerit, et libere peccaverit. Ambrosius, etiam, lib. de Paradiso, cap. 2; *Principem* (ait) *Tyri in figura accipimus diaboli*, et Gregorius, lib. 32, Moral., cap. 18, alias 24, verba illa de diabolo late exponit, et præsertim expendit nomen illud, *signaculum similitudinis Dei*, tantum Lucifero per antonomasiam convenire, quod etiam habet Isidorus, lib. 1, de Sum. Bon., cap. 10, ubi addit, per novem lapides ibi a Propheta commemoratos novem choros Angelorum per metaphoram significari, quem imitatus est Beda, lib. Varar. quæst., quæst. 9 ; ac denique Cyrillus, lib. 3, in Joan., cap. 29, dicit illa verba : *signaculum similitudinis*, etc., vel ut ipse legit, *impressio similitudinis, necessaria quadam ratione diabolo accommodari*, in quo loquendi modo significat, non in proprio sensu, sed in mystico verba illa diabolo accommodari, sed cum addit, *necessaria ratione* hoc fieri, satis indicat sensum illum fuisse ab Spiritu sancto intentum, et a Propheta non ignoratum, quod ad minimum cæteri Patres allegati profitentur : nobisque sufficit, sive ille sensus litteralis dicatur, sive spiritualis. Mihi tamen, quod in priori testimonio dixi, hic etiam probabilior videtur, nimirum sensum hunc litteralem esse : nam in verbis ipsis, licet metaphoricis immediate continetur, et est per se intentus, et ad rem, quam Propheta explicare volebat, saltem per modum exempli conducit, etiamsi in eisdem verbis alius sensus etiam litteralis, et toti contextui magis consentaneus contineatur : hoc enim nullum est inconveniens, ut ex generalibus regulis explicandi Scripturam suppono.

11. *Tertium testimonium ex Job.* 41. — Tertium testimonium addi solet ex Job. 41, in fin. : *Non est super terram potestas, quæ comparetur ei, qui factus est, ut nullum timeret : omne sublime videt; ipse est rex super omnes filios superbiæ.* De quo testimonio circa prima verba ejus in superioribus tractavimus, an de dæmone, vel de ceto grandi ad litteram intelligantur ; sed ut verum sit, propriissimum, et proximum sensum esse de balæna, ut late ibi Pineda prosequitur ; nihilominus probabilissimum est, sub descriptione illius ceti, et proprietatum ejus, Spiritum sanctum proprietates dæmonis adumbrasse ; nam, sicut Paulus ait : *Numquid de bobus cura est Deo,* Cor. 8, ita nos dicere possumus, numquid propter solam notitiam cujusdam piscis tam multa Deus locutus est ? Credibile ergo est, per illud voluisse dæmonem etiam adumbrare ; atque ita superbiam dæmonis non male testimonio illo comprobari, ut late prosequitur Gregorius, lib. 34, Moral., cap. 17 et 18, alias 15, et sequentibus. Videri autem potest, etiam illo sensu supposito, inde non probari dæmonem per superbiam cecidisse, vel tempore viæ per superbiam peccasse, sed ad summum hunc esse superbissimum. Sed consideranda sunt verba illa, quibus non tantum superbus dicitur, sed *rex super omnes filios superbiæ*, id est, pater, et dux omnium superborum, unde recte colligitur, ipsum dæmonem superbiendo corruisse.

12. *Quartum testimonium ex Luc.* 10. —

Quartum testimonium est illud Luc. 10. *Videbam Satanam sicut fulgur de cœlo cadentem*, ibi enim loqui Christum de primo lapsu Angelorum per peccatum, Patres communiter interpretantur : et multi ex allegatis per hæc verba explicant illa Isaiæ: *Quomodo cecidisti de cœlo, Lucifer*, ut videre licet in Hieronymo, Prospero et Origene supra. Gregorius 23, Moral., cap. 7, alias 4, et nomine Augustini, lib, 1, de Mirab. sacræ Scripturæ, lib. 2; et Cyprianus, lib. de Cardin. Christi oper., cap. de Jejunio, et Tentat. Christi, et Ambrosius, lib. de Fuga sæculi, cap. 7, Chrysostomus, homil. 10, de Pœnit., et quoad hanc partem approbat expositionem hanc Theophylactus licet addat aliam, scilicet, ut Christus loquatur de casu dæmonis ab illo statu honoris, et potentiæ, quem prius in hominibus habebat, et ea quo per suum adventum ejectus est, quæ fuit expositio Basili, in homil : *Quod Deus non sit auctor malorum*, estque probabilis, sed prior est probabilior : et litteræ, ac proprietati verborum magis consentanea, ut etiam Toletus notavit. Adduntque fere dicti Patres (Theophylactum excipio) discipulos aliqua ductos elatione rediisse gaudentes, quod spiritus subjicerunt eis, Christum vero exemplo dæmonis, qui propter superbiam corruerat, eorum elationem reprimere voluisse, quod maxime declarant Cyprianus, Hieronymus, et Gregorius, et consentit Chrysostomus, lib. de Virgin., cap. 36, dicens : *Christus nunquam eos laudat qui miracula faciunt : quin etiam discipulos propter idipsum lætitiæ elatos illis verbis ab hujusmodi animi voluptate deterret : Nolite gaudere*, etc., et idem sentit, homilia trigesima tertia in Matthæum, in fine, et Cyrillus, in Cathechesi 2, Illumin.

13. *Objicit Theophylactus.—Respondetur.*— At vero Theophylactus negat, gaudium illud discipulorum fuisse ex elatione, aut reprehensibile, quia non in se, sed in Christo gloriabantur, et gaudebant; expresse enim dixerunt : ecce dæmonia subjiciuntur nobis in nomine tuo, et idem sentit abbas Isaias, Oratione decima sexta, ad fratres, in tomo secundo Bibliothecæ. Respondemus autem, quod licet recognoscerent potestatem sibi datam esse a Christo, et in ejus virtute habuisse efficaciam; nihilominus potuerunt cum elatione aliqua, vel gloria vana gaudere de potestate sibi data, et de usu ejus tali, qui effectum habuerit, cujus ipsi boni ministri fuissent, sed instat Toletus, ibi, annot. 24, in hoc sequens Theophylactum, quia illud gaudium de se non erat malum, quia erat de re bona; et in Evangelio non significatur, quod fuerit prava intentione, vel cum alia prava circumstantia conceptum; ergo non est talis malitia præsumenda, nec discipulis tribuenda. Respondeo, ex Patribus allegatis, quamvis Evangelista narrans gaudium, non explicaverit, quale fuerit : nihilominus Christum inspectorem cordium aliquam elationem in suis discipulis, vel omnibus, vel aliquibus inspexisse et hoc significasse in reprehensione tacita, quam discipulis dedit in dictis verbis: *Videbam Satanam tanquam fulgur de cœlo cadentem*, non enim videntur posse illa verba meliorem intelligentiam, et connexionem habere cum verbis discipulorum, et cum illis sequentibus: *Ecce dedi vobis potestatem*, etc., *verumtamen in hoc nolite gaudere.*

14. *Quintum testimonium ex 1. Timoth.*— Quintum testimonium est Pauli 1, Tim. 3, ubi cum dixisset, neophytum non esse in Episcopum assumendum, rationem reddit : *Ne in superbiam elatus in judicium indicat diaboli*, significans, diabolum judicatum, et damnatum esse propter superbiam : et ita qui in superbiam effertur, diaboli judicium participare, sicut et culpam. Ita exposuit rationem illam Chrysostomus, homil. 10, dicens : *Ne elatus*, etc., hoc est, ne eamdem incurrat damnationem, quam ille per arrogantiam pertulit. Similia habet homil. 3, in verba Isaiæ, *Vidi Dominum*, etc., et homil. 15, ac 66, in Matth. et 8, in Joan., ex his verbis Pauli, *superbiam diaboli probat.* Consentiunt Theodoretus et Theophylactus, ibi : et iterum Theodoretus, l. 5, Hæret. fab., seu Epitome divino decreto, cap de diabolo. Idem significat Hieronymus, Epist. 83, ad Oceanum : ubi hunc tractans locum, subdit, in fine: *Judicium, et ruina diaboli, nulli dubium, quin arrogantia sit. Incidunt in eam, qui in puncto horæ, nondum discipuli, jam magistri sunt.* Eamdemque sententiam habet Basilius, in Constit. monast., c. 10. Et licet Apostolum non alleget, ad illius verba sine dubio alludit; unde hoc etiam testimonium valde probabile est. Quocirca, licet nullum ex his testimoniis evidenter convincat, quia habent alias probabiles expositiones, et ideo non faciant assertionem absolute de fide, nihilominus adjunctis Patrum testimoniis, et considerata Scripturarum consonantia, et multiplici insinuatione, rem faciunt satis certam : et ut talem videntur illam Patres astruere, nec est, quod ratione illam probemus, cum res facti sit, et non juris : satis ergo est, quod tale peccati genus sit possibile : et valde proportionatum spirituali naturæ, et in capite se-

quenti magis hoc confirmabitur, et in eodem, ac sequentibus excludentur objectiones, quæ contra veritatem hanc possunt occurrere.

CAPUT IX.

UTRUM PRIMUM PECCATUM LUCIFERI FUERIT SUPERBIA.

1. *Prima sententia Scoti negativa explicatur triplici suppositione.*—In hoc puncto est nobis controversia cum Scoto qui in 2, dist. 6, q. 2, et in Reportat., in fin., contendit ostendere, primum peccatum Angeli non fuisse, imo necesse potuisse superbiam : ne autem quis ambiguitate verborum laboret, advertere opus est, insinuare Scotum divisionem superbiæ in propriam, et impropriam, seu late dictam : propriam superbiam esse dicit immoderatum affectum excellentiæ relate ad alios, quibus aliquis præesse, vel antecellere cupit. Alio vero modo magis communi, et vulgari dicit solere appellari superbiam, quamcumque nimiam complacentiam sui, quam aliquis habet cum magna æstimatione illius perfectionis, quam in se videt, et sibi amat. Ipse autem Scotus negat affectum hunc esse propriam superbiam ; sed vocat illum spiritualem quamdam luxuriam, et lato modo superbiam. Ita sentit, licet subobscure in art. 2. Ubi Lychetus ita illum exponit. Secundo supponit Scotus, primum peccatum Angeli non potuisse committi per actum nolendi, sed per actum volendi, quia omne nolle fundatur in aliquo velle, quod oportet, esse prius eo ipso, quod est fundamentum alterius : quam suppositionem nunc admittimus, inferius vero examinabitur. Tertio distinguit ipsum velle in amorem amicitiæ, quo aliquem amamus propter se : et concupiscentiæ, quo aliquid alicui volumus. Quæ distinctio satis vulgaris est, et aliis locis est a nobis declarata. Indicat vero ulterius Scotus, ut etiam Lychetus affirmat, hos amores esse actu distinctos in Angelo etiam respectu ejusdem personæ, vel sui ipsius ; unde consequenter ait, amorem amicitiæ esse priorem amore concupiscentiæ : nam ex amore amicitiæ ad aliquem provenit ut ei aliquid concupiscamus, ex quo subinfert inordinationem amoris concupiscentiæ oriri ex inordinatione amoris amicitiæ, eamque supponere.

2. *Ex dictis corollarium deducit Scotus triplicis malitiæ in Angelis.* — Et ex his ulterius concludit Scotus, deordinationem, seu malitiam primam in Angelo peccante fuisse in inordinato amore amicitiæ sui : secundam vero fuisse in aliquo inordinato amore concupiscentiæ sui, absolute, et sine relatione ad alios : et ex his secutam esse tertiam per inordinatum appetitum excellentiæ respectu aliorum. Primum probat, quia prima inordinatio necessario fuit in actu volendi, et consequenter in actu amandi, qui est primus inter actus volendi voluntatis, ac subinde in amore amicitiæ, qui est prior, ut dictum est. Quod autem ille primus amor inordinatus Angeli fuit amor sui, et non alterius probat Scotus, quia ille non potuit esse amor Dei, quia amor Dei non potest esse inordinatus per excessum : nam quo amor Dei fuerit intentio, et efficacior, eo magis est consentaneus objecto, ac subinde magis ordinatus, nec est verisimile fuisse alterius personæ creatæ, quia in quocumque Angelo amicitiæ, seu benevolentiæ prius est ad seipsum, quam ad aliam creaturam, quia et magis ad seipsum naturaliter inclinatur : et magis, ac immediatius seipsum cognoscit, ac intuetur : ergo primus amor amicitiæ inordinatus in Angelo sine dubio fuit amor sui : et consequenter prima inordinatio simpliciter in voluntate Angeli fuit in amore benevolentiæ sui ipsius.

3. Secundum autem, scilicet quod secunda inordinatio fuerit in concupiscendo aliquid sibi absolute, et secundum se, late Scotus probat : conaturque persuadere, illam inordinationem fuisse in nimia concupiscentia beatitudinis cum aliquo excessu : et summa rationum est, quia amor propriæ beatitudinis est maxime naturalis : ergo proxime sequitur ex benevolentia sui : ergo ex inordinata benevolentia sui proxime sequitur inordinatus affectus propriæ beatitudinis, qui est amor concupiscentiæ sui. Tertium autem membrum, scilicet quod tertio loco secuta fuerit malitia per inordinatum appetitum excellentiæ cum comparatione ad alios, probat Scotus, quia appetitus excellentiæ per comparationem ad alios, supponit affectum, vel concupiscentiam excellentiæ perfectionis in seipso, sicut respectus supponit absolutum : et e converso, ex nimia concupiscentia propriæ excellentiæ absolute spectatæ, statim veluti naturaliter sequitur appetitus excellentiæ, respectu aliorum.

4. *Probat tandem Scotus propriam superbiam non fuisse primum peccatum Angeli.* — Atque hinc tandem concludit Scotus, primum peccatum Angeli non fuisse propriam superbiam. Probat, quia primum peccatum fuit in amore nimio amicitiæ sui ipsius : at propria

superbia pertinet ad amorem concupiscentiæ, ut est per se notum ; ergo non potuit primum peccatum Angeli esse superbia. Secundo, quia amor inordinatus amicitiæ erga alterum, non est superbia : ergo nec amor sui : eadem enim videtur esse utriusque ratio. Tertia ratio ex eodem formari potest : quia proprio superbia est inordinatus appetitus excellentiæ, respectu aliorum : sed nimius amor amicitiæ sui est omnino absolutus, et sine comparatione ad alios : ergo non est propria superbia. Idemque sentit Scotus de primo amore inordinato concupiscentiæ sui, nimirum non fuisse superbiam, quia non fuit per respectum ad alios, sed tantum per nimiam concupiscentiam propriæ beatitudinis. Imo comparando hos duos inordinatos amores sui, scilicet amicitiæ, et concupiscentiæ : de priori dicit esse aliquo modo superbiam, quia est affectus complacentiæ in bono proprio, tanquam magno, et præsumptio nominatur. Amor autem concupiscentiæ propriæ beatitudinis magis est sub ratione delectabilis, et proprii commodi, et ideo nullo modo superbiam, aut præsumptionem illam appellat.

5. *Cujus speciei fuerit primum peccatum Angeli juxta Scotum.* — Quod si inquiras, ad quod vitium proprie pertineat inordinatio illius amoris ? respondit Scotus pertinere ad quamdam luxuriam spiritualem, quatenus circa delectabile, ut sic, et propter nimiam delectationem versatur, et hanc opinionem sic fere expositam sequitur Lychetus ibi. Bassolis autem ibidem, articul. 3, ut probabilem illam defendit, licet tandem rem dubiam relinquat : eamdem in re tenet ibi Gabriel, art. 2, quamvis in modo loquendi videatur aliquid discrepare, quatenus primum amorem inordinatum amicitiæ dicit reduci ad primam speciem superbiæ, quæ est præsumptio : sed revera non contradicit Scoto : sed ita illum exponit, nec est alienum a mente ejus, nam ipse vocat etiam illum amorem superbiam, non in ea generalitate, quia omne peccatum solet dici superbia, sed specialiori modo, quamvis minus proprio, quam sit in appetitu excellentiæ, respectu aliorum; unde Holchot, in 2, quæstion. 3, in resolutione quæstionis ait, illud primum peccatum Angeli, quod in nimio amore sui fuit positum, sub diversis considerationibus posse vocari ingratitudinem, libidinem, et superbiam : et sentit hæc omnia illi æquæ primo convenire, et Herrera, in 2, disput. 17, quæst. 3, concl. ult., etiam de amore concupiscentiæ dicit esse quæstionem de nomine, an debeat reduci ad spiritualem luxuriam, vel superbiam.

6. *Sententia affirmativa tribus constat assertionibus.* — Verumtamen sententia communis theologorum quam omnino veram existimamus, est : primum peccatum Luciferi, seu primam malitiam seu deordinationem ejus, fuisse superbiam ; et ne in hominibus tantum hæreamus, primum ostendemus, simpliciter, et absolute ita nobis esse loquendum : et deinde hanc superbiam non esse distinctam a primo amore, et amore concupiscentiæ, quo se Lucifer ordinate amavit, contra Scotum declarabimus : ac denique illud primum peccatum propriissimam superbiam fuisse concludemus.

7. *Prima assertio.* — *Lucifer per superbiam primo peccavit.* — Dico ergo primo Luciferum per superbiam primo deliquisse. Probatur primo, quia ita sentiunt, et loquuntur probatissimi theologi antiqui, et moderni. Imprimis D. Thomas, 1 p., q. 63, a. 2 et 3, et ibi Cajetanus et communiter recentiores expositores, Magister, in 2, dist. 6, et ibi Bonaventura, a. 1, q. 1, Ægidius, q. 1, a. 3, Argentina, q. 5, a. 2, Richardus, a. 1, q. 1, Durandus, q. 2, et Alensis, 2 p., q. 98, m. 2, Altisiodorensis, 2 p., sum. tract. 2, cap. 2, Albertus, in sum., 2 p., tract. 5, q. 4, m. 2, et alii communiter. Secundo probatur ex sacra Scriptura et Patribus : nam imprimis omnia in superiori capite adducta de peccato Luciferi loquantur, multum favent, quatenus dicunt, Luciferum per superbiam cecidisse : per hoc enim satis declarant primum illius peccatum fuisse superbiam, quia per primum peccatum proprio cecidit. Præter illa vero, sunt alia, quæ magis expresse de primo peccato loquuntur : et imprimis potest notari sententia Sapientis Eccles., c. 10. *Initium omnis peccati est superbia,* quod solet a Patribus exponi, vel quia in humano genere, primum Adæ peccatum fuit superbia, ut tradit Augustinus 14, de Civ., c. 13, et in sequenti tract., lib. 4, ostendemus : vel quia primus Angelus malus a superbia initium peccandi sumpsit, et ipse fuit omnium aliorum peccatorum causa, vel occasio, propter quod etiam dicitur Tob. 4 : *In superbia initium sumpsit omnis perditio.*

8. Unde Augustinus, lib. 11, Genes., cap. 14, tractans de primo peccato Angeli, dicit fuisse superbiam, quæ est radix invidiæ, et statim cap. 15, id confirmat dictis verbis Sapientis, et addit : *Hinc diabolus cecidit, qui non amavit pecuniam, sed propriam potestatem.* Et lib. 12, de Civ., c. 1 et 6, causam ruinæ Angelorum

fuisse dicit, *quia ad seipsos conversi*, a Deo aversi sunt; *et hoc vitium*, subjungit, *quid aliud, quam superbia nuncupatur : initium quippe omnis peccati superbia ;* et infra : *Hic primus defectus, et prima inopia, primumque vitium ejus naturæ, quæ ita creata erat, ut non summa esset*, etc.; et l. 14, c. 3, idem testimonium tractans, et explicans, quæ sit superbia, quæ peccandi initium fuit, tam in Angelo, quam in homine, dicit esse, *perversæ celsitudinis appetitum ;* unde, c. 11, dixerat: *Superbum Angelum, ac per hoc invidum, per eamdem superbiam a Deo ad se fuisse conversum, et quodam tyrannico fastu gaudere subditis, quam esse subditum elegisse.* Et lib. 22, cap. 1, dicit malos Angelos per elationem summum bonum deseruisse. In quibus locis manifeste docet, primam radicem totius lapsus Angelorum superbiam fuisse.

9. Consentit Ambrosius, lib. 4, ep. 33, alias, ep. 84, dicens, *sive in lapsu diaboli, sive in prævaricatione hominis initium peccati superbia est.* Quod late prosequitur, et in Psalm. 118, Oct. 7, circa id, *superbi inique agebant*, etc. ; *Maximum*, inquit, *peccatum in homine superbia est, quandoquidem inde manavit nostri origo delecti ;* et infra, *et quid de homine dicam? ipse diabolus per superbiam naturæ suæ amisit gratiam.* Ergo fuit primum peccatum. Accedit Fulgentius, l. 1, ad Monim., c. 7, dicens : *Si initium peccati requiritur, nihil aliud nisi superbia invenitur. Dicit enim Scriptura : Initium omnis peccati superbia. Quæ tunc initium sumpsit, cum Angelus adversum Deum elatus est ;* et Rupertus, l. 1, in Gen., c. 16: *Initium peccati ejus* (scilicet dæmonis) *superbia fuit*, quam statim complacentiam sui declarat. Idem habet, lib. 7, in Joan., c. 7. Ac denique Chrysostomus, hom. 15, in Joan.: *Quia hac*, inquit, *amentia scelestius? quid superbia majus? non esset e cœlo ejectus, nec in diabolum versus, cecidisset Angelus, nisi hoc se scelere inquinasset ?* Non certe, quia nullum aliud crimen habuerit, sed quia illud cæterorum radix ; unde adjungit : *Hoc malorum omnium ei causa fuit.*

10. Confirmari hoc potest ex Leone I, serm. 4, de Collectis, ubi de diabolo ait: *Inventor ille, auctorque peccati, primum superbus, ut caderet ; deinde invidus*, etc.; et infra : *Omnia deceptionum genera de hoc venenatissimo artis suæ fonte produxit, ut ab illo bono, quod ipse sua sponte perdiderat, spem humanæ devotionis excluderet*, etc. Et epist, 93, ad Thuribium, c. 6. *Quia propria naturali excellentia male usus est, in veritate non stetit ;* sic etiam Prosper, lib. 1, de Vita contempl., c. 3, causam ejectionis Luciferi de cœlo assignat : *Quia contra creatorem suum typho superbiæ lethalis hostiliter se extulit.* Bernardus etiam, serm. 17, in Cant., *Lucifer* (ait) *qui mane oriebatur, præpropere elevabatur.* Quam infra vocat *assentionis appetitum*, ex loco Isa. 14. Idem fere habet, serm. 5, de verbis Isaiæ, et Petrus Blesensis, epist. 3, cum vocat *primum filium superbiæ*, et infra : *Iste erigebat sibi sedem, antequam laboraret.* Consentit Innocentius III, in l. 2, de Contempt. mun., c. 30. Idem sentit Nazianzenus, Orat. 27, cum dixit : *Hæc*, id est, invidia , *Luciferum obscuravit ob mentis elationem prolapsum*, etc., et addi potest Damascenus, lib. 2, cap. 4, quatenus dicit, dæmonem se contra Deum extollendo cecidisse. Plures alios qui videre desiderat, legat Ascanium Martinengum, in Glos. mag. in Gen., ad illa verba : *Factus est vespere, et mane dies unus*, sub titulo *de bello angelico*, longe a principio, et in sequentibus, inquirendo hujus superbiæ peculiare objectum, plures afferemus, et hæc quidem probatio superest ad factum demonstrandum ; testibus enim fide dignis probandum est. Ratione autem, quantum materia patitur, idem ostendemus in fine hujus capitis, postquam declaraverimus, qualis fuerit hujus superbiæ modus, seu affectus.

11. *Secunda assertio tripartita.—In prima parte convenimus cum Scoto, et probatur ex Augustino.* —Dico ergo secundo. Primum peccatum Angeli fuit nimius, et inordinatus amor sui, qui simul etiam fuit amor amicitiæ, seu benevolentiæ, et concupiscentiæ, et idem omnino cum primo actu superbiæ. Per hanc assertionem respondemus Scoto, et cum eo in aliquo convenimus ; in aliis vero differimus. Priorem ergo partem damus Scoto, scilicet primum peccatum Luciferi fuisse inordinatum sui amorem ; id enim imprimis testatur Augustinus, l. 12, de Civit., c. 6, ubi cum dixisset, causam beatitudinis sanctorum Angelorum esse , *Quia ei adhærent, qui summe est*, subdit : *Cum vero causa miseriæ malorum Angelorum quæritur, ea merito occurrit, quod ab illo, qui summe est, aversi, ad seipsos conversi sunt.* Hæc autem adhæsio, vel conversio per amorem primario fit ; ergo primum peccatum Angeli secundum Augustinum fuit nimius quidam amor sui. De quo amore inordinato dixit idem Augustinus, l. 14, c. ult. : *Amorem sui usque ad contemptum Dei, diaboli regnum, seu terrenam civitatem ædificasse.* Et c. 23, dicit : *Initium malæ voluntatis, esse sibi nimis pla-*

cere. At vero sibi nimis placere, est nimium se diligere, quia complacentia illa quidam amor est; ergo initium malæ voluntatis secundum Augustinum, etiam in Angelo fuit nimius amor sui, et l. 11 Genes. ad litt., c. 15, dicit: *Angelum peccasse amando non pecuniam, sed propriam potestatem, et proinde* (ait) *perversus sui amor privat sancta societate turgidum spiritum*. Et inferius repetit duos amores, sanctum Dei, et perversum sui, præcecisse in Angelis, sanctum in bonis, perversum in malis; et distinxisse duas civitates.

12. Ratione item facile probatur hæc pars, quia primum peccatum fuit in actu volendi, ut supra cum Scoto supposuimus, et probari etiam potest, quia fuit peccatum commissionis, et non solius omissionis, ut omnes docent; et ex ipsa ratione superbiæ, itemque ex magnitudine illius peccati est manifestum, et in sequentibus magis declarabitur. Inter actus autem volendi, primus est amor: quia est radix, et origo cæterorum actuum voluntatis, tam eorum, quibus bonum concupiscitur, vel quæritur, quam eorum, quibus malum contrarium fugitur: ut eleganter exponit Augustinus 14, de Civit., cap. 6 et 7, et in tractatu de Anima dicemus. Ergo primum peccatum Angeli in aliquo amore positum fuit, utique inordinato, nam inde habuit, ut peccatum esset. At vero ille amor non fuit Dei, ut est per se notum; ergo fuit amor sui, quia hic etiam prior est, quam amor aliorum Angelorum, vel aliarum personarum creatarum, ut recte a Scoto probatum est: et in primo Angelo, de quo agimus, est per se manifestum

13. *In secunda parte ab Scoto dissentimus, et probamus ex Cajetano.* — Addimus vero in secunda parte assertionis, hunc amorem esse simul amicitiæ et concupiscentiæ, in quo ab Scoto dissentimus, qui hos amores ponit in Angelo tanquam actus distinctos. Contra quam nostram assertionem docet Cajetanus, 1. p., q. 63, a. 2, § *Ad 2 dubium*, ubi primo impugnat divisionem Scoti ratione generali: quia non potest dari amor amicitiæ, sive ad se, sive ad alium, qui sit purus, id est, absque aliqua concupiscentia; quia amare aliquem, est velle illi bonum, seu bonitatem aliquam, vel perfectionem: et ita ille amor, ut est personæ amatæ, est amicitiæ: ut vero est bonitatis, seu rei illi volitæ, est concupiscentiæ, ut supra, libro quarto, capite quarto, latius exposuimus. Ergo si Angelus peccavit inordinate se amando amore amicitiæ, ille etiam fuit inordinatus amor concupiscentiæ, et e converso, sine causa; ergo distinguunt Scotus et Gabriel in Angelo duos amores sui inordinatos; non solum ut distinctos, sed etiam ut habentes malitiam diversarum rationum. At vero posset pro Scoto responderi, necessario esse distinguendos in Angelo duos amores sui: unum, quo delectatus est tantum in bonis, seu in perfectione sua, quæ est idem, quod ipse: et alium, quo amavit sibi rem a se distinctam, tanquam sibi bonam et commodam, sive illam jam habeat, sive illam non habeat, et habere cupiat. Prior actus dici potest pura amicitia, quia ibi non distinguitur bonum a re, cui volo bonum, et ideo nihil aliud est velle ei tale bonum, nisi velle ut illud bonum sit, et quamvis ratione posset ibi distingui amicitia, et concupiscentia, ut in dicto libro quarto notavi, potuit nihilominusScotus, de tali distinctione nihil curando, illum simpliciter vocare amorem amicitiæ, et alterum concupiscentiæ.

14. Sed imprimis fortasse necessarium non est, hos actus in Angelo esse distinctos, nam uno et eodem actu potest Angelus amare sibi, et bonitatem substantialem, quæ a sua essentia non distinguitur, et potentias, et habitus eorum, et quidquid perfectionis in se habet per accidentia a substantia distincta: quia in hoc nulla est repugnantia, et universalis virtus Angeli potest facile hæc omnia sub ratione unius perfectionis et excellentiæ sibi velle, quod est amare seipsum amore amicitiæ, et omnia illa, quæ sibi vult amore concupiscentiæ. Verumtamen ne alias quæstiones digrediamur, admittamus in Angelo illos duos actus amoris distinctos: et similiter ut vitemus etiam quæstionem de nomine, vocetur prior actus amor amicitiæ sui, et alter appelletur concupiscentiæ: et nihilominus ostendamus doctrinam Scoti de primo peccato Angeli non posse subsistere, nam secundum Scotum prior actus puræ amicitiæ sui, simpliciter fuit primus in voluntate Angeli, sed in illo pure spectato non potest inveniri malitia, quæ constituat primum peccatum Angeli, sive in specie spiritualis luxuriæ, sive in specie superbiæ, tam proprie, quam communiter dictæ: ergo necesse est, ut aliquis actus propriæ concupiscentiæ adjunctus fuerit, ut Angelus per amorem sui peccaverit. Dico autem *propriæ concupiscentiæ*, utique secundum ipsum Scotum, ut cum illo in nominibus conveniam: nam ille non vocat amorem concupiscentiæ in Angelo, nisi illum, quo Angelus sibi vult bonum a se distinctum, juxta responsionem superius da-

tam, quæ est discipulorum ejus. Nam juxta modum loquendi Cajetani, et nostrum, ipse amor amicitiæ sui, quamvis sit per solam complacentiam in propria perfectione non distincta a seipso, includit amorem concupiscentiæ illius perfectionis, quam sibi quis diligit : et sic etiam dicimus hujusmodi amorem amicitiæ, ut hanc solam concupiscentiæ rationem includit, non esse ex se malum, nec illum solum primum peccatum Angeli esse potuisse.

15. *Idprobatur de tali amore secundum suam substantiam spectato.* — Ita etiam docet Cajetanus supra : et probatur, quia talis amor ex objecto est bonus et honestus, et non potest fieri malus ex circumstantia, nisi transeat in aliquem inordinatum concupiscentiæ affectum : ergo non potest primum peccatum Angeli consistere in tali amore amicitiæ. Major per se nota videtur; quia ille amor est valde naturalis, et per se necessarius ad conservationem et perfectionem naturæ, ac proinde per se loquendo est conformis rationi naturali; ergo de se honestus est. Probatur ergo minor, quia si ille actus non est ex objecto malus, non potest fieri malus, nisi ratione modi, quia nulla alia circumstantia cogitari potest, a qua malus fiat. Aut ergo ille modus est ex parte ipsius actus, aut ex parte objecti ; nam in illo actu tantum illa duo reperiuntur, nec potest aliud principium cogitari, ex quo fiat malus; cum ex se, seu ex objecto malus non sit. At vero neutrum illorum dici potest, præcise sistendo in tali objecto; ergo non potest fieri malus ille amor, nisi transeat in amorem concupiscentiæ alterius rei, seu boni distincti ab ipso amante, et non consentanei rationi.

16. *Deinde probatur de illo spectato, secundum circumstantiam formalem, quæ est intensio.* — Ultima propositio subsumpta quoad priorem de modo amoris ex parte ipsius actus probatur, quia in actu non est alius modus, nisi intensio : actus autem bonus ex objecto, non fit malus propter solam intensionem. Quia tota intensio ejusdem actus tendit in idem objectum, et sub eadem ratione : unde si actus est substantialiter bonus ex objecto, quod fuerit intensior, erit melior per se loquendo, et seclusa speciali prohibitione, et confirmatur a contrario, quia si actus sit bonus ex objecto, non fiet malus propter solam remissionem : ut, verbi gratia, actus charitatis Dei bonus est, etiamsi sit valde remissus, sicut alias de illo actu, et pœnitentiæ, et contritionis diximus. Accedit, quod Angeli si possunt elicere actus suos naturales, magis, vel minus intensos, habent terminum maximi conatus, quam adhibere possunt naturaliter in illis intense efficiendis. Potest ergo Angelus se amare isto amore amicitiæ summa intensione actus sibi possibili, et in hoc non peccat per se loquendo; quia illud objectum non est malum; et est de se dignum toto illo amore ; unde verisimile est, sanctos Angelos ita seipsos diligere, quia in illo modo dilectionis nihil invenitur rectæ rationi dissonum : ergo in Angelo amor amicitiæ sui nunquam fit peccaminosus propter solam intensionem actus. Et declaratur amplius, quia amor de objecto creato bono, vel non malo, ratione intensionis (seclusa extrinseca, seu positiva Dei prohibitione, quæ in præsenti negotio non potest cum fundamento cogitari) solum fieri potest malus ab extrinseco, seu causaliter, ut si affectus ille adeo intensus impediat alium actum, quem in tali tempore operans efficere teneretur; vel si sit occasio transgrediendi aliud præceptum, ut contingit in amore sensibili. Neutra autem ex his rationibus habet locum in Angelo, quia cum amore sui maxime intenso potest simul diligere DEUM super omnia, et vitare omnia peccata, ut revera fecerunt sancti Angeli, non obstante tali amore; unde ex ac parte non fuit amor ille malus propter intensionem.

17. Ulterius vero in hoc puncto considerare oportet, quod quando amor hoc modo fit malus, non habet in se specialem malitiam, sed si denominatur malus, solum est a malitia effectus, cujus est causa, vel moralis occasio : ut si est causa non exercendi alium actum tunc præceptum, non est malus, nisi malitia talis omissionis; vel si est moralis occasio eligendi medium iniquum juxta malitiam talis medii, amor ipse redditur malus : si quis tam intense amet honorem, ut sit illi occasio furandi, amor ille participat malitiam injustitiæ : si vero sit occasio committendi sacrilegium, illam malitiam induit, ut ex 1, 2, suppono. Unde licet in Angelo admitteremus, amorem sui fieri malum aliquo tali titulo propter intensionem, non posset dici malus certa, et quasi intrinseca malitia sive superbiæ, sive luxuriæ, sed solum extrinsece juxta speciem malitiæ, cujus esset occasio. Ac proinde si ex tali amore solum sequatur aliqua omissio, ipse amor ad summum dici poterit malus malitia omissionis : sed hoc in primo Angelo non admittitur, ut jam dixi, et iterum dicam. Si vero sequatur aliqua commissio, aut illa est in affectu propriæ superbiæ : et tunc ille etiam amor participabit eamdem speciem superbiæ, et sic ab

illa denominabitur peccatum superbiæ, non tamen erit peccatum distinctum ab ipso affectu superbiæ, nec esse poterit sic malus, sine amore propriæ concupiscentiæ, ad quem necessario pertinebit ille actus superbiæ, ut statim declarabitur, et ita primum peccatum Angeli solum erit propria superbia. Aut illa commissio est in alia specie peccati, et tunc etiam non erit illa malitia sine amore alterius boni, quod Angelus inordinate sibi concupiscat: et sic etiam sequitur, quod nunc intendemus, nimirum amorem amicitiæ Angeli ad seipsum, non fieri malum ratione solius intensionis, sed quia extenditur ad novam concupiscentiam, eique conjungitur, et præterea paulo post contra Scotum docebimus, illam concupiscentiam non fuisse in Angelo, nisi propriæ excellentiæ affectum.

18. *Denique probatur de eodem spectato, secundum circumstantiam objectivam forte additam.*—Superest dicendum de altera parte ultimæ propositionis sumptæ, scilicet, de modo inordinato talis amoris ex parte objecti: de quo etiam dicimus, non posse intelligi sine additione aliqua ex parte objecti, seu boni amati, et consequenter necessarium esse, ut præter intrinsecam, et connaturalem perfectionem, aliquod bonum Angelus sibi amet, ratione cujus, amor sui inordinatus, vel nimius, seu regulam rectæ rationis excedens, dici possit; nam si nullum novum bonum Angelus sibi amat, etiam ipse amor nullam mutationem recipit ex parte objecti: ergo non potest ex parte illius fieri magis ordinatus, quam antea erat: si autem novum bonum Angelus sibi amat, jam ille amor est concupiscentiæ; ergo amor amicitiæ non fit malus, nisi per extensionem ad concupiscentiam, et tunc tota malitia illius amoris non erit alia, nisi quæ redundaverit ex bono denuo concupito, quando illud non fuerit rectæ rationi conforme, juxta doctrinam proxime datam. Et confirmatur, nam in omni pravo affectu alicujus boni, quod nobis, vel aliis inordinate amamus, unica est malitia sumpta ex deordinatione objectiva talis boni, respectu rectæ rationis: ergo similiter in illo amore, quo quis amando se, aliquid sibi contra rationem concupiscit, tantum est una malitia proveniens ex concupiscentia talis boni: et consequenter ipse amor sui, ut consideratur ab Scoto puræ amicitiæ, non habet propriam et specialem malitiam a malitia concupiscentiæ distinctam.

19. *Adversariorum evasio.* — Ad hanc partem responderi potest, ipsum amorem sui, quo Angelus vult sibi intrinseca bona, et de se honesta, posse fieri malum sine concupiscentia alicujus novi boni, ex solo modo volendi eamdem bonitatem naturalem; nam complacentia in propriis bonis potest esse nimia, et inordinata sine affectu alterius boni extrinseci, et sine excessu ratione intensionis, propter modum amandi, vel complacendi in propriis perfectionibus intrinsecis, tanquam in bono sibi sufficiente et consequenter tanquam in fine ultimo, cæteris bonis præferendo; nam, quod talis amor proprius possibilis sit, videtur esse doctrina Augustini: hic enim videtur esse ille amor sui, de quo dixit 14, de Civit., capit. ult., ædificare terrenam civitatem. Unde lib. 11, Genes., ad litt., cap. 13, 14 et 15, dicit: *Ita factum esse, ut Angelus sua potestate propter excellentiam delectatus tumesceret superbia, et a societate sanctorum Angelorum segregaretur.* Et lib. 14, de Civit., c. 13, cum dixisset, initium malæ voluntatis esse superbiam, subdit: *Hoc fit, cum sibi nimis placet.* Quibus locis ante omnem appetitum excellentiæ super alios, ac subinde ante propriam concupiscentiam boni quasi extrinseci, ponit Augustinus nimiam complacentiam sui, tanquam radicem alterius concupiscentiæ. Non potest autem intelligi, in quo talis amor absque altera concupiscentia nimius sit, nisi in modo amandi propriam intrinsecam perfectionem, tanquam magnam, et sibi sufficientem, et in illa suum ultimum finem constituendo; ita in illa sistendo, ac si absolute, et simpliciter summa existeret: et declaratur tandem, nam diligere creaturam plusquam Deum appretiative, est magna deordinatio amoris talis creaturæ, non propter nimiam intensionem, nam hæc, nec necessaria est, nec sufficit, ut alibi ostensum est: nec propter additionem aliquam ex parte rei amatæ, nam hæc etiam necessaria non est: quia ejusdem omnino creaturæ possunt esse duæ dilectiones; una mala, quia per illam diligitur super omnia; et alia non mala, quia non est ita vehemens, quæ differentia non est, nisi in modo attingendi objectum; ergo similiter amor sui potest esse nimius per excessum appretiativum (ut sic dicam) absque intensione, et sine extensione ad concupiscendum sibi aliud inordinatum bonum.

20. *Impugnatur evasio.* — *Quatuor modis id fieri potest, ut quis excedat amando bona sua etiam vera.* —*In his omnibus modis extenditur amor sui ad alia objecta prava per concupiscentiam.*—Respondeo imprimis: esto verum sit posse aliquem immoderate se amare,

et delectari in veris bonis, quæ habet sine concupiscentia aliarum rerum, non tamen sine concupiscentia peculiaris excellentiæ in eisdem bonis, quæ sit veluti ratio complens objectum nimis dilectum, et veluti ratio sub qua tale objectum immoderate appetitur. Hoc insinuavit Cajetanus supra dicens, in tali amicitiæ posse esse peccatum, si in modo amandi sit nimius. *Quod*, inquit, *ad hoc reducitur, quod aliquid sibi vult, quod ei non convenit, quod est concupiscere, puta, quod tantum se amet, ut non curet de divina beatitudine : hoc enim est velle sibi sufficientiam ad beatitudinem.* Quæ ultima verba superiora declarant, et proposito nostro maxime inserviunt. Nam, qui, verbi gratia, nimis sibi placet in sua virtute, vel gratia, variis modis potest in illa complacentia excedere. Unus est, si in virtute delectetur, tanquam in bono, quod ex se habet, et non ab alio: juxta illud Pauli 1, Corint. 4 : *Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis.* Alius non multum dissimilis est, si quis delectetur in illo bono, tanquam in præmio suorum meritorum, cum tamen illa non habuerit, sed gratis illud donum acceperit. Quam arrogantiam in Pelagianis sæpe reprehendit Augustinus : et utriusque meminit Gregorius 23, Moral., cap. 4, alias 7, et D. Thomas 2, 2, q. 162. Qui addunt tertium excessum, si quis complaceat in bonis, quæ non habet, sola sua existimatione, et cogitatione sibi talia bona attribuens. Quartus cogitari potest, si quis ita in bonis propriis naturalibus delectetur, ut alia despiciat, et per illa sibi sufficiens videatur. In his autem omnibus modis involvitur amor excellentiæ, quam quis non habet, vel aliquando etiam habere non potest. Ergo ex hac parte extenditur ille amor ad bonum sibi appetendum, quod amanti non convenit; quod est concupiscere, ut recte Cajetanus dixit. Nam qui se diligit nimis primo modo, revera appetit hanc singularem excellentiam habendi a se bona, quæ habet, quæ distincta est ab ipsismet bonis, et non competit sic se amanti; ergo ille amor includit concupiscentiam talis perfectionis. Idemque applicari potest ad secundum excessum, et ad quartum. In tertio vero modo licet ex falsa apprehensione affectus sit per modum complacentiæ in bono habito, re tamen vera affectus quidam ad bonum non habitum; ergo ex hac parte, et in reipsa ille amor ita est amicitiæ ad se, ut sit etiam concupiscentiæ illius boni, quod sibi appetit.

21. *Confirmatur primo.* — Ut autem hic discursus melius intelligatur, alia æquivocatio in verbo *concupiscendi*, seu voce *concupiscentiæ* cavenda est. Nam interdum ea tantum concupiscere dicimur, quæ amamus, et non habemus. Sic enim Augustinus dixit, dicto lib. 14, de Civit., cap. 6 : *Cum consentimus appetendo ea, quæ volumus, cupiditas vocatur.* Et solet etiam desiderium, vel concupiscentia appellari. In hac ergo stricta significatione amor concupiscentiæ solum est de bonis nondum habitis. Generalius autem concupiscere dicimur, quidquid amamus, tanquam nobis, vel alteri bonum, sive ametur per modum desiderii, quia nondum habetur, sive per modum complacentiæ, quia jam habetur : et sic in præsenti loquimur de amore concupiscentiæ, nam amor divitiarum, etiamsi possideantur, concupiscentiæ est, comparatione illarum, non amicitiæ, ut est per se notum. Ita ergo dicimus de Lucifero, primum amorem inordinatum, et nimium sui, non potuisse puræ amicitiæ esse ipsi naturæ consentaneum, quo illi amatur sola bonitas, et perfectio connaturalis, prout illa natura exigit : quia in hoc amore præcise spectato nulla est deordinatio, et ideo necessarium fuisse, ut per talem amorem, aliquam præternaturalem, aut indebitam excellentiam, vel perfectionem sibi amaverit, seu concupiscendo illa nondum habitam, sive complacendo in illa, ut jam habita vere, vel apparenter, seu in apprehensione, illam sibi proponendo, ut jam habitam. Quocumque enim modo ex istis talis excellentiæ appetatur, amor illius est concupiscentiæ, et non puræ amicitiæ sui, in sensu supra explicato.

22. *Confirmatur secundo.* — Unde ulterius licet inferre : quoties appetitus extrinsecæ excellentiæ est actus distinctus ab illo puro amore sui, quo Angelus sibi tantum amat illa extrinseca bona, quæ ab ipso non distinguuntur, vel saltem sunt illi intrinseca, ut revera insunt ipsi, in eisque complacet, ut revera talia sunt, tunc totam malitiam esse in appetitu alterius excellentiæ non debitæ. Nam prior actus solum causaliter denominabitur a posteriori, si sit aliquo modo ratio, vel causa ejus; non habet tamen malitiam specialem, et distinctam a malitia alterius appetitus. Si vero ponatur Angelus inordinate complacere sibi in sola sua intrinseca perfectione indebito modo apprehensa, sub ratione cujusdam excellentissimæ perfectionis, aliquo modo ex supra numeratis : tunc quidem talis inordinatus amor sui unus tantum actus erit, quia tendit in illud objectum per modum unius, et sub una ratione formali, non tamen erit idem actus cum alio actu

puri amoris sui honesti, et quasi connaturalis, sed erit distinctus etiam in substantia, seu entitate sua, quia licet tendat in idem materiale objectum, tendit sub ratione excellentiæ longe diversæ, quam saltem, ut apprehensione propositam sibi appetit, quod priori actu non faciebat. Est ergo distinctus actus, quia prior actus idem manens non potest extendi ad novum objectum, nec sub nova ratione in illud ferri. Et tunc amor inordinatus unicus tantum est, qui respectu personæ se amantis, est amicitiæ; respectu vero boni, quod tali modo sibi amat, est concupiscentiæ, et in illo, ut sic, est tota deordinatio et malitia. Unde semper concluditur, in præciso amore amicitiæ Angeli non fuisse inordinationem, vel malitiam, sed solum quatenus aliquod præternaturale bonum per illum sibi concupivit.

23. *Declaratur exemplo illius, qui in ordinate scire cupit.* — Exemplo familiari, et humano potest hoc declarari; nam si quis amet scientiam amore bono, vel saltem non malo, et ex illo amore procedat, ad culpabilem amorem ejusdem scientiæ; non per intensionem tantum (quia ex illa sola nunquam fiet actus malus), sed per excessum ex parte objecti, duobus modis id facere potest. Primo ex vi prioris amoris; sumendo prava media ad scientiam acquirendam, ut studendo temporibus prohibitis, consulendo dæmonem, vel quid simile. Secundo in ipsomet objecto scientiæ addendo aliquid inordinatum, ut appetendo scientiam futurorum, vel perfectam scientiam, ut subito obtinendam, etc. Et tunc in priori modo potest idem amor scientiæ manere, et illi adjungi alius actus malæ electionis, a quo poterit prior denominari malus, quatenus est aliquo modo causa ejus, tamen in se non habebit aliam malitiam, quam affectus. At vero in posteriori modo necesse est mutari actum, quia terminatur ad novum objectum, a quo propriam, et intrinsecam deformitatem habet. Ad hunc ergo modum de inordinato amore, seu complacentia Angeli in propriis bonis cogitandum est. Inde tamen intelligi facile potest, naturalem amorem, quo Angelus potest honeste complacere in suo decore, et pulchritudine naturali, qualem habere potuerunt sancti Angeli, etiam in secunda mora, imo et nunc etiam in illo permanent: hunc, inquam, amorem non fuisse deordinatum, et nimium in malo Angelo, per mutationem ab uno actu in alium, quo eadem bona sub ratione nimiæ excellentiæ amaverit, tanquam præsentia, et complacendo in illis, sed per additionem alterius actus, quo majorem aliquam excellentiam appetiit, quam non habebat. Probatur, quia prior mutatio esse non poterat sine aliqua deceptione, et falsa apprehensione, ut explicatum est, et in capite sequenti magis declarabitur. At in Angelo non præcessit talis deceptio ante peccatum, ut supra diximus; ergo necessario esse debuit ille excessus posteriori modo. Atque ita concluditur in ordinationem amoris Angeli ad seipsum incepisse a proprio amore concupiscentiæ, respectu boni distincti ab ipso Angelo, et sibi amati, licet ille idem amor respectu suæ personæ fuerit amicitiæ ad seipsum. Et similiter concluditur, in toto illo amore unam tantum deordinationem, vel malitiam esse potuisse. Denique ex his etiam convincitur ultima assertionis pars, nimirum hanc malitiam fuisse malitiam superbiæ, quia illa malitia completa fuit in appetitu inordinato alicujus excellentiæ, hæc autem est malitia superbiæ. Hæc autem pars in sequenti assertione melius declarabitur, et confirmabitur.

24. *Tertia assertio bipartita.—Prima pars probatur.*—Dico ergo tertio. Primum peccatum Angeli simul fuit, et propriissima superbia, et inordinatus sui amor. Probatur prior pars, quæ hic est principaliter intenta. Primo ex locutionibus Scripturæ et Patrum, quas supra retulimus, tum quia incredibile est, tam frequenter et multipliciter explicasse initium peccati angelici per superbiam, et semper locutos fuisse de superbia improprie, vel secundum communem aliquam rationem peccati, et non secundum propriam speciem superbiæ. Tum etiam, quia sæpe loquuntur de superbia, distinguentes illam ab invidia, tanquam radicem ejus, illa autem non est, nisi propriissima, et specifica superbia. Unde argumentor secundo ratione: nam si illud primum peccatum inordinati amoris amicitiæ ad seipsum est aliquo modo superbia, ut Scotus etiam admittit: interrogo, in quo sensu dicatur superbia communi modo, et non proprio? Aut enim ille communis modus consistit in hoc, quod Angelus amavit se, plusquam Deum, et ita videtur per illum amorem contempsisse Deum, quod ad superbiam pertinet: vel consistit in hoc, quod non peccavit ambiendo, novam excellentiam, sed præsumendo de illa, quam in se videbat, vel eam sibi arrogando, vel aliter intumescens. Primum nec ab Scoto, nec a sectatoribus ejus dicetur, neque dici potest, quia ille modus superbiæ communis est omni peccato mortali, quia omnis mortaliter peccans, virtualiter, seu interpretative, diligit se plus-

quam Deum, et Deum contemnit et illi subdi non vult. Unde per illam superbiam non explicatur primum peccatum Angeli in specie; imo nec in aliquo genere proximo, sed sub generalissima ratione peccati. Hoc autem est valde alienum a mente sanctorum, ut ex supradictis est evidens. Est etiam impertinens ad quæstionem, quam tractamus, quia non inquirimus, an primum peccatum Luciferi fuerit mortale, hoc enim jam definitum est, sed inquirimus, quare fuerit; eo vel maxime, quod Angelus non amavit se plusquam Deum expresse, et quasi formalem comparationem faciendo : si autem virtualiter, vel interpretative ita se amavit, oportet explicare, qualis fuerit expressus, et formalis amor sui, in quo virtualiter includitur contemptus Dei, et excessus supra amorem ejus, quod per vocem superbiæ in illa generalitate sumptam non explicatur.

25. Alteram ergo partem eligunt communiter Scotistæ, et ipse Scotus satis illam insinuat, distinguendo præsumptionem a propria superbia. Sed contra hoc obstant duo. Primo, quia ostensum est, quod si Angelus in primo inordinato amore sui aliquem excessum habuit per præsumptionem, vel arrogantiam, ille non fuit in solo amore de veris bonis jam habitis, ut talia sunt; sed fuisse in extensione ad appetendum novam excellentiam, quam non habebat, nec illi commensurata erat. Quia oportuit, ut illa met bona, ut majora, vel excellentia, vel sub aliqua ratione eminentiæ, quam revera non habent, cogitaverit, et amaverit. Hoc autem posito talis affectus revera esset, non tantum impropria superbia, vel fundamentum, vel occasio ejus, sed vera, et propria superiora, ut aperte sentit Augustinus, in dictis locis de Civitat., præsertim, lib. 14, cap. 13, et recte docet Bonaventura, in dist. 5, art. 1, quæst. 1, et inclinat Gabriel et communiter docent Thomistæ. Et probatur primo, quia talis affectus arrogantiæ, vel præsumptionis, inter species, seu modos propriæ superbiæ a Gregorio supra, D. Thoma et aliis Patribus numeratur. Secundo, quia ille amor revera est appetitus inordinatus excellentiæ, quia est affectus ad quemdam excellentiæ modum minime convenientem appetenti secundum rectam rationem. In hoc autem consistit propria ratio superbiæ, ut recte D. Thomas supra docet. Nam quod ille affectus ad excellentiam sit per modum complacentiæ, vel per modum desiderii, variare quidem potest actus superbiæ, non tamen proprietatem superbiæ mutare. Et similiter, quamvis ex eo, quod immoderatio illius affectus sit per excellentiam comparatam ad alios, vel per comparationem ad ipsum appetentem, quia videlicet excedit capacitatem, vel conditionem ejus, possit variare actus intra latitudinem superbiæ, tamen in omnibus propria malitia superbiæ invenitur, quia in omnibus inest illa ratio inordinati appetitus excellentiæ. Tertio probatur a contrario, quia ille affectus arrogantiæ est formaliter oppositus humilitati, eamque proxime destruit; ergo est vera, et propria superbia.

26. *Quid Scotus respondeat ad hanc ultimam probationem.* — Denique quia illa malitia est in aliqua propria specie vitii, ut est per se notum, et non alia nisi superbiæ, nam quæ alia fingi potest? Respondit Scotus reduci ad luxuriam, propter delectationem, quam illa complacentia sui importabat : sicut peccatum, inquit, quo inordinate delectatur quis in speculatione conclusionis geometricæ ad luxuriam reducitur. In qua responsione, et exemplo, clarum est, non loqui Scotum de carnali luxuria, sed de quadam voluptate spirituali ad imitationem ejus. Imo cum dicit reduci ad luxuriam, non credo loqui proprie de luxuria, ut distinguitur a gula, vel similibus intemperantiæ vitiis : in quibus inordinatus delectationis affectus invenitur; et quia non est ratio, ob quam magis ad unum, quam ad alium fiat reductio, cum eadem sit omnium imitatio. Uti ergo videtur Scotus, nomine luxuriæ late, pro qualibet intemperantia per delectationis affectum. Removeatur igitur disputatio de vocibus, et res ipsa spectetur, et facile, ut existimo, convincetur falsitatis illa responsio. Nam, ut locum habeat talis inordinatio, quæ per quamdam proportionem ad luxuriam reducatur, non satis est, quod ex complacentia sui delectatio redundet, sed oportet ut illa delectatio sit per se, ac principaliter intenta, ut in corporali luxuria contingit; Angelus, vero, vel homo arrogans, qui nimium sibi complacet, non intendit per se delectationem, sed excellentiam et perfectionem propriam ex qua resultat delectatio; ergo malitia illa per se primo ad effectum inordinatum excellentiæ, qui est proprie superbia, pertinet, non ad affectum delectationis.

27. *Secundum quia obstat contradictum modum superbiæ in num.* 25. — Secundo, si illa complacentia, ut est amor propriæ perfectionis ex parte objecti non haberet excessum, sed esset amor propriæ bonitatis in eo gradu perfectionis et excellentiæ, quem vere habet, li-

cet secum afferret delectationem, non esset malus, nec inordinatus; talem enim complacentiam sui cum magna delectatione, etiam sancti Angeli habent. Quia cum talis amor ex objecto sit bonus, ut probavimus, etiam delectatio consequens illum bona et honesta est. Imo tunc licet objectum appeteretur propter delectationem, nullum esset peccatum, vel certe esset minimum, ac veniale, quia non esset arrogantia, vel præsumptio, sed esset defectus quidam parvus in recto ordine amandi se, et suam delectationem, alias de se honestam. Ergo si amor ille habet gravem deordinationem, non est primario propter delectationem de se honestam, sed propter aliam rationem priorem ipsa delectatione, quæ facit illam esse nimis inordinatam, ut est affectus excellentiæ, ultra mensuram rectæ rationis.

28. *Declaratur exemplo Scoti.* — Et declaratur exemplo, quod adducit Scotus, de illo, qui immoderate delectatur, in speculatione geometrica, quia si illa inordinatio solum consistit in hoc, quod ille principaliter speculatur propter delectationem : illa profecto vel nulla inordinatio est, quia delectatio per se honesta est, et rationali naturæ consentanea; vel si aliqua est, ad summum erit venialis, quia in illa intentione invertitur quodammodo ordo naturæ, quæ non opus propter delectationem, sed delectationem propter opus instituit : ibi autem e contrario speculatio propter delectationem intenderetur, qui ad summum esset levis defectus, et ad curiositatem reduceretur. Unde ut illa speculatio delectabilis gravem deordinationem habeat, necessarium esset aliunde, quam ex delectatione illam habere, ut si esset contra præceptum, vel si pravo sine fieret, vel quid simile. Ita ergo servata proportione in præsenti contingit, nam deordinatio illius complacentiæ in propriis bonis, quæ grave peccatum esse supponitur, non potest ex sola delectatione, quomodocumque intendatur, sumi : ergo est alterius rationis, quæ non potest esse nisi propriæ superbiæ.

29. *Denique probatur* 3 *prima pars assertionis.* — Tertio principaliter objicimus contra Scotum, quia licet modus deordinationis in complacentia sui absolute sit possibilis, et in nobis frequenter inveniatur, nihilominus non est verisimile, hanc fuisse primam deordinationem amoris Luciferi erga seipsum : quia sine prævia falsa apprehensione, aut magna mentis cæcitate non poterat Angelus illo modo in suis bonis naturalibus complacere, ut supra declaravi, et iterum in capite sequenti dicam. Ergo excessus in illo amore proprio fuit per additionem (ut sic dicam) novi appetitus alterius excellentiæ, propriæ naturæ terminos excedentis, quæ est propriissima superbia. Ad hoc vero etiam dici potest ex Scoto, habuisse quidem Angelum excessum in amore concupiscentiæ addito amori amicitiæ sui : sed illum etiam non fuisse superbiam, sed reduci magis ad luxuriam, quia fuit appetitus inordinatus propriæ beatitudinis, quæ maximum bonum delectabile est. Sed hoc etiam multis rationibus displicet. Primo quidem, quia in sequentibus ostendemus, primam concupiscentiam, seu appetitum inordinatum Luciferi non habuisse pro objecto proximo propriam beatitudinem, præsertim naturalem, quia appetitus talis beatitudinis est de se maxime honestus, et consentaneus naturæ, nec potest esse nimius aut inordinatus, nisi ex magna mentis deceptione, aut falsa apprehensione, aut non per commissionem, sed per omissionem, ut in sequenti capite declarabimus. Secundo, quia ratio supra facta de complacentia sui, potest cum proportione ad hunc beatitudinis affectum applicari. Nam licet beatitudo sit bonum maxime delectabile, non est necesse, ut propter delectationem præcipue ametur. Nec est verisimile ita esse amatum a Lucifero in prima delectatione sua, sed propter se, et propter perfectionem, et excellentiam suæ naturæ; ergo si quæ deordinatio fuit in illo appetitu, magis sub ratione excellentiæ, quam delectationis fuit; ac proinde ad propriam superbiam pertinuit, non ad luxuriam, eo vel maxime quod illa delectatio honestissima est, et illam appetere, vel beatitudinem propter illam, per se nullam deordinationem involvit, et licet aliqua cogitetur, erit levissima : sicut de primo amore ratiocinatum est. Ergo sive amor ille in Lucifero consideretur, ut complacentia sui, sive ut concupiscentia beatitudinis, vel nullam habuit gravem malitiam, vel non fuit, nisi vera, et propria superbia.

30. *Probatur jam secunda pars tertiæ assertionis.*—Ex quo tandem concluditur altera pars assertionis, et conjunctio, et copulatio utriusque partis facile declaratur, et probatur; quia non repugnat, eumdem primum actum peccati, simul esse actum propriissimæ superbiæ, sive per modum arrogantiæ, sive per modum ambitionis, et esse proprium actum amoris, tum amicitiæ suæ personæ, tum concupiscentiæ boni amati tali personæ. Probatur quia omnis propria superbia est appetitus propriæ excellentiæ; ergo per illam amat superbus ex-

cellentiam sibi; ergo illomet actu amat se amore amicitiæ : quia amare aliquem nihil aliud est, quam velle illi bonum, et qui sibi amat excellentiam, vult sibi bonum, quod in ipsa excellentia apprehendit, et consequenter simul amat ipsam excellentiam amore concupiscentiæ; ergo ista duo non repugnant, sed necessario conjunguntur, esse actum superbiæ propriæ, et esse inordinatum amorem sui, quamvis in nobis non convertantur. Nam potest esse nimius amor sui, non per superbiam, sed per gulam, vel avaritiam, vel alia similia vitia.

31. *Respondetur ad secundum argumentum Scoti in num. 1.*—Unde non recte argumentatur Scotus in hunc modum: Nimius amor alterius non est superbia; ergo nec nimius amor sui erit superbia; quia tam antecedens, quam consequens possunt indefinite sumi, scilicet, non omnem amorem sui, vel alterius esse superbiam, et sic utrumque conceditur, quia non dicimus, omnem nimium amorem sui esse superbiam, sed illum, qui est per appetitum inordinatæ excellentiæ. Vel possunt antecedens, et consequens sumi universaliter; sic dato antecedenti, negatur consequentia, quia superbia in proprio conceptu includit reflexionem supra ipsum, nam est appetitus propriæ excellentiæ; et ideo eo ipso quod aliquis excellentiam amat alteri, et non sibi, non extollitur ipse, nec supra se elevatur, qui est proprius quasi affectus formalis superbiæ. Secundo vero addi potest, quod si aliquis amet alteri nimiam, et inordinatam excellentiam, participabit malitiam superbiæ secundum reatum, licet non sit superbus secundum affectum, ut alias distinguit D. Thomas, d. q. 63, art. 2, quam distinctionem supra declaravimus. Nunc autem est sensus, ratione objecti illum contrahere malitiam superbiæ; sicut qui est causa, ut alter superbiat, non tamen habet affectum, quo ipse formaliter superbus fiat, quem affectum habet, quando se inordinate amat, sibi appetendo inordinatam excellentiam. Et per hæc satisfactum est omnibus quæ ex Scoto retulimus.

CAPUT X.

UTRUM PRIMUM PECCATUM SUPERBIÆ IN LUCIFERO FUERIT NIMIUS, SEU INORDINATUS APPETITUS SUÆ BEATITUDINIS NATURALIS.

1. Diximus in generali peccasse Luciferum per superbiam propriam et specificam : nunc investigandum superest, cujusnam objecti, aut excellentiæ fuerit appetitus; ut sic in particulari cognoscatur, quæ et talis fuit illa superbia. Et quia res est valde incerta, eo quod nec satis revelata nobis sit, nec sola ratione ostendi possit, eo quod sit de facto contingente præterito; ideo variæ cogitatæ sunt excellentiæ, de quibus ille appetitus angelicus esse potuerit, per quas discurrendum erit, ut de singulis videamus, quæ fuerint possibiles, et quid de illis possit verisimilius de facto conjectari. Ut autem a notioribus incipiamus, dicemus prius de appetitu beatitudinis, de quo potissimum divus Thomas, et alii antiqui theologi opinati sunt, et postea per alias excellentias discurremus. Et quoniam duplex est beatitudo, naturalis, scilicet, et supernaturalis, prius de naturali dicemus tanquam de summa excellentia inter naturales, et ipsi naturali inclinationi magis propinqua.

2. *Prima sententia affirmativa.* — Multi ergo theologi docuerunt, Luciferum peccasse per nimium inordinatumque affectum suæ beatitudinis naturalis. Hunc dicendi modum inter duos, quos maxime probabiles existimat, ponit D. Thomas, d. quæst. 63, art. 3, et Cajetanus ibi illum præfert alteri modo dicendi de beatitudine supernaturali statim tractando. Idemque habet S. Thomas 3, contra Gent., cap. 109, et ibi Ferrara, § *Ad evidentiam.* Et idem sentit Capreolus, in 2, dist. 4, quæst. 1, art. 3, ad arg., contr. 1 et 2 concl., et Marsilius, quæst. 2, art. 2, in 4 ejus parte, et q. 5, art. 1, concl. 6, per totam, et Holkot, quæst. 3. Item in 2, dist. 5, Hervæus, quæst. 1, art. 3, in fin., Richardus, art. 1, quæst. 1 et 2, Ægidius, quæst. 1, art. 2, Bassolis, quæst. 1, a. 2, et possunt etiam referri Gabriel, dist. 2, art. 2, quæst. 2, et Scotus, quæst. 2. Nam idem objectum peccati angelici assignant, quamvis differant in modo explicandi speciem peccati; et præsertim Scotus, qui primum peccatum Angeli ponit in amore complacentiæ, seu amicitiæ ad se ipsum : certum est autem, quod illo amore amavit Angelus beatitudinem suam naturalem, quia illam jam habebat; ergo in illa maxime sibi complacuit, tanquam in maximo suo bono naturali, quamvis simul amaverit suum esse, et totam perfectionem suæ naturæ, quam illa beatitudo, vel supponit, vel secum affert. Ita enim videntur intelligendi reliqui auctores, cum de beatitudine naturali loquuntur. Differt autem Scotus a cæteris, quia non vocat illam complacentiam sui, propriam superbiam, sed, vel communem, vel spiritualem

luxuriam, de qua differentia jam satis dictum est. Fundamentum hujus sententiæ est, quia actus superbiæ per arrogantiam, et elationem ex consideratione propriæ beatitudinis naturalis, est possibilis in Angelo, et ex parte objecti habet majorem propinquitatem cum natura angelica, et aliqualem veluti occasionem in propensione naturali ad amorem naturalem sui ipsius; ergo verisimile est, hanc fuisse primam Angeli superbiam.

3. *Ratio difficultatis contra hanc opinionem.*—Hæc vero sententia mihi valde difficilis est, non solum de facto, sed etiam de possibili. Ratio autem difficultatis tacta est in præcedenti capite, quia amor beatitudinis naturalis ex objecto bonus est et honestus, ut ibi est probatum in genere de amore innatæ perfectionis naturalis, et omnes concedunt. Nec oportet in hoc distinguere inter amorem naturalem et electivum (in quo Ferrara supra laborat), quia, amor propriæ beatitudinis, licet sit naturalis quoad specificationem, nihilominus quoad exercitium est liber, et sub ea ratione est electivus : et fortasse quoad electionem, seu motivum amandi potest etiam in specie habere varietatem, et ut sic dici electivus, et liber quoad specificationem. Ille igitur amor etiam ut liber est moralis actus ex objecto, ac per se loquendo honestus : quia vera beatitudo naturalis est maximum bonum naturæ, quod per se secundum rationem rectam appeti potest. Quomodo ergo potuit ab Angelo appeti, ut in illo affectu per superbiam peccaverit? Ad solvendam ergo hanc difficultatem varii modi excogitati sunt, quibus deordinatio, et excessus illius amoris explicatur, quos expendere oportet : nam si nullus inventus fuerit sufficiens, tota sententia sufficienter improbabitur.

4. *Scotus uno e tribus modis positæ difficultati occurrit.—Rejicitur primus modus.*—Primo ergo Scotus, d. q. 2, § *Ad videndum*, tres inordinationes, seu excessus dicit fuisse possibiles in illo amore, et probabile reputat aliquo ex illis modis Angelum peccasse, scilicet, quia intensius amavit beatitudinem suam, quam deberet, vel quia citius voluerit illam habere, quam Deus ordinasset, vel quia sine debita causa, ut sine meritis illam habere voluerit. Verum est tamen Scotum ibi loqui indefinite de beatudine, et non in particulari de naturali : et quamvis ipse omnem beatitudinem putet esse naturalem, saltem in ratione appetibilis naturaliter, potuit tamen loqui de beatitudine in se supernaturali, ut est visio, et charitas Dei consummata, de qua in sequenti capite dicemus. Nunc de naturali beatitudine quam Angeli per naturales vires suas cum generali Dei concursu habere possunt, dicimus, nullo modo potuisse Angelum aliquo ex illis modis, illam appetendo peccare. Nam imprimis propter solam intensionem actus nunquam peccatur, si alioqui actus ex objecto, et aliis circumstantiis bonus est. Imo etiamsi actus minus intensus aliter esset malus, quam per superbiam, in quocumque alio genere vitii, propter solam intentionem non fieret superbia, quia intensio de se, ac per se non est circumstantia mutans speciem, sed augens in individuo speciem, quam invenit. Unde a fortiori si actus supponitur bonus ex omni alio capite, intensio non transfert illum in speciem superbiæ, imo nec illum malum reddet, sed potius ejus bonitatem augebit per se loquendo. De qua re satis dictum est in capite præcedenti, et latius in 1,2, dicetur. Et specialiter confirmatur, quia naturalis beatitudo maxime consistit in cognitione, et amore Dei super omnia, sed talis amor nunquam potest esse malus propter intensionem, ut ibi Scotus ex professo probat; ergo amare beatitudinem illam non potest esse malum propter intensionem : quia sicut amare Deum, ita et amare amorem Dei tanto est melius, quanto ferventius; maxime quando utrumque eodem actu fit, ut in ipsa beatitudine jam possessa invenitur.

5 *Rejicitur secundus modus et tertius.*—Deinde excessus in affectanda nimia celeritate non potuit in naturalem beatitudinem cadere. Quia Angelus a principio habuit concreatam naturalem beatitudinem : ergo non potuit in appetitu obtinendi illam affectare nimiam celeritatem, cum neque potuerit illam appetere, ut futuram, sed de illa jam consecuta gaudere. Et simili ratione in ordinatio tertia in hac beatitudine locum non habet : quia hæc non est data Angelo propter merita, sed ut connaturalis illi; ergo ex hac parte non potuit Angelus peccare ex parte causæ. Nec etiam potuit peccare volendo illam habere suis viribus naturalibus, illam efficiendo, nam hic est modus naturalis ejus.

6. Dices, potuisse excedere volendo illam efficere, et habere sine influxu Dei. At hoc dici non potest. Duobus enim modis potest intelligi illa negatio, seu exclusio divini influxus : uno modo ex parte objecti, ita ut Angelus directe, et in objecto voluerit esse beatus naturaliter sine ullo influxu Dei, etiam per

generalem concursum. Et hic modus est plane impossibilis, quia supponimus in Angelo errorem contra lumen, et evidentiam naturalem, nimirum, se posse elicere actus suos, quibus naturaliter beatus fit sine influxu Dei. Nam si cognoscit, se non posse efficere actus beatificos sine influxu Dei; quis fieri potest, ut velit esse beatus sine influxu Dei? Nam eadem ratione non potest velle esse sine creatione, vel conservatione Dei, et similia. Et hoc latius prosequemur infra tractantes de appetitu naturalis æqualitatis Dei. Alio ergo modo potest illa negatio, seu exclusio fieri ex parte ipsius actus appetendi beatitudinem, id est, ut ametur præcise ipsa beatitudo : non amando expresse, ac formaliter influxum Deum illam, seu non amando illam formaliter, et expresse, ut naturale donum Dei. Et hic etiam modus vix cogitari in Angelo potest, præsertim in suo initio, et ante omne peccatum, quia perfecte comprehendebat suam naturalem beatitudinem, et eodem actu intuebatur causam necessariam ejus, quæ est Deus : ideoque amando illam, non poterat non velle illam a tali causa. Admissa vero illa præcisione in apprehensione naturalis beatitudinis, ut est propria perfectio Angeli, non considerando emanationem ejus a Deo, seu quod sit donum Dei, nulla superbia, imo nullum peccatum esset amare beatitudinem propriam, non volendo actu illam, ut donum Dei, nec quod sit, vel non sit ex influxu Dei. Quia recognoscere illam, ut donum Dei, non ita cadit sub præceptum, ut obliget semper, et pro semper, sed satis est nunquam id excludere positive, et suis temporibus opportunis illam recognitionem habere. Pertinet enim ad præceptum gratitudinis, quod non pro semper obligat. Ex his ergo titulis nulla deordinatio, nec ratio superbiæ in appetitu naturalis beatitudinis invenitur.

7. *Quo pacto alii prædictam difficultatem expediant.* — Secundus ergo principalis modus explicandi malitiam superbiæ in illo actu, est, quia Angelus per appetitum deliberatum quievit in sua beatitudine naturali, tanquam sibi sufficiente, et ultima, et consequenter se avertit a supernaturali beatitudine, ad quam converti tenebatur. Ita explicat D. Thomas quam alii sequuntur. Verumtamen statim occurrit objectio similis præcedenti, quia illa quies in beatitudine naturali duobus modis potuit includere aversionem a supernaturali, scilicet, vel formaliter, seu privative, aut contrarie, vel tantum negative, seu præcisive. Prior modus intelligitur esse per actum positivum displicentiæ, seu aversionis a beatitudine supernaturali, nimirum, quod ita voluerit Angelus suam beatitudinem naturalem, ut positive despexerit supernaturalem; illamque habere noluerit. Secundus autem modus erit quiescendo in beatitudine naturali, non ascendendo ad supernaturalem, quasi per incogitantiam, non appetendo illam actu, neque in illam alteram referendo. Prior modus videtur aut impossibilis, aut creditu difficilis : posterior autem insufficiens ad inducendum grave peccatum, præsertim commissionis, et superbiæ.

8. *Priorem explicandi modum amplectitur Vasquez.*—Priorem ergo modum eligit P. Vasquez, disp. 235, cap. 1, dicens illum esse possibilem, quanquam incertum sit, an ita de facto fuerit, quia hoc posterius est facti contingentis præteriti. Unde neque ratione ostendi potest ita factum esse, nec auctoritate constat : quoad hanc partem mihi videtur res clara. Priorem ergo putat ratione sufficiente probari, quia Angelo pro sua libertate, potest ita placere sua beatitudo naturalis, ut illi formaliter, et expresse displiceat indigere supernaturali, aut illam ex meritis expectare; ergo potest per actum positivum nolitionis, seu displicentiæ ab illa averti. Consequentia est clara, et antecedens probatur, quia ad hujusmodi displicentiam non est necessarium, ut præcedat error, sed sufficit apprehensio alterius supernaturalis beatitudinis sub aliqua ratione mali, utique quatenus morosum, vel difficile apprehenditur indigere novis meritis ad beatitudinem obtinendam, vel non habere sufficientem, et consummatam excellentiam sine extrinseca perfectione.

9. *Impugnatur hic modus primus.* — Sed imprimis, etiam illam displicentiam, ut possibilem admittamus, non potest de facto in ea poni primum peccatum Luciferi, quia non apparet in illa malitia superbiæ, sed potius pusillanimitatis, vel accidiæ. Quod est contra dicta, et contra verba Isaiæ et Ezechielis, quæ infra contra secundum modum dicendi ponderabimus. Assumptum probatur, quia actus in illo modo peccandi intervenire supponuntur, scilicet complacentia de propria beatitudine naturali, et displicentia de indigentia beatitudinis supernaturalis. Isti enim actus in objectis, et in modo tendendi, et in effectibus valde distincti sunt, nec posterior in priori virtute continetur, nam potest optime complacentia illa consistere sine hac displicentia; sunt ergo actus distincti. Et prior non est actus superbiæ, quia est consentaneus objecto

suo, et objectum est naturæ Angeli proportionatum. Imo nec malus est per se loquendo, ac præcise spectatus, ut jam probatum. Posterior autem actus, licet sit malus, non est superbia, quia non est appetitus excellentiæ, sed potius est fuga illius. Unde magis ad accidiam, seu pigritiam, vel pusillanimitatem pertinet. Unde, Matth. 25, illi servo, qui unum talentum acceperat, et illud absconderat, dicit Dominus : *Serve male et piger;* quia contentus parvo dono majus lucrum non procuravit. Ad hunc autem modum se habuisset Angelus, si contentus beatitudine naturali ad supernaturalem non aspiraret. Non fuisset ergo superbus, sed piget, aut pusillanimis.

10. *Adversariorum responsio evertitur.*— Dices, pusillanimitatem interdum oriri ex superbia, teste D. Thoma 2, 2, q. 133, art, 1, ad 3, cum Gregorio in Pastorali, p. 1, cap. 7, dicente : quod *Superbus existeret, qui auctoris imperio obedire recusaret.* Verumtamen Gregorius videtur loqui de superbia late sumpta, prout omnis inobediens potest dici superbus, materiali quadam, seu generali ratione. D. Thomas autem declarat, tunc pusillanimitatem oriri ex superbia, quando aliquis nimis proprio sensui innixus refugit ea facere, ad quæ sufficientiam habet. In præsenti autem non possumus hujusmodi deceptionem, vel nimiam fiduciam in proprio judicio Angelo attribuere : quia illa supponit magnam ignorantiam, imo errorem in intellectu. Unde Lucifer non creditur fuisse superbus, quia nimis de judicio suo confidit, sed quia aliquid supra se appetiit. Responderi potest, illam displicentiam de indigentia beatitudinis supernaturalis non fuisse ortam ex apprehensione, quod illa excederet vires naturales, aut ex errore, quod vel vires supernaturales ad illam acquirendam non sufficirent; vel quod non tribuerentur (quod esset ad pusillanimitatem necessarium), sed ortam fuisse ex nimia complacentia in beatitudine naturali, sub ratione perfectionis sufficientis, absque alia intrinsecus adveniente.

11. *Impugnatur secundo.* —Sed contra hoc addimus secundam principalem rationem, quia hic modus superbiæ est Angelo impossibilis sine prævia deceptione, et errore. Sed hæc non præcessit; ergo. Major declaratur, quia illa responsio supponit illam complacentiam de beatitudine naturali, ut est actus distinctus a displicentia beatitudinis supernaturalis, et prior illa naturæ ordine fuisse malum, et superbia, non quia fuerit appetius alterius perfectionis distinctæ a naturali beatitudine, sed per apprehensionem ejusdem excellentiæ aliter, quam revera esset, sed illa necessario includit deceptionem, et errorem ; ergo. Et confirmatur, quia Lucifer evidenter cognoscebat in prima, et secunda mora se non videre Deum per solam beatitudinem naturalem, quam jam habebat; ergo non potuit apprehendere beatitudinem naturalem, ut sufficientem perfectionem suam, nisi judicando, vel visionem Dei esse simpliciter impossibilem, vel se non esse capacem illius, vel non esse excellentiorem perfectionem, magisque satiantem intellectum, quam beatitudinem naturalem.

12. *Quid ad prædicta respondeat Vasquez.—Rejicitur responsio.*—Hic vero adhibent aliam responsionem, videlicet ad displicentiam tendendi in beatitudinem supernaturalem, vel ad nimium affectum naturalis beatitudinis, non supponi judicium, sed solam simplicem apprehensionem illius beatitudinis, ut sufficientis, vel indigentiæ alterius beatitudinis, ut disconvenientis, vel contrariæ propriæ naturali dignitati. In qua apprehensione non est deceptio, nec falsitas, cum judicium non includat. Verumtamen impossibile est, apprehensionem, quæ non includat judicium aliquod, posse movere affectum, ut ex tractatu de Anima., disp. 5, quæst. 7, et ex 1, 2, suppono, et in sequentibus attingemus. Ergo vel illa simplex apprehensio voluntatem Angeli ad inordinatum affectum beatitudinis movere non potuit, vel includit judicium, quod illa beatitudo sibi sufficeret, seu quod indigentia alterius melioris suæ naturali bonitati repugnaret. Imo in Angelo, qui sine discursu judicat, non potest intelligi talis apprehensio, quæ judicium non includat, quia est apprehensio non vocis, sed rei, et ita est cognitio rei, quod talis, vel talis sit, et hoc est judicare. Unde si Angelus apprehendit supernaturalem beatitudinem, vel indigentiam ejus sub ratione mali, per illam cognoscit illud objectum esse sibi disconveniens, et consequenter judicat esse sibi disconveniens illam beatitudinem appetere. Et similiter, si apprehendit talem beatitudinem, ut sibi sine alia sufficientem simpliciter, talem esse judicat, ac proinde in utroque errat, ac decipitur.

13. *Quid alii respondeant.*— Denique non desunt, qui nullum reputent inconveniens aliquem errorem in Angelo admittere prævium ad peccatum (ut ex Ægidio in capite sequenti referemus) quando ille error non est de re mere naturali, sed est de supernaturali. Et ita posset in præsenti puncto talis error admitti;

quia quod supernaturalis beatitudo sit possibilis creaturæ, non est veritas mentalis et consequenter, quod Angelus sit capax talis beatitudinis, id est, visionis Dei claræ, non est naturale objectum. Potuit ergo Angelus in his errare, et ex tali errore despicere supernaturalem beatitudinem, ab illaque per positivum actum averti.

14. *Impugnatur.* — Sed in hoc distinguendum est inter involuntarium, et voluntarium errorem. Nam de priori jam supra ostendimus, in mente angelica non potuisse reperiri involuntarium errorem, vel deceptionem ante peccatum, saltem ex ordine divinæ providentiæ : ergo licet de potentia absoluta potuerit Angelus illo modo despicere supernaturalem beatitudinem ex errore, nihilominus secundum ordinariam non potuit, ac proinde de facto non sic peccavit. Imo quamvis de potentia absoluta sic averteretur a supernaturali beatitudine, in eo non peccaret, quia supponitur error esse involuntarius, et consequenter ignorantiam esse invincibilem, qualis esset, si omni supernaturali revelatione Angelus careret, et ex sufficientibus, vel probabilibus conjecturis crederet, talem beatitudinem ad suam perfectionem non pertinere.

15. *Progreditur impugnatio.* — At vero, si error esset vincibilis, voluntarius etiam esset, et consequenter supponeret peccatum in voluntate, de quo quale esset, dicam commodius in capite sequenti. Nihilominus tamen peccatum circa affectum beatitudinis, occasione illius erroris commissum, non est superbia. Quia in affectu ad beatitudinem naturalem nulla esset superbia; quia solum amaretur, ut vera perfectio naturalis, et ut excellentia proportionata tali naturæ. Nec etiam indisplicentia supernaturalis beatitudinis, esset superbia, sed pusillanimitas, vel quædam omissio, ut jam ostensum est. Denique quidquid sit possibili, de facto certe non est verisimile, Luciferum peccasse ex ejusmodi errore, quia in primo instanti habuit revelationem, et fidem supernaturalis beatitudinis, et spem illius in eadem fide, et charitate Dei fundatam : non potuit ergo postea ex errore mentis, formalem displicentiam illius, aut aversionem habere; nisi prius in hæresim circa veritatem talis beatitudinis, et consequenter in ejus desperationem, indiceret : non est autem verisimile, Luciferum in hæresim incidisse, ut infra ostendam: ergo, etc.

16. *Secundus modus explicandi peccatum superbiæ Luciferi impugnatur. — Adversariorum responsio. — Impugnatur.* — Superest dicendum de alio modo explicandi peccatum superbiæ in ordine ad naturalem beatitudinem, supernaturali neglecta : solum negative, seu præcisive. Quem modum explicandi hoc peccatum præferunt communiter Thomistæ, Hervæus, Cajetanus, Ferrara, et alii ex modernis: et consentiunt Ægidius et Bassolis. Contra hoc autem statim occurrit objectio: quia sequitur primum peccatum Luciferi fuisse omissionis, et consequenter non peccasse appetendo, sed potius non volendo : consequens est falsum: ergo. Sequela patet, quia volendo naturalem beatitudinem Lucifer non peccavit : sed præter hanc voluntatem solum habuit negationem affectus, vel relationis ad supernaturalem beatitudinem, ratione cujus peccasse dicitur: ergo tantum peccavit, omittendo. Falsitas autem consequentis probatur; tum quia repugnat verbis de Lucifero relatis, Isaiæ 12: *In cœlum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum*, etc. Unde, Ezechielis 28, dicitur : *In multitudine negotiationis tuæ, repleta sunt interiora tua iniquitate.* Quæ verba gravissimum peccatum commissionis indicant. Tum etiam, quia sequitur, peccatum Angeli non fuisse superbiam, quia superbia non est peccatum omissionis, sed commissionis. Propter quod consequens illud est contra communem sententiam theologorum. Respondent Ferrara et alii, et insinuat etiam D. Thomas 2, dist. 5, quæst. 1, a. 3, ad 4, in illo peccato fuisse aliquam omissionem ejus circumstantiæ, quæ actui amandi beatitudinem naturalem adjungi debuisset, scilicet, ordinationis illius amoris in Deum finem supernaturalem. Nihilominus tamen peccatum non fuisse omissionis, sed commissionis, quia fuit per actum positivum sine debita circumstantia, sicut orare sine intentione non est tantum peccatum omissionis, sed commissionis.

17. Hæc vero responsio non satisfacit, quia supponit quamdam obligationem affirmativi præcepti obligantis pro secundo instanti ad tunc referendum omnia naturalia in finem supernaturalem, quia si tunc non ut geret talis obligatio, omittere illam, vel operari cum carentia talis relationis, nullum esset peccatum. At vero hæc obligatio pro illomet instanti, non fuit ex sola rei natura; quia præceptum affirmativum non obligat pro semper; et illud præceptum utique amandi Deum, ut objectum supernaturalis beatitudinis, jam fuerat impletum in primo instanti. Unde satis erat in secundo illam relationem non retractare, nec

aliquid illi contrarium agere. Nec etiam fuit illa obligatio ex peculiari præcepto positivo divino, quia de illo non constat. Ad hoc vero dici potest, præceptum ipsum charitatis infusæ ex natura rei obligare pro instanti viæ : et Angelos obligasse in secundo instanti et pro illo, quia illud erat ultimum viæ, et unicum plenæ deliberationis angelicæ, cum qua debuerunt Deum amare in via, ut ad patriam possent pervenire. Unde probabilissimum est, habuisse Angelos omnes hanc obligationem pro illo secundo instanti.

18. *Progreditur impugnatio.—Ad exemplum in fine num.* 14. — Verumtamen illa posita, impugnatur directe illa responsio, quia illud præceptum obligabat quidem ad habendum actum supernaturalis dilectionis Dei ex fide, et cum fiducia supernaturali obtinendi supernaturalem beatitudinem, non tamen obligabat ad hunc actum, ut ad circumstantiam dilectionis naturalis, sed per se, ut erat quidam actus debitus Deo, et necessarius ad salutem ; ergo inde inferri non potest, actum illum dilectionis beatitudinis naturalis fuisse malum commissive, etiamsi habuerit concomitans omissionis peccatum. Et ideo non est simile exemplum orationis adductum : quia attentio ex natura rei est intrinseca circumstantia orationis ; imo per se non est præcepta, sed tantum ex suppositione, quod quis orare debeat, aut velit ; et ideo qui sine attentione orat, peccat committendo, quia orat modo indebito contra ipsum orationis præceptum. At vero relatio amoris naturalis beatitudinis in supernaturalem, non est ex natura rei circumstantia necessaria ad bonitatem naturalis dilectionis, nec in eo casu erat necessaria talis relatio ex vi præcepti, de tali dilectione naturali, sed aliunde oriebatur ex præcepto generali charitatis Dei : quod respectu actus naturalis erat illi extrinsecum, et quasi accidentaliter, et contingenter conjunctum pro eodem instanti : ergo omissio talis præcepti non est circumstantia alterius actus naturalis, neque illum reddit moraliter malum. Et declaratur, nam si Angelus in illo instanti non haberet actum naturalis dilectionis suæ beatitudinis, amando Deum ex charitate, suæ obligationi satisfaceret, nihilque peccaret, etiamsi dilectionem sui naturalem actu non referret in Deum, quia illam actu non exerceret : ergo signum est, illam obligationem supernaturalis amoris non fuisse de illo, ut de circumstantia amoris naturalis, sed per se, ut de quodam actu bono. Ergo quamvis in omissione illius peccetur, inde non sequitur, amorem naturalem tunc exercitum, et ex objecto, et aliis circumstantiis bonum, inde fieri malum. Et confirmatur tandem, quia qui omittit amorem Dei eo tempore pro quo tenebatur illum exercere, non propterea peccat in omni actu, quem pro illo tempore exercet, per se loquendo, et ex vi talis concomitantiæ solius, ut ex 1, 2, suppono ; ergo ita erit in præsenti.

19. *Respondent ulterius adversarii.—Impugnatur primo.*—Responderi potest illam delectationem naturalis beatitudinis fuisse causam omittendi dilectionem supernaturalem, et ex hac parte fuisse peccaminosam commissive. Hoc declarat Ferrara, quia Angelus ex sui amore naturali applicuit intellectum, ut suum decorem intensius consideraret, ex qua intensa consideratione orta est etiam intensio in proprio amore naturali, et ex hac secuta est inconsideratio beatitudinis supernaturalis, et consequenter omissio relationis, et ordinationis sui ad beatitudinem supernaturalem. Sed licet hoc totum concedatur, semper concluditur, in toto illo negotio solam omissionis malitiam inventam fuisse : nam actus, qui de se non est malus, licet ut causa omissionis malæ denominetur peccatum, et quasi materialiter dici possit commissio ; nihilominus formaliter, et in ratione peccati, tantum est peccatum omissionis, quia in toto illo negotio unica tantum est malitia omissionis. Item licet in illo actu, ut causa omissionis reperiretur distincta malitia, nunquam illa esse posset malitia superbiæ, quia malitia, quæ inest actui solum, ut est causa alicujus eventus, non transcendit speciem malitiæ in ipso effectu inventæ, sive malitia causæ sit distincta, sive non : sed illa dilectio naturalis beatitudinis non fuit causa superbiæ, sed alterius peccati ; ergo ex illa causalitate non potuit malitiam superbiæ contrahere.

20. Addo denique, non posse dici, illam dilectionem fuisse causam talis omissionis, quia quando cum uno actu simul potest esse alius, quamvis unus fiat, et alter omittatur, non potest ille actus dici causa hujus omissionis : quia nec per illum est volita directe (ut supponitur), nec indirecte, aut virtute, quia talis actus non est incompossibilis alteri, ut etiam supponitur. Sed in præsenti consideratio, et dilectio beatitudinis naturalis, per non excludit considerationem supernaturalis beatitudinis, et ordinationem ad illam : nam in primo instanti hæc omnia simul Angelus habuit, et boni Angeli etiam in secundo instanti utrum-

que actum habuerunt ; ergo dilectio naturalis beatitudinis in malis non fuit causa oblivionis (ut sic dicam) supernaturalis beatitudinis, nec omissionis ordinis ad ipsam. Nec illud, quod de intentione actus addit Ferrara, verisimilitudinem habet, quia longe verisimilius est Angelos omnes in primo instanti dilexisse summo conatu unicuique possibili seipsos, suamque beatitudinem naturalem : ac subinde non potuisse in secundo instanti illam dilectionem, vel considerationem magis intendere. Nec illa intensio, etiamsi daretur, talis fuisset, quæ considerationem supernaturalem, vel dilectionem charitatis impediret, quia sunt diversi ordinis, ut supra, in libro quarto, dictum est. Unde simpliciter non videtur verisimile, Luciferum in secundo instanti mentem a consideratione rerum supernaturalium omnino avertisse, ut in superioribus capitibus tactum est, et in sequentibus etiam dicetur.

21. *Ultima evasio adversariorum. — Impugnatur primo.*—Ultima vero evasio est, Luciferum excessisse in dilectione suæ naturalis beatitudinis in modo diligendi, quia illam amavit super omnia : et per talem amorem virtualiter contempsit beatitudinem supernaturalem, et ideo non solum peccasse omittendo relationem ad supernaturalem beatitudinem, sed etiam inordinate diligendo naturalem beatitudinem ultra mensuram, et ultra propriam dignitatem, et excellentiam ejus ; atque ita in illamet dilectione peccatum commissionis, ac superbiæ inventum esse. Sed hoc eisdem fere modis jam tactis impugnari efficaciter potest. Nam imprimis etiamsi totum illud concedatur, non apparet in Lucifero illa propria superbia, quæ illi in Scriptura tribuitur per appetitum excellentiæ nondum obtentæ, et obtinendæ. Nam perfectionem, et beatitudinem naturalem jam habebat Lucifer, et nihilominus dixit in corde suo : *In cœlum conscendam, exaltabo solium meum, sedebo, similis ero,* etc. Quæ omnia verba sunt appetentis excellentiam nondum habitam : non ergo fuit ejus superbia de sola beatitudine naturali, quam jam habebat. Confirmatur ex Hieronymo Ezech. 20 : *Perdidisti* (ait) *sapientiam in decore tuo, ut dum plus vis esse, quam conditus es, et magis sapere, quam a Deo acceperas, etiam in perderes, quod habebas.* Idem tradit multis verbis Anselmus, libr. de Casu diab., capite 4. Nam ad explicandum, quomodo peccaverit Angelus, interrogat : Quæro quid voluit ? et respondet non peccasse volendo, quia habebat. *Debebat enim* (ait) *vere velle, quod a Deo acceperat, nec hoc volendo peccavit.* Unde concludit : *Voluit ergo aliquid quod non habebat, nec tunc velle debebat.* Et adducit exemplum de Eva, quæ quidem non peccavit male amando quæ habebat, sed concupiscendo quæ non habebat. Postea vero subdit : *Peccavit volendo aliquod commodum, quod non habebat, nec tunc velle debuit, quod tamen ad augmentum beatitudinis illi esse poterat.* Ubi aperte docet, objectum illius superbiæ fuisse aliquod bonum distinctum a beatitudine naturali, quam jam acceperat, et peccatum illud in actu desiderii, seu concupiscentiæ, non in actu complacentiæ de bono jam habito propositum fuisse. Quod etiam expresse tradit Gregorius, lib. 13, Moral., cap. 4, alias 7, et Hieronymus, vel potius Beda, Job 40, circa illa verba ; *An extrahere poteris Leviathan,* et Isidorus, lib. 1, de Sum. Bon., capit. 15.

22. *Impugnatur secundo. — Quo pacto amor sui in Angelo dici possit super omnia.*—Deinde contra evasionem illam applicari possunt facile aliquæ ex rationibus factis. Nam si Lucifer amavit suam beatitudinem naturalem super omnia, hoc intelligi potest, vel formaliter, ac expresse ponendo in objecto illam comparationem, vel virtualiter in modo diligendi. Primum dici non potest, quia talis modus diligendi se plusquam Deum, et beatitudinem naturalem plusquam supernaturalem per expressam comparationem, adeo est inordinatus, et contrarius naturali rationi, ut non videatur possibilis, nisi vel in persona omnino ignorante Deum, et supernaturalem beatitudinem, vel in voluntate jam valde depravata, qualis nunc est voluntas dæmonis. Ergo incredibile est Luciferum sapientissimum, et rectissime antea institutum, a tali amore initium iniquitatis suæ accepisse. Amor autem creaturæ, qui saltem implicite super omnia imputatur, duplici tantum signo dignoscitur. Unum est, si propter amorem creaturæ divina præcepta gravia non serventur : aliud est, si creatura sub aliqua ratione propria Dei ametur, colatur, aut æstimetur. Nam ex sola intensione talis amor non fit super omnia, ut sæpe dixi, et ex materia de Charitate, et de Pœnitentia est manifestum ; nec aliud signum talis amoris hactenus excogitatum est, nec, ut arbitror, inveniri potest. In præsenti autem amor sui in Lucifero non potest reputari super omnia posteriori modo : quia non amavit suam naturalem beatitudinem sub aliqua falsa apprehensione fictæ excellentiæ, excedentis capacitatem naturæ, aut mensuram suæ perfectionis, ut sæpe dic-

tum est, ac probatum, quia talis modus amandi non poterat esse sine magna mentis cæcitate, quæ peccatum primum non antecessit; ergo solum dici potest amor ille super omnia, quatenus est causa alterius ordinati affectus, qui habuerit pro objecto bonum aliud præter beatitudinem naturalem, fueritque propria superbia, non tantum per arrogantiam sui, inordinatam complacentiam, sed maxime per concupiscentiam alterius improportionatæ excellentiæ, et tunc in hoc affectu erit primum peccatum Angeli: nam prior amor complacentiæ sui solum denominative participat malitiam peccati, cujus est aliquo modo causa, ut in superioribus declaravi.

23. *Objectio pro prima sententia.* — Contra resolutionem vero positam, et pro priori sententia objici possunt nonnulla testimonia Augustini; in quibus aperte dicit, Angelum peccasse, eo quod ad se conversus, sua naturali perfectione delectatus, et quasi inebriatus Deum contempsit, et ad ejus laudem conversus non est. Ita loquitur, lib. 4, Genes. ad litt., cap. 24 et 32, et lib. 11, c. 13 et 23, et lib. 11, c. 13: *Sua,* inquit, *privata potestate elatus,* libro autem 12, cap. 1, ait, *sua potestate delectati.* Unde, lib. 14, cap. 13, generatim dicit, tunc aliquem inchoare superbiam, cum sibi nimis placet. Unde Ambrosius, dicta Epistol. 33, de Diabolo, ait, cecidisse, *quoniam sua potestate, et dignitate, quam a Deo acceperat, sibi placuit.*

24. *Responsio pro nostra sententia.* — Respondemus Patres, in his locis et similibus, non excludere a peccato Luciferi appetitum ulterioris excellentiæ, quam aliis locis solum dicunt Luciferum peccasse ex contemplatione, et amore suæ pulchritudinis, quod verissimum est; et indicatur in illis verbis Ezechielis: *Elevatum est cor tuum in decore tuo.* Nihilominus tamen elatio illa distinctus actus, et amor fuit ab inordinato affectu alterius excellentiæ. Nec oportet, ut in ipso amore et delectatione sui præcesserit inordinatio, quia illa delectatio sui non fuit per se causa subsecutæ superbiæ, sed fuit aliqualis occasio non data (ut sic dicam) sed accepta ab ipso Angelo male utente sua libertate, et bono affectu, occasionem superbiæ ex naturali perfectione sui, ejusque cognitione, et amore, sumendo. Ac proinde illa complacentia sui non est mala, nisi propter adjunctum superbiæ affectum. Unde Augustinus, lib. 3, de Liber. Arbit., capite ultimo, ait: *Qui placet sibi ad perverse imitandum Deum, ut potestate sua frui velit, tanto fit minor, quanto se cupit esse majorem.* Et hanc dicit diaboli superbiam fuisse.

CAPUT XI.

UTRUM PRIMUM PECCATUM LUCIFERI FUERIT INORDINATUS APPETITUS SUPERNATURALIS BEATITUDINIS.

1. *Prima sententia affirmans.* — Theologi naturalem beatitudinem dixerunt credi posse objectum superbiæ angelicæ, idem sub disjunctione de supernaturali beatitudine senserunt. Ita D. Thomas supra et consentiunt fere expositores ejus, et Hervæus, Ægidius, Richardus, et Bassolis, capite præcedenti, allegati. Et Scotus non dissentit, nam peccatum Angeli declarat non solum per complacentiam in bono habito, sed etiam per appetitum beatitudinis non habitæ, quæ in Angelis non fuit, nisi supernaturalis. Discrepat vero, quatenus peccatum per talem concupiscentiam commissum, non putat fuisse superbiam, sed nescio quam luxuriam; in quo cum illo convenit Gabriel, contra quam partem jam satis dictum est. Præter hos vero doctores, hanc partem solam docent in 2, d. 5, Albertus, art. 3, Durandus, quæst. 1, num. 14, Argentina, dist. 6, quæst. 1, art. 1, et clarius in 4. Idem dicit probabile ibi Major, quæst. 2, quamvis absolute totam hanc rem, ut nobis ignotam relinquat. Idem sentiunt scholastici, qui dicunt Luciferum peccasse volendo consequi beatitudinem sine meritis: nam licet non addant fuisse supernaturalem beatitudinem, tamen id non fuisse peccatum, nisi respectu illius. Et ita loquitur Alensis, 2 part., q. 98, membr. 3 toto, Altisiodorensis, libr. 2, sum., tract. 2, cap. 2, Marsilius etiam in 2, quæst. 5, art. 2. concl. 6, illum modum loquendi imitatur: sed magis accedit ad opinionem tractatam capite præcedenti.

2. *Probatur hæc sententia.* — Probari solet hæc sententia ex Patribus: sed illos commodius inferius expendemus: nunc solum ratione suadetur hæc sententia, quia Angelus peccavit inordinate appetendo excellentiam in sua beatitudine naturali, ut a nobis dictum est: ergo in supernaturali. Consequentia est clara a sufficiente divisione. Major probatur ratione ex Scoto desumpta: quia Angelus peccavit in appetendo bonum delectabile, quia non potuit peccare appetendo honestum qua tale est, ut est per se notum, nec appetendo utile; quia utile non appetitur nisi propter aliud propter se amatum: ergo peccavit ap-

petendo delectabile : ergo primo peccavit appetendo summe delectabile, quod est beatitudo. Probatur hæc ultima consequentia : quia unaquæque potentia primo, ac per se appetit id, quod sibi est maxime delectabile intra latitudinem objecti sui, ut gustus summe delectabile gustui, et visus visui : ergo voluntas primo fertur in beatitudinem, quæ sibi maxime delectabilis est. Maxime vero confirmatur hæc ratio, quia non est facile aliam excellentiam cogitare, quam Angelus potuerit inordinate appetere, præter supernaturalem beatitudinem : quia omnem aliam sibi possibilem jam habebat, et impossibilem appetere non poterat : quod si alia fingatur fuisse possibilis Angelo, præter supernaturalem beatitudinem, non tamen erit secundum potentiam Dei ordinatam, sed secundum absolutam. Verisimilius autem est, cogitasse magis Angelum de summa excellentia sibi possibili simpliciter, et proxime conjuncta naturæ suæ, quam de alia quacumque : hoc autem est sola supernaturalis beatitudo : ergo.

3. *Proponitur tota ratio difficultatis contra hanc opinionem.*—In hac vero sententia explicanda statim occurrit difficultas in præcedenti capite proposita, nimirum qualis excessus, vel inordinatio inveniri potuerit in appetitu beatitudinis supernaturalis, propter quam superbiæ malitiam Angelus contraxerit : habet enim eamdem, vel majorem rationem difficultatis. Quia beatitudo supernaturalis est per se maxime amabilis ; unde ejus appetitus, desiderium, vel intentio obtinendi illam sunt honestissima : imo cadunt aliquo modo sub præceptum, cum omnes viatores tam Angeli, quam homines ad illam beatitudinem aspirare teneantur : ergo ex parte objecti non potuit appetitus ejus esse superbia. Nec etiam ex circumstantiis, quia non ex parte finis, cum illa beatitudo non propter alium finem, sed propter seipsam appetatur, et eo ipso, quod propter se appetitur, propter Deum appetitur ; quia ipse Deus est intrinsecum objectum illius beatitudinis, ac proinde in ipsamet beatitudo principaliter appetitur. Nec etiam ex parte modi : quia quoad modum intensionis illa beatitudo est maxime appetibilis toto conatu possibili : ex aliis vero circumstantiis non potest cogitari excessus, vel inordinatio quoad modum appetendi, qui possibilis fuerit Angelo sine errore, qui in eo præcesserit : et fuerit causa, vel occasio talis excessus, ut discurrendo per varios modos, qui excogitati sunt, patebit. Cum ergo hujusmodi error in Angelis admittendus non sit, difficile videtur, hunc modum superbiæ circa tale objectum explicare : et ideo varii modi excogitati sunt, quos expendere oportebit.

4. *Quo pacto aliqui occurrant propositæ difficultati contra primam sententiam.—Explicatur ab Ægidio admittendo errorem in Angelis.*—Primus valde communis est, excessisse Luciferum volendo habere supernaturalem beatitudinem suis viribus naturalibus, sine auxilio gratiæ, vel meritis, totum hoc expresse, ac formaliter ex parte objecti appetendo. Ita tenet aperte Ægidius supra, quem in hoc Vasquez sequitur, tribuitque hanc opinionem D. Thomæ, Bonaventuræ, Alensi, et aliis antiquioribus, quia cum aliud, inquit, non explicent, ita sunt interpretandi, de quo postea dicam. Nunc res ipsa examinanda est. Diversa tamen via dicti duo auctores procedunt. Nam Ægidius ingenue fatetur Angelum errore in illam animi elationem devenisse ; nimirum quia credidit Lucifer, vel existimare potuit se posse viribus naturalibus ad visionem DEI claram pervenire, et cum hac existimatione peccavit, illo modo appetendo supernaturalem beatitudinem, ponendo in objecto modum ipsum, tanquam sibi possibilem, et ad suam excellentiam pertinentem. Et pro hac sententia quantum ad illam partem de errore, qui in Angelo præcessit, allegant aliqui D. Thomam, 1 p., quæst. 64, art. 2, ad 3, quia dicit, nunc dæmonem in eodem superbo appetitu excellentiæ perseverare, quantum ad affectum, *licet non quantum ad hoc, quod credat se posse obtinere.* Idemque habet Bonaventura, in 2, d. 7, p. 1, art. 1, quæst. 2.

5. *Impugnatur hic modus Ægidii.* — Sed hæc sententia probanda non est. Primo, quia omnes theologi supponunt Luciferum non peccasse ex errore, ut supra visum est. Secundo, quia Lucifer in primo instanti credidit se posse obtinere beatitudinem excellentiorem, quam sit naturalis, et illam speravit per gratiam Dei : unde etiam consequenter credidit sine auxilio divinæ gratiæ, non posse illam obtinere : non potuit ergo in contrarium errorem postea incurrere, nisi per infidelitatem et hæresim. Sed nullus est, qui hoc peccatum Angelo tribuat, et fortasse reperiri non potest, præsertim in primo Angelo. Ergo non est illi talis affingendus error. Tertio videtur error ille contra rationem naturalem, et in Angelo fuisse contra evidens experimentum, quod in se percipiebat. Nam ipse videbat et comprehendebat suas naturales vires, et consequenter experiebatur, se conari quantum naturaliter poterat ad co

gnoscendum DEUM, et nihilominus non cognoscere illum intuitive; ergo contra hanc evidentiam et experientiam persuaderi non potuit, quod naturali virtute sua, beatitudinem supernaturalem in visione DEI positam, obtinere posset. Et confirmatur : nam dæmon nunc evidenter cognoscit se non posse videre Deum, et similiter cognoscit vires ejus naturales non esse diminutas, nec cognitionem naturalem fuisse impeditam per peccatum; ergo etiam ante peccatum evidenter cognovit, se non posse consequi visionem Dei per naturales vires; ergo non potuit unquam contrario errori assentiri. Neque D. Thomas, aut Bonaventura oppositum tenuerunt: aliud est enim credere se posse beatitudinem naturalem consequi, aliud se posse illam consequi per sua naturalia. Primum autem asserunt dicti sancti, ut ex verbis eorum constat, non vero secundum. Et illud quidem prius verissimum est, quia dæmones crediderunt, illam beatitudinem sibi fuisse simpliciter possibilem, vel per gratiam, vel saltem abstrahendo a modo; nunc vero jam non apprehendunt illam, ut sibi possibilem. Quod etiam hominibus damnatis, illis præsertim qui in via talem fidem habuerunt, contingit.

6. *Responsio adversariorum, quod potuerit Angelus multipliciter errare.* — Dici vero potest argumentum convincere non potuisse Luciferum probabiliter, vel apparenter existimare, solis viribus suis naturalibus se posse efficere physice illam perfectionem, vel actum, in quo supernaturalis beatitudo consistit. Nam præter repugnantiam dictam, nullum motivum, vel conjecturam ad hoc credendum habuit. Nihilominus tamen aliis modis potuisse errare, credendo se posse consequi beatitudinem per sua naturalia. Primo quidem id intelligendo, non physico, sed morali modo, id est, potuisse propriis meritis, quæ sua libera voluntate poterat facere, illam beatitudinem obtinere, sicut Pelagius existimavit. Nam licet beatitudo a solo Deo supernaturali virtute fieri possit, potuit Angelus credere hoc ipsum Dei opus sibi deberi propter bona opera libertate sua facta. Vel secundo potuit Lucifer existimare sibi esse debitam illam beatitudinem sine meritis novis, propter solam suæ naturæ excellentiam. Vel denique potuit existimare, se posse naturaliter illam obtinere, tum ex parte capacitatis receptivæ suæ naturæ, tum ex parte proximæ virtutis activæ, saltem inchoatæ, cui Deus cooperationem suam negare non debuisset.

7. *Probatur id fuisse possibile.*—Quod autem omnibus his modis potuerit errare Angelus, probatur, quia in his omnibus modis deceptionis error cadit in materiam aliquo modo supernaturalem, et ideo ex natura rei non repugnat talem errorem in Angelo inveniri. Nec etiam repugnare potuit ex vi fidei, quam in primo instanti habuit, tum quia potuit illam mutare pro sua libertate : tum etiam, quia non constat habuisse Angelos in primo instanti revelationem expressam omnium istarum veritatum supernaturalium, videlicet quod nemo possit per naturalia opera liberi arbitrii supernaturalem beatitudinem mereri, vel quod illa beatitudo non sit connaturalis, vel connaturaliter debita: vel quod in natura creata non sit talis potestas effectiva illius beatitudinis, cui concursus divinus ad illam in se efficiendam sit connaturaliter debitus. Nec denique hoc repugnaret ordini providentiæ divinæ, quia ille error esset voluntarius in Angelo, quia non ex rei evidentia, sed ex voluntatis determinatione contingere potuit. Unde non esset sine culpa, quia illa voluntas, aut hæresim contineret, aut saltem esset valde temeraria et arrogans, et consequenter error non esset tanquam causa subsequentis culpæ, sed etiam effectus malæ voluntatis præcedentis.

8. *Hæc responsio non est improbabilis.— Non tamen satisfacit.* — Propter hæc videri potest hæc sententia, aliquo modo ex his explicata, non improbabilis. Et ego quidem fateor me non videre repugnantiam apertam in hoc, quod Angelus ante inordinatum appetitum supernaturalis beatitudinis, aliquo ex dictis modis circa illam erraverit, et ex illo errore in illum inordinatum affectum proruperit. Verumtamen imprimis non video probabilem rationem, vel conjecturam ad suspicandum, nedum judicandum talem errorem in Angelo fuisse. Deinde illo etiam permisso, non satis defenditur, beatitudinem supernaturalem fuisse objectum primi peccati Angeli, nam ante appetitum illum præcessit culpa : nam ille error non potuit contingere sine peccato, ut mox dicebam. Imo illud peccatum debuit esse superbiæ, vel aliunde superbiam supponere, juxta resolutionem superius datam, quod primum peccatum Angeli fuit superbia. Ergo oportet aliud objectum illius prioris superbiæ assignare præter supernaturalem beatitudinem. Sed de peccato erroris, vel hæresis, quomodo in Angelo fuerit, vel esse potuerit, dicemus inferius. Nunc ergo satis nobis est supponere primum peccatum

Angeli, cujus objectum investigamus, non processisse ex errore, quod supra probatum est.

9. *Vasquez alia via difficultati occurrit.*— Aliter igitur defendit illum modum explicandi dictam sententiam Vasquez supra: nimirum potuisse Angelum appetere beatitudinem supernaturalem sine meritis, hoc totum expresse in objecto ponendo sine prævio errore. Fundatur in illo principio supra insinuato, quod voluntas potest moveri ab objecto simplici apprehensione proposito : *Absque judicio*, inquit, *compositionis et divisionis in intellectu.* Unde infert, potuisse Angelum apprehendere beatitudinem supernaturalem, tanquam sibi possibilem et convenientem, ut propriis viribus obtinendam, et totum hoc apprehendere, ut quamdam excellentiam suam, et ut talem illam appetere, et in hoc peccare nullo prævio errore. Quia in illa simplici apprehensione non est veritas, nec falsitas: unde nec deceptio, vel error esse potuit.

10. *Rejicitur hic modus Vasquii.*—Sed hujus sententiæ fundamentum in capite præcedenti improbatum a nobis est. Non enim credimus voluntatem, præsertim Angeli, posse moveri sine aliquo judicio, in quo veritas, vel falsitas inveniatur. Quia ut in intellectu Angeli sit veritas, non est necessaria compositio actuum ex parte intellectus angelici, sufficit enim simplex actus, quo rem talem esse, vel non esse Angelus cognoscat, quod per actum simplicem facere posse, in libro secundo, ostensum est. Ut autem voluntas Angeli amet, vel desideret aliquod objectum, necesse est, ut præcedat cognitio illius sub ratione boni, non abstrahendo, vel præscindendo (ut sic dicam) ab esse, vel non esse, sed cognoscendo hoc esse bonum cognoscenti, et appetere illud esse sibi conveniens. Nam sine tali cognitione quomodo voluntas movebitur ad appetendum illud? At vero illa cognitio, sive sit per actum simplicem, sive compositum, intrinsece includit jucium. Accedit quod illa apprehensio simplex solum dicitur sufficere ad simplicem affectum voluntatis, qui ad peccatum Angeli explicandum non sufficit, ut latius dicemus inferius tractando de appetitu absolutæ æqualitatis Dei.

11. *Secundus modus principalis occurrendi difficultati.* — Est ergo secundus principalis modus explicandi hanc sententiam, quod Angelus appetierit supernaturalem beatitudinem sine meritis, non positive (ut sic dicam) apponendo illud additum in objecto, seu directe volendo illam negationem, sed ex parte affectus ab illa præscindendo, id est, volendo absolute ipsam beatitudinem, non cogitando de meritis, nec volendo expresse habere beatitudinem per merita. Nam eo ipso, quod Angelus non voluit beatitudinem per merita, virtute voluit sine illis eam habere. Hunc dicendi modum tradit D. Thomas, si attente legatur, in dicta quæst. 63, art. 1, ad 4, conjungendo doctrinam illius solutionis cum his quæ docet in art. 3. Et ita illum exponunt, et sequuntur Hervæus, Capreolus, Cajetanus, Ferrara, et alii Thomistæ : et consentiunt Durandus, Argentina et Altisiodorensis. Et probatur primo a sufficienti partium enumeratione, quia Lucifer peccavit appetendo supernaturalem beatitudinem modo indebito, et non expresse volendo ipsum modum ex parte objecti, ut dictum est; ergo implicite, seu virtualiter volendo illum modum, utique voluntarie exercendo talem actum sine tali modo.

12. Hæc vero sententia habet difficultates tactas in præcedente. Prima, quia non constat de obligatione apponendi talem modum in desiderio, vel appetitu supernaturalis beatitudinis, nimirum, ut expresse tanquam consequenda per auxilia gratiæ appetatur, modum illum, quasi partem objecti expresse volendo. Nam qui vult finem, non semper vult expresse, vel determinate media, sed potest simpliciter velle sanitatem, nihil cogitando de mediis, nec an a Deo, vel ab alio obtinenda. Et quotidie affectum gloriæ habemus, non expresse volendo illam per auxilia gratiæ, nec de illis cogitando, et non propterea peccamus, quia illa non excludimus, licet ab illis præscindamus. Imo eo ipso quod illa non excludimus, virtute illa volumus, quia talis finis ex natura sua illa postulat. Ergo si Lucifer nihil aliud in expresso objecto suæ voluntatis habuit, quam supernaturalem beatitudinem, et formaliter non exclusit merita, vel auxilia gratiæ; ergo nec virtualiter illa exclusit; ergo in eo non peccavit.

13. *Adversariorum evasiones variæ excluduntur.* — Dices illum peculiari præcepto fuisse obligatum ad volendam tunc beatitudinem tali modo. Sed contra primo, quia licet demus, hoc præceptum aliquando obligare, cum tamen sit affirmativum, non obligat pro semper; cur ergo dicemus obligasse pro illo instanti? Dices habuisse de hoc peculiare præceptum positivum Dei. At hoc est divinare, quia de tali præcepto non constat. Dices, non fuisse omnino positivum, sed connaturale gratiæ viatoris, et obligasse pro illo instanti, quia erat ultimum viæ. Sed contra hoc etiam obstat, quia jam Lucifer

in primo instanti illud præceptum impleverat. Replicari vero potest, quia in secundo instanti cum plene deliberabat, tenebatur, quasi ratificare priorem voluntatem minus deliberatam, ut secum meritum consummaret. Sed licet hoc sit probabile, est valde incertum, et insufficiens ad propriam malitiam peccati Luciferi, ejusque gravitatem explicandam.

14. *Refellitur secundo per dilemma.* — Unde argumentor secundo : quia vel Lucifer in illo secundo instanti consideravit beatitudinem illam non posse sine meritis gratiæ obtineri, vel hoc non consideravit, sed totus fuit quasi absorptus in excellentia illius beatitudinis contemplanda. Si dicatur primum, non videtur credibile, Angelum considerando actualem modum necessarium ad illam beatitudinem obtinendam, nihil per voluntatem circa illum decrevisse, et appetendo illam beatitudinem abstraxisse per voluntatem ab illo modo, si actu illum considerabat. Unde dicti auctores non admittunt talem considerationem, sed potius aiunt, Luciferum id non considerasse, et ideo per incogitantiam peccasse. Et confirmatur : nam si actu consideravit, beatitudinem illam propter merita gratiæ esse obtinendam, vel apprehendit illa, ut necessaria, vel ut non necessaria, sed tantum ut possibilia, vel utilia. Si primum dicatur, impossibile fuit velle efficaciter beatitudinem, et non media necessaria judicata : si vero dicatur secundum, ponitur error in Angelo, quod existimaverit, beatitudinem illam posse sine meritis comparari. Nec enim dici potest, Angelum cogitasse de illis mediis. non cogitando, an essent necessaria, necne, sed præscindendo. Hoc enim est contra naturalem modum cognoscendi Angeli, nam uno intuitu perfecte deliberat, et cognoscit medium, et qualitatem, vel necessitatem ejus, præterquam quod gratis omnino dicitur, Angelum habentem actualem considerationem gratiæ, et gloriæ actu voluisse gloriam, et non gratiam, ejusque auxilia, sive illa ut necessaria, sive ut utilia consideraverit, quia illa omnia libere velle poterant, et omnia pertinebant ad magnam perfectionem, erantque inter se connexa. Unde ergo dicere possumus illa omnia actu considerasse, et unum, ac non aliud, voluisse.

15. *Secunda pars dilemmatis.* — Si autem altera pars, quæ communis est defendatur, nimirum per inconsiderationem voluisse beatitudinem sine meritis, statim interrogandum occurrit, an illa inconsideratio fuerit omnino naturalis, et involuntaria, vel fuerit volita. Nam si primum dicatur, quidquid ex illa secutum fuit, non potuit ad peccatum imputari, quia ignorantia invincibilis, ita inconsideratio naturalis a peccato excusat. Si autem fuit volita; ergo præcessit cogitatio ejus ; ergo non fuit omnino inconsiderata. Dices, præcessisse aliquam cogitationem generalem, quæ sufficeret ad indirectum voluntarium, non ad directum. Sed contra, nam illud voluntarium, indirectum debuit necessario fundari in aliquo directo, id est, in voluntate applicandi mentem ad aliam considerationem, ex qua dicta inconsideratio resultaverit : et tunc in tali voluntate erit prima Angeli malitia, non in alio actu appetendi, qui ex subsequenti inconsideratione sequitur. Sed responderi poterit, hoc peccatum tanquam unum cum subsequenti affectu inordinato computari, quia illa voluntas solum est mala, quatenus media inconsideratione, causa est talis defectus in beatitudinis appetitu. Quapropter hæ duæ rationes licet probabiles sint, et ostendant communem illam sententiam fundari satis non posse et difficilem creditu esse, non tamen efficaciter convincunt falsam esse.

16. *Refelluntur tertio argumento, tripartito.* Tertia vero ratio in præcedenti capite adducta non minorem efficaciam in præsenti habere videtur, quia juxta illam sententiam peccatum Luciferi fuisset peccatum omissionis, et non commissionis, multoque minus fuisset peccatum superbiæ, nec admodum grave. Probatur sequela quoad singulas partes. Quia imprimis amor beatitudinis simplex (ut sic dicam) seu absolutus, et præcisus a volitione mediorum, per quæ acquirenda est, non est de se malus : ergo si aliquando quis peccat, sic amando beatitudinem, non peccat in eo, quod agit, sed in eo, quod non agit, quando plus agere tenebatur; ergo peccat peccato omissionis, et non commissionis. Sicut qui solvit quinque, cum septem solvere debet, omittendo tantum peccat, quia non in eo, quod facit, sed in eo quod non agit, delinquit. Sic autem peccavit Angelus juxta illam sententiam, ut ex dictis patet. Et signum optimum est, quia nisi supponatur præceptum affirmativum obligans pro illomet instanti ad volendum expresse gloriam per merita, nulla ratio culpæ in illo simplici amore beatitudinis invenietur; ergo signum est, totam illam culpam in omissione positam esse. Et declaratur amplius, quia ille modus volendi per merita non est circumstantia necessaria ad honestatem amoris beatitudinis, potiusque est quasi effectus hujus amoris, ad eum modum,

quo electio est effectus intentionis : qui autem bonum finem intendendo, non eligit apta media, quando tenetur eligere, non peccat committendo, sed omittendo, et in universum, qui habet principium operandi sine operatione debita, per omissionem tantum peccat; ergo idem est in nostro proposito.

17. *Probatur secunda pars argumenti.* — Unde probatur altera pars : nam etiamsi quis dicat illum appetitum beatitudinis esse inordinatum, eo quod careat illo expresso respectu ad talia media, scilicet merita, vel auxilia gratiæ; et ideo contendat illum actum esse peccatum commissionis. Nihilominus non erit peccatum superbiæ, sed malitia talis actus erit ejusdem rationis cum omissione, etiamsi materialiter (ut sic dicam) ratione actus vocetur commissio. Sequela probatur, quia illud peccatum non est per appetitum excellentiæ improportionatæ, nec omissio illius relationis ad merita nascitur ex appetitu ejusdem beatitudinis, vel alterius nimiæ excellentiæ, sed ex sola quadam inadvertentia, ut alii auctores fatentur; ergo ibi non intervenit malitia superbiæ, quæ appetitum inordinatum excellentiæ requirit. Neque dici potest, illammet inconsiderationem supponere in affectu beatitudinis aliquem excessum a quo oritur alius defectus omissionis, et ratione illius excessus esse superbiam, hoc (inquam) dici non potest, quia in illo appetitu beatitudinis, nec est excessus in ipso objecto, quia est de se optimum, nec in modo intensionis, quia ex hoc capite actus non fit malus, ut sæpe dixi, nec in modo appretiationis, quia ex vi illius appetitus nullum præceptum violatur, quia cum toto illo affectu posset esse consideratio meritorum, et relatio ad illa : quod si omittitur, erit aliunde ex libertate voluntatis ; ergo inde non fit ille amor beatitudinis in se malus, vel etiamsi fieret, non haberet malitiam distinctam a suo effectu : non ergo supponitur in illo malitia superbiæ.

18. *Probatur tertia pars argumenti.* — Ex quo tandem concluditur ultima pars, nimirum tale peccatum non multum grave esse potuisse, quia solum esset, vel omissio cujusdam præcepti, quod non est de re multum gravi; actualis enim relatio ad merita non est res multum ad salutem necessaria per se loquendo. Possunt enim fieri merita sine intentione merendi, sed tantum amandi Deum, vel propter ipsum bene operandi. Et ita etiam potest beatitudo per merita comparari, sine intentione volendi illam propter merita, vel per merita, operando simpliciter propter Deum. Denique potest beatitudo desiderari, seu separari a Deo sine recordatione meritorum, et consequenter sine relatione ad illa; ergo licet fortasse hæc relatio omittatur, quando præcipitur, et maxime, si per inconsiderationem contingat, licet aliqua culpa sit, non tamen adeo gravis, quantum peccatum Angeli esse creditur, et in Scriptura significatur.

19. *Afferuntur modi alii occurrendi difficultati hujus capitis. — Unus modus traditus ab Scoto.* — Propter hæc non videtur sufficienter dictis modis explicari, quomodo supernaturalis beatitudo potuerit esse superbiæ objectum. Nihilominus tamen possumus alios excogitare. Unus est traditus ab Scoto supra, quia potuit Angelus appetere beatitudinem cum affectu celerius illam obtinendi, quam secundum regulam rationis, ac divinæ providentiæ possit. Quamvis enim in naturali beatitudine hic excessus locum non habuerit, quia illa fuit conjuncta cum natura, alia ratio est de beatitudine supernaturali, quæ non statim fuit collata, nec in primo instanti, nec in secundo. Potuit ergo Lucifer in illomet secundo instanti, cum se ad claram Dei visionem non statim elevari conspiceret, illam tanquam sibi debitam affectare, ejusque dilectionem indigne ferre. Hunc autem affectum concipere potuit sine errore, judicando solum excellentiam illius beatitudinis esse sibi convenientissimam, et dilationem ejus esse sibi disconvenientem, et non consentaneam perfectioni suæ naturæ, et meritis, quæ in primo instanti jam habuerat, non considerando, an esset prius necessaria perseverantia per pleniorem, magisque deliberatam in Deum conversionem.

20. *Confirmatur primo ex Scriptura et Patribus.*—Sic ergo in illo affectu non est repugnantia, et fit verisimilis ex illo fundamento ab Ezechiele indicato, et a Patribus supra allegatis, tradito, quod captus amore sui, plusquam oporteret, suam exaltationem concupivit. Et hoc etiam indicavit Anselmus, dicens, Angelum, insolenter appetendo bonum, quod nondum habebat, amisisse illud, quod habuisset, si debito modo illud appetivisset. Merito enim dicitur quis insolenter appetere aliquid a superiore dandum, quando illud aliter, quam ab illo sit ordinatum, habere vult. Neque bonum illud, quod Angelus habuisset, si per insolentiam illud non amisisset, aliud, quam supernaturalis beatitudo esse potest. Item juxta hunc modum intelligi possunt Patres, quando dicunt peccasse Luciferum, *Quia ipse sibi ad beatam vitam sufficere voluit,* ut loquitur Au-

gustinus 12, de Civit., cap. 1, vel, *quia se sibi sufficere judicavit*, ut loquitur Gregorius, lib. 34 Moral., cap. 14, alias 17 ; non enim intellexit Augustinus credidisse Angelum ipsum sine Deo sibi ad beatitudinem sufficere, vel objective, vel efficienter, uterque enim est stultissimus error contra rationem naturalem : intellexit ergo, ita Luciferum appetivisse supernaturalem beatitudinem, ac si ad illam sibi sufficeret : hoc enim merito intelligitur facere, qui appetit insolenter beatitudinem, et non secundum ordinem a Deo præscriptum. Vel etiam intelligere potuit, quod Angelus se sibi sufficere judicavit ad obtinendam beatitudinem, non secundum puram suam naturam, sed illis virtutibus, et gratiis, ac meritis, quibus se in principio suæ creationis ornatum conspiciebat. Judicavit, inquam, non speculative, sed practice, utique ita sibi proponendo beatitudinem appetendam, et expectandam, ac si jam illa sufficientissime dignus existeret.

21. *Confirmatur secundo ex aliis Patribus.* —Possunt etiam in hunc modum intelligi Patres, qui dicunt dæmonem per insolentiæ et arrogantiæ morbum corruisse : ut loquitur Theodoretus, l. 5, de Divin. decret., cap. de Diabolo. Nullo enim modo melius explicatur insolentia, quam per illam voluntariam appetentiam pro indebito tempore. Sic etiam posset satis commode dici, quod in alio sensu dixit Tertullianus, Angelum per impatientiam corruisse, quia impatiens moræ in appetenda beatitudine inventus est. Denique ita posset exponi, vel limitari, quod Lucifer appetiverit gloriam sine meritis, utique auctis, et confirmatis in secundo instanti ; hoc enim facilius potuit sine errore per inconsiderationem appetere, judicando id fuisse simpliciter possibile, nullo considerato respectu ad divinam ordinationem, et ad majorem sui exaltationem suam, esse sibi valde conveniens. Est ergo hic modus probabilis, sed incertus, parumque dæmonis superbiam exaggerans.

22. *Alter modus qui posset afferri non contemnendus.*—Alius denique modus hujus inordinati affectus esse potuit in ejus excellentia, seu intensione, non quidem ex parte actus appetendi; hoc enim satis jam improbatum est, sed ex parte beatitudinis concupitæ. Itaque credibile est appetivisse Luciferum beatitudinem singularis intensionis, claritatis, et excellentiæ, ita ut super astra Dei exaltaret solium suum. Hic enim affectus possibilis profecto fuit, quia objectum erat simpliciter possibile, et apprehendi potuit sine errore, ut absolute conveniens Lucifero, ut per se patet, quia esset perfectio accidentalis, quæ naturam non destrueret, sed perficeret : et de se erat sufficiens, imo, et magnum objectum superbiæ. Quia licet visio Dei in quacumque intensione, et perfectione infra comprehensionem sit per se amabilis, et honesta, nihilominus appetere illam principaliter propter eminentiam respectu aliorum, et solum ex amore propriæ naturæ, et propter decorem, et dignitatem ejus naturalem, affectus est superbiæ inordinatissimus. Cujus rei aliquale exemplum fuit in duobus filiis Zebedæi sedem dextram et sinistram a Christo petentibus, Matth. 20. Quanquam enim illi nihil de cœlestibus sedibus cogitarent, tamen si eodem intuitu, et affectu illas peterent, non minus, imo magis superbi fuissent.

23. *Confirmatur ex Patribus.— Quibus modis hæc excellentior beatitudo intelligi possit.* — Possumusque in hanc sententiam allegare Chrysostomum, homil. 17, in Genes. dicentem, diabolum fuisse de cœlo pulsum : *Quia plusquam dignitatis suæ erat, sapere voluit;* et Hieronymum, in verba illa Ezech. 28 : *Perdidisti sapientiam tuam in decore tuo,* dicentem : *Ut dum plus vis esse, quam conditus es, et magis sapere, quam a Deo acceperas, etiam id perderes, quod habebas.* Addo etiam Gregorium 24 Moral., cap. 4, alias 7, dicentem : *Quisquis bonum locum se habere singulariter gaudet, quisquis videri sublimior cæteris quærit, illum imitatur, qui despecto bono societatis Angelorum, sedem suam ad Aquilonem ponens, et Altissimi similitudinem superbe appetens per iniquum desiderium, quasi ad quoddam culmen conatus est singularitatis erumpere.* Hic autem excessus intelligi potest, vel per comparationem ad alios Angelos tantum, et ita videtur loqui Gregorius in eo tamen non videtur tam magnus superbiæ tumor apparere. Potest etiam per comparationem ad Christum mente sibi propositum intelligi, et sic ingens invenitur superbia : illa vero aliam majorem supponit, de qua post sequens caput dicturi sumus.

24. *Aliqui ex his modis non sunt impossibiles.* — Vel etiam potuit Lucifer appetere singularitatem in illa beatitudine respectu omnium hominum, non solum volendo illos in perfectione gloriæ suæ superare, hoc enim magis esse tolerabile, sed etiam nolendo, ut homines illius beatitudinis participes, vel secum fierent consortes : quod habet locum juxta sententiam quamdam Bernardi infra tractandam. Ultimo tandem cogitari potest ille excessus non solum per comparationem ad

alios, sed etiam per modum cujusdam perfectionis absolutæ, capacitatem personæ creatæ excedentis : ut si dicatur Lucifer appetiisse comprehensionem Dei, seu infinitam ejus visionem, vel intensive, vel extensive, vel simpliciter quoad omnia possibilia : vel saltem quoad omnia Dei consilia, et libera ejus decreta, et consequenter quoad omnia ejus opera præsentia, et futura. Ex quibus modis aliqui implicant contradictionem in ipso objecto, de quibus an potuerunt appeti, dicemus in capite sequenti. Alii vero non sunt impossibiles, et ideo appeti potuerunt, ut scire omnia secreta Dei, an vero de facto ita contigerit, sciri a nobis non potest. Quid vero conjectari possit tractando de aliis objectis, in capitibus sequentibus attingemus.

CAPUT XII.

UTRUM LUCIFER PECCAVERIT ABSOLUTE DEI ÆQUALITATEM APPETENDO.

1. *Prima sententia affirmativa.* — Cum ex dictis in præcedentibus capitibus, vel probabilius appareat neutram beatitudinem fuisse objectum superbiæ angelicæ, vel saltem res valde incerta sit, investigandum superest, quænam alia excellentia esse potuerit, vel etiam fuerit. Et prima omnium occurrit excellentia increata divinitatis : nam si hæc a creatura appeti potest, profecto nulla potest esse major superbia, quam ejus appetitus; cumque superbia Luciferi esse credatur maxima, verisimile fiet, hoc fuisse primum, ac proprium objectum Luciferianæ superbiæ. Primum ergo potuisse Angelum hanc excellentiam, et naturalem, ac essentialem cum Deo æqualitatem appetere, docuerunt Scotus 2, distinct. 6, quæst. 1, et ibi Gabriel, art. 3, dub. 2, Bassolis, art. 1, Major, quæst. 1, Lichetus, ibid., et alii moderni Scotistæ, quos P. Vasquez sequitur, disput. 234, cap. 2. Fundamentum est, quia excellentia divinitatis per se est maximum bonum, maximeque expetibile, et nulla sufficienti ratione probatur esse impossibile Angelo hoc bonum appetere ; ergo potuit illud appetere. Tota vis rationis consistit in minori propositione, quam postea rationes proponendo, easque examinando, expendemus. Hoc autem principio posito, valde probabiliter ex Scripturis et Patribus colligi videtur, Luciferum divinitatem et absolutam cum DEO æqualitatem affectasse. Primo ex verbis Isaiæ 14 : *Ascendam super altitudinem nubium, similis ero Altissimo;* quamvis enim de similitudine, quæ minor esse potest, quam æqualitas, loquatur, nihilominus similitudo sine æqualitate perfecta non est, et si omnia antecedentia verba considerentur, videntur perfectam similitudinem exigere. Accedit quod Ezech. 28, dicitur : *Elevatum est cor tuum, et dixisti : Deus ego sum, et in cathedra Dei sedi in corde maris.* Et ideo Angelus primus, qui Lucifero restitit, dixit : *Quis sicut Deus?* et inde nomen Michaelis accepit. Quæ verba supponunt Luciferum Dei æqualitatem affectasse.

2. Secundo favent Patres, qui interdum verbis similibus, interdum æquivalentibus loquuntur. Præsertim vero Nazianzenus, carm. 6, dicens :

Lucifer (eximio nam quod frueretur honore),
Sperabat regale Dei, soliumque decusque.

Et infra :

Dum Deus esse cupit, tetra caligine totus
Obrutus est.

Unde, Orat. 27, in suam defensionem num. 8, his verbis exponit elationem Luciferi, *Indignum, atque intolerandum dicebat, se, cum divinus esset, non Deum quoque existimari.* Idem videtur sentire Gregorius Magnus, l. 4, Epistol. 38, alias cap. 82. Quatenus ait, *voluisse Luciferum nulli subesse,* hoc enim idem est, quod esse DEO non inferior, ac proinde æqualis, vel superior. Idem habet, et multis modis explicat, lib. 34 Moral., cap. 17, alias 14. Augustinus etiam 14, de Civit., cap. 11, dixit : *Luciferum quodam quasi tyrannico fastu gaudere subditis magis, quam esse subditum elegisse.* Et Ambrosius, dict. Epist. 33, de eodem Lucifero, ait : *Quoniam sua, quam acceperat, potentia, et dignitate sibi placuit, seque auctoris sui gloriæ comparavit a cœlesti sublimitate dejectus est.* Clarius in Psalm. 118, Oct. 3 : *Ille,* ait, *sic se exaltavit, ut vellet æquari, et similis esse Altissimo.* Et Chrysostomus, h. 3, de verbis Isaiæ : *Dei,* inquit, *speravit æqualitatem, quæ res eum cœlo expulit.* Hieronymus, seu auctor comment. in Job 24, dicit affectasse divinitatem. Isidorus, lib. 1, de Sum. Bono, cap. 10 : *Deo per tumorem se contulisse* dicit. Et Petrus Cellensis, lib. de Panib., cap. 1, de Lucifero ait: *Forte omnipotentiam Patris, forte bonitatem Spiritus sancti fera illa bestia voluit devorare.* Denique Hugo de Sancto Victore, in Sum. seu tract. 2, cap. 4 : *Similis esse voluit Altissimo, non per imitationem, sed per æqualitatem.*

3. *Secunda et communis sententia, impossibile esse Angelum hanc æqualitatem appetere.* — Nihilominus contraria sententia communis est scholasticorum dicentium, non solum non peccasse Angelum divinitatem ipsam, seu æqualitatem cum Deo per æquiparationem appetendo, verum etiam impossibile illi fuisse eam appetere. Ita docet D. Thomas, dict. quæst. 63, art. 3, et 3, cont. Gent., cap. 109, et quæst. 16, de Malo, art. 3, et in 2, dist. 5, quæst. 1, a. 3, ubi consentiunt Albertus, art. 3, Bonaventura, Ægidius, Durandus, Hervæus, Palatinus, Malonius, dist. 6, disp. 5, et Marsilius, quæst. 5, art. 2. Item Capreolus, dist. 4, quæst. 1, Cajetanus, Ferrara, et alii Thomistæ super Thomam in locis allegatis. Guillielmus Parisiensis, de Univers., in 2, part. princip., in 1, ejus parte, cap. 109, Alensis, 2 part., quæst. 98, m. 3, Altisiodorensis, lib. 2, summ., tract. 2, cap. 2, et clarius cap. 7, quæst. 5. Abulensis in c. 13, Genes., quæst. 362, ubi ait, non fuisse possibile, nec intelligibile, quod talem æqualitatem appetierit. Consentit denique Ascanius Martynensis, in Gloss. Mag. in Genes., cap. 1, ad finem primi diei, ad illa verba : *Et factum est vespere, et mane dies unus,* sub titulo de bello angelico, et Lucifero ejus auctore. Et idem indicant Patres, quoties declarant, dæmonem appetiisse similitudinem, vel imitationem Dei inordinate, eo modo, quo similem affectum homini persuasit, de quo homine certum est, non appetivisse veram divinitatem, aut cum Deo æqualitatem, ut in sequenti tractatu videbimus.

4. *Probatur ratione.* — Fundamentum præcipuum hujus sententiæ est, quia nulla potest creatura sibi veram æqualitatem cum Deo appetere, seu veram divinitatem, nisi per errorem contrarium evidentiæ naturali, sed Angelus non potuit errare ex hujusmodi errore, ut sæpe dictum, et probatum est; ergo nec potuit peccare appetendo sibi æqualitatem cum Deo. Major probatur, quia ut appetatur æqualitas cum Deo, necessarium est judicare esse possibilem appetenti, quia si judicetur impossibilis, non potest ut bona apprehendi : quia quod possibile non est, neque est ens, et consequenter nec bonum : sed judicare illam æqualitatem esse possibilem appetenti, est error contra naturalem evidentiam ; ergo. Declaratur minor, quia duobus modis potest cogitari, quod Angelus fiat æqualis Deo in natura : uno modo per efficientiam alterius naturæ numero distinctæ, et æqualis divinitati : alio modo per substantialem, et naturalem unionem ejusdem divinitatis cum Angelo. Prior modus manifeste implicat contradictionem, tum quia divina natura non est multiplicabilis secundum numerum, tum etiam, quia eo ipso, quod una natura sit facta, et alia sit improducibilis, necessario sunt inæquales, et essentialiter distinctæ. Posterior etiam modus est impossibilis, ut in materia de Incarnatione ostenditur, quia nec natura divina potest transmutari in aliam, nec e converso : quia utroque modo transmutaretur, et desineret esse divina natura. Nec ex duabus naturis completis potest fieri una, quia non possent immediate, et per se, ac essentialiter inter se uniri. Dices, per unionem hypostaticam posset hæc æqualitas obtineri. Respondeo, de hac unione in capite sequenti erit sermo : nam per illam non fieret Angelus æqualis Deo secundum naturam, de qua æqualitate nunc loquitur : imo nec Angelus fieret Deus, sed e contrario Deus fieret Angelus, et quodammodo minoraretur, quia semper, ut Angelus, esset inferior Deo.

5. *Prima responsio Scoti ad rationem factam.* — Contra hanc vero rationem multa, et difficilia Scotus objicit. Nam imprimis, licet voluntas efficax, seu electio, quæ ex intentione finis, et propria consultatione fit, non sit de re impossibili, nihilominus aliqua voluntas imperfecta (quam quidam velleitatem, alii voluntatem conditionatam, alii simplicem affectum vocant) potest esse impossibilium, teste Aristotele 3 Ethic., cap. 2, et Damasceno, lib. 2, de Fide, cap. 22, imo etiam experientia teste, ut dicemus. Hæc autem voluntas objecti impossibilis errorem non supponit, quia non est necesse existimare talem rem esse possibilem, sed versari potest circa rem cognitam impossibilem. Nam si per errorem putetur possibilis, non tantum voluntate inefficaci poterit concupisci, sed etiam poterit intendi absoluta voluntate, et propter illa poterunt media eligi, vel etiam propter finem vere possibilem poterit medium impossibile eligi , si possibile reputetur. Cum ergo dicit Aristoteles, impossibilium esse voluntatem, non electionem, loquitur de impossibilibus cognitis sub tali ratione. Et exemplis persuadetur, primum in his, quæ non simpliciter, et per se, sed ex suppositione, seu per accidens sunt impossibilia : ut, verbi gratia, non peccasse, quod simpliciter possibile fuit, tamen ex suppositione peccati commissi, factum est impossibile, et nihilominus etiam suppositione facta vellem non peccasse, et cupio esse innocens, aut afficior ad virginitatem, etiamsi illum amiserim. Ab

his enim sumitur non leve argumentum ad cætera impossibilia (quidquid Cajetanus, et alii contenderint) quia facta suppositione non minus sunt hæc impossibilia, quam cætera. Nam factum infectum fieri simpliciter impossibile est : et sicut hæc possunt apprehendi sub ratione boni, addita conditione, quæ repugnantiam tollat, vel præscindat, ita et illa. Verumtamen etiam de illis impossibilibus non desunt exempla. Nam Deum non esse simpliciter, est impossibile, et tamen dæmones, imo et pravi homines DEUM odio habentes, illum non esse cupiunt. Item simpliciter impossibile est, creaturam non pendere a DEO, et tamen potest homo hoc appetere affectu simplici, seu velleitate, ut experientia notum videtur.

6. *Secunda responsio Scoti.*—Aliter declarat hoc Scotus, quasi reddens rationem, cur sit possibilis hic affectus de re impossibili, quia duæ res, seu objecta simplicia esse possunt possibilia, et bona, ac appetibilia, si unumquodque per se spectetur, et simpliciter proponatur, et nihilominus compositio unius cum alio potest esse simpliciter impossibilis. Ut, verbi gratia, Lucifer simpliciter apprehensus possibile quid est, et bonum appetibile, præsertim sibi, æqualitas etiam Dei possibilis est per se spectata : nam invenitur inter personas divinas, et quamvis non inveniretur, vel non cognosceretur, satis est, quod ipsa excellentia divinitatis, vel omnipotentiæ Dei est possibilis, et amabilis. At vero compositio hujus excellentiæ, vel æqualitatis cum persona Luciferi est simpliciter impossibilis ; ut ergo Angelus amet hanc excellentiam, sibi non est necesse, ut per intellectum judicet, hanc compositionem unius extremi cum alio esse possibilem, sed satis est, ut intellectu apprehendente possibilitatem et bonitatem utriusque extremi, voluntas illa componat, et unum alteri amet, abstrahendo a judicio possibilitatis, vel impossibilitatis, et solam commoditatem appetendo virtuali conditione inclusa, *si esset possibilis talis compositio*, et simpliciter complacendo in illo bono, ut sibi conjuncto, non intendendo absolute et efficaciter illud consequi, sicut in exemplo posito de odio Dei ad desiderandum Deum non esse, satis est, apprehendere Deum sub ratione cujusdam entis, et ipsum non esse, tanquam quid possibile, et malum respectu cujusque entis, ut voluntas componat unum cum altero, id est, non esse cum Deo. Nam sicut intellectus componit, ita etiam voluntas (ait Scotus) est potentia collectiva, et potest unum alteri applicare, quod est componere : ergo hic appetitus æqualitatis Dei, hoc modo consideratus, non est simpliciter impossibilis.

7. *Prima Scoti responsio ex D. Thomæ doctrina conservatur.* — Sed contra priorem respondendi modum potest ex D. Thomæ doctrina replicari. Quia esto sit possibile appetere aliquid simpliciter impossibile, ut Philosophus, et experientia docet, nihilominus non quolibet impossibile appeti poterit, nisi sub aliqua ratione apprehendatur, et judicetur conveniens appetenti : sed esse Deum per essentiam non potest ab Angelo apprehendi, ut sibi conveniens ; ergo nec potest illud appetere : nec in affectu talis excellentiæ peccare. Major videtur per se nota : nam licet quis apprehendat chimæram, ut compactam ex partibus separatim possibilibus, nihilominus non potest tale monstrum impossibile appetere, licet cogitationem, seu imaginationem ejus velle possit, quia non potest in illo monstro rationem boni, aut sui commodi invenire, licet in ejus cogitatione aliquam possit apprehendere. Idemque est de similibus, ut, verbi gratia, simul esse, et non esse taliter, est impossibile, ut nemo possit id sibi appetere, quia non potest illud apprehendere ut conveniens sibi. Ratio denique est, quia voluntas non potest moveri ad amandum aliquid personæ, nisi sub ratione boni ejus, et hoc est, esse conveniens illi.

8. *Ex ratione.*—Minor autem probatur imprimis applicando rationem D. Thomæ, quia nemo potest apprehendere Angelus, ut sibi conveniens id, quod formaliter repugnat suo esse, illudque destrueret, si fieret, sed talis est respectu Angeli excellentia DEI increata, seu esse DEUM per essentiam, quia implicat contradictionem Angelum esse DEUM verum per naturam ; ergo impossibile est, Angelum apprehendere illam excellentiam, ut sibi convenientem. Consequentia cum minore notæ sunt. Major probatur, quia esse sibi conveniens, utique tanquam bonum et excellens supponit existentiam ejus, qui sibi tale quid appetit ; ergo quidquid hanc ipsam destruit, quia cum illa repugnantiam involvit, non potest ut conveniens appetenti apprehendi. Deinde licet talis apprehensio fingatur possibilis, nihilominus evidentissimum includit errorem propter repugnantiam dictam ; ergo saltem in primo Angelo, et primo ejus instanti fuit illa apprehensio impossibilis, quia non potuit error præcedere.

9. *Impugnatur secunda Scoti responsio.*—Nec contra hoc ultimum obstat secunda ratio Scoti :

nam supponit principium falsum nimirum ad appetendum sibi aliquid, satis esse apprehendere illud objectum, ut in se possibile ac bonum et appetibile, non comparando illud ad se per intellectum in ratione convenientis, vel disconvenientis, priusquam voluntas illud sibi appetat. Contrarium enim videtur plane colligi ex duobus principiis. Unum est proxime probatum, scilicet Angelum, vel hominem non posse aliquid sibi appetere, nisi sub ratione boni sui, seu convenientis sibi, tum propter rationem factam, quod eadem est proportio objecti propositi, ut appetibile absolute, et ut sibi appetibile : tum etiam, quia alias talis appetitio non esset amor sui, quia amare aliquem est velle ei bonum, quatenus illius bonum est; ergo ut aliquis se amet, volendo aliquid sibi, necesse est, ut illud velit, quatenus sibi bonum et conveniens existit. Aliud principium est, nihil esse volitum quin sit præcognitum, quod principium in omni objecto appetendo eamdem rationem habet, proportione servata : ideoque sicut non potest quis amare aliquod objectum absolute, et in se, nisi præcognoscat esse bonum in se, ita non potest quispiam amare aliquid sibi, ut bonum suum, nisi præcognoscat sibi bonum et conveniens esse.

10. *Progreditur impugnatio.* — Ex his ergo duobus principiis concludo, neminem posse sibi amare aliquid per solam apprehensionem simplicem ejus, ut est in se bonum, ac possibile, sed oportere, ut præcognoscatur, ut bonum appetenti : quia alias appetitus ferretur formaliter, ac principaliter in incognitum, et in incertum, quia id, quod in se bonum est, potest non esse bonum appetenti. Ut, verbi gratia, calor, ut octo, quoddam bonum est absolute : at vero absolute tantum cognitum, non satis est, ut homo illum sibi appetat. Ergo ut Angelus amaret sibi excellentiam æqualem divinæ, vel ipsammet, quam Deus habet, debuit in intellectu ejus præcedere non tantum simplex, et absoluta apprehensio illius excellentiæ, ut possibilis, et optimæ in se : sed erat necessaria cognitio quasi comparativa illius excellentiæ ad seipsum, apprehendendo excellentiam ut sibi possibilem, et convenientem. Hæc autem apprehensio falsa esset, et errorem includeret ; ergo ille appetitus in Angelo vel est simpliciter impossibilis, vel saltem sine prævio errore lumini naturali contrario, haberi non poterat.

11. *Evasio adversariorum.* — Respondent aliqui, necessarium quidem esse, ut ante appetitum talis excellentiæ divinæ præcedat in intellectu ejus apprehensio cum comparatione ad ipsum appetentem, nimirum Angelum, et quod sub ea ratione apprehendatur, ut conveniens ipsi Angelo. Nihilominus tamen posse talem apprehensionem sine errore præcedere, quia potest non esse per compositionem, vel divisionem, sed per simplicem apprehensionem illius veluti compositi ex Angelo, et excellentia divina, per modum cujusdam boni, et appetibilis ipsi Angelo. Hæc autem apprehensio esse potest sine errore, quia non includit judicium compositionis, vel divisionis, in quo solo veritas, vel falsitas invenitur. Nec obstabit repugnantia naturalis talis excellentiæ, cui ipsa natura Angeli, ex qua sequitur, ut appetere talem excellentiam, sit appetere suam destructionem. Hoc (inquam) non obstat, quia potest Angelus præscindere, et considerare commoditatem excellentiæ, non considerando incommodum, quod inde sequeretur, et ideo appetitu simplicis affectus tendere in illud objectum sic præcise, ac simpliciter apprehensum.

12. *Excluditur dicta evasio.* — Sed quamvis verum sit, non esse necessariam in intellectu Angeli compositionem, aut divisionem conceptuum distinctorum, ut voluntas ejus ad amorem, vel odium moveatur, quia potest simplici actu cognoscere, et judicare, quæ nos componendo dijudicamus : nihilominus censeo, ut sæpe dixi, non posse moveri per voluntatem, nisi supposito actu simplici intellectus, quo revera cognoscat hoc esse sibi, aut alteri conveniens, aut disconveniens; in hoc enim sensu accipiendum est illud axioma : nihil volitum, quin præcognitum, ut declaravi. Talis autem actus cognoscendi, quantumvis simplex sit, est verum judicium de objecti bonitate. Et quando illa bonitas amatur amore concupiscentiæ ipsi appetenti, in eadem cognitione includitur comparatio illius bonitatis, seu excellentiæ ad ipsum appetentem, seu cognoscentem. Et consequenter ibi etiam includitur judicium de convenientia : talis formæ ad tale objectum, quia judicare hoc esse conveniens mihi, non est aliud, quam cognoscere talem formam esse mihi commodam, et consentaneam. Hujusmodi autem cognitio, vel judicium, quantumvis sit simplex in Angelo, capax est veritatis, et deceptionis, ut in libro quarto ostensum est; ergo si forma, vel excellentia, quæ revera non est conveniens Angelo, apprehenditur illo modo, id est, cognoscitur, et judicatur simplici actu, ut conveniens, seu quod sit Angelo con-

veniens, falsitatem involvit, et judicium erroneum includit.

13. *Excluditur ulterius.*— Nec excusabitur ab errore propter inconsiderationem, vel abstractivam præcisionem, quia propter inconsiderationem unius circumstantiæ, vel rationis, sæpe judicium falsum profertur : ut qui judicat, hunc cibum esse convenientem sibi, quia non considerat esse nocivum, errat in judicio, quamvis error ex inconsideratione procedat : eo vel maxime, quod illa inconsideratio in mente Angeli in tali materia vix est possibilis, aut credibilis, quia Angelus cognoscit, prout in se sunt res naturales : Angelum autem per naturam esse, aut fieri DEUM, tam manifeste includit repugnantiam, et destructionem naturæ angelicæ, vel potius utriusque naturæ, ut vix possit unum sine altero cogitari per claram et evidentem cognitionem, per quam res ipsa prout in se est, comprehenditur, qualis est circa tale objectum angelica cognitio.

14. *Judicium auctoris inter adductas sententias tria puncta expedienda requirit.— Prima conclusio pro primo puncto.*—Hæc videntur esse utriusque opinionis potissima fundamenta : ut autem judicium de tota re proferam, dicam prius de absoluta possibilitate hujus affectus, seu appetitus æqualitatis Dei, postea vero dicam, quid de facto credibilius sit : ac tandem explicabo, in quo sensu possit etiam dici impossibilis talis appetitus in primo Angeli peccato. Circa primum assero, absolute loquendo possibile esse malum Angelum appetere æqualitatem cum Deo sine errore speculativo intellectus, et per affectum non absolutum : nec ita efficacem, ut ad executionem ordinetur, sed per affectum simplicem, seu per conditionatam voluntatem. Hoc plane convincunt exempla, et argumenta Scoti : nam dæmones Deum odio habent, illumque non esse desiderant, quod objectum simpliciter impossibile est, quod ipsi non ignorant, aut non considerant, et nihilominus judicant illud esse sibi appetibile tali modo utique conditionato, et sub tali ratione, videlicet, quatenus illud sibi esset commodum ad evadendas pœnas, quas patiuntur. In quo judicio non est falsitas speculativa, quia in objecto ejusdem judicii etiam ponitur conditio, quod si id esset possibile, esset sibi commodum ad talem finem. Et licet inde consequenter fieret, ut ipse Angelus non esset, idque non ignoretur, vel non consideretur, potest nihilominus Angelus, vel illud etiam appetere, tanquam minus malum, quam esse in tali pœnarum statu, ut in dæmonibus contingit, vel sub conditione etiam excludendo hoc malum proprium : ut si actus sit hujusmodi, vellem, Deum non esse, et ab illo non pendere, vel in nostro proposito, vellem habere æqualitatem cum Deo, si conservando meum esse illam simul habere possem. Unde ulterius infertur, posse dæmonem affectare cum Deo æqualitatem, ut illi posset resistere, vel etiam majorem potentiam, ut illum posset vincere : nam excessus odii ad Deum potest in omnes hos affectus prorumpere pro libertate voluntatis, quia ex parte objecti sub conditione non deest capacitas, quatenus ad evitandam illam pœnam illa objecta apprehenduntur, ut utilia, seu convenientia, si essent possibilia, et sub eadem ratione acceptantur, et placent, et ita per simplicem affectum voluntas circa illa versatur.

15. *Primus modus conditionati affectus, non videtur importare aliquem præsentem affectum. — Probatur tamen importare.* — Est autem considerandum, cum dicitur Angelum velle sub conditione objectum impossibile, duobus modis adjungi posse talem conditionem ; uno modo ex parte ipsius actus, id est, si hoc esset possibile, vellem illud : alio modo ex parte rei volitæ, tendendo per affectum in illam sub tali conditione propositam. Priori modo non videtur voluntas de præsenti aliquid velle : sed potius declarari per intellectum, quem actum habitura esset voluntas, si talis conditio impleretur. Nam conditionalis nihil ponit in esse, quamdiu conditio non impletur : sed qui dicit, si tale esset hoc objectum, vellem illud, ponit conditionem, quæ non impletur ; ergo non ponit aliquem actum volendi de præsenti, sed effecturum dicit illum, si conditio subsisteret : nihilominus tamen negari non potest, quin de præsenti voluntas etiam possit tunc habere in præsenti aliquem actum, saltem propositum habendi alium actum, conditione impleta, quod propositum actus voluntatis est, ut constat. Quin potius sine tali actu non posset intellectus cum omnimoda determinatione affirmare, si talis eventus occurreret, hoc, vel illud facerem : quia est res mere libera, ac contingens, ac subinde indeterminata, et ideo ut judicium determinatum ac certum sit, necesse est, in personis creatis, ut in præsenti intercedat propositum voluntatis, in quo veritas illius affirmationis fundetur.

16. Unde in rebus moralibus attente considerandus est sensus harum locutionum frequentium, *si hæc occasio ocurreret, vindictam de inimico sumerem, aut darem eleemosynam,*

etc. Potest enim esse duplex, unus est ut per illa verba explicetur sola existimatio intellectus, quæ non interveniente actu voluntatis, nec bona, nec mala, nec meritoria, nec demeritoria est : nec esse potest certum judicium, sed ad summum conjectura quædam, considerata videlicet propria fragilitate, vel consuetudine, conjectando ad quid tunc voluntas determinaretur. Alius sensus est, ut explicetur præsens voluntatis propositum, in quo talis assertio nititur : et sic actus ille est valde moralis, et in eo aliquis potest graviter peccare, ut in exemplo de vindicta : vel bene moraliter operari, ac mereri, ut in exemplo de eleemosyna. Et tunc propositum illud habet pro objecto proximo alium actum, qui nunc non est, sed faciendus proponitur, si conditio subsisteret. Et de hoc actu objective considerato verum est, non poni in esse, quamdiu conditio non subsistit, secus vero est de actuali proposito : nam illud per conditionem in objecto positam non suspenditur. Tale autem propositum, licet immediate in alium actum sub conditione futurum cadere videatur, consequenter etiam cadit in objectum talis actus, quia per tale propositum actus apprehensus, ut sub conditione futurus, placet, et ad illum voluntas afficitur, sed ille non placet, nec amatur, nisi ratione sui objecti ; ergo etiam objectum placet, et per tale propositum amatur.

17. Exemplo res declaratur : nam qui proponit nunc acceptare cathedram, aut Episcopatum, si detur, licet immediate acceptationem in tali casu futuram sub conditione velit, nihilominus affectus ejus ad ipsum Episcopatum, vel cathedram terminatur, et illam sibi virtute cupit, vel amat sub aliqua ratione, quam in tali re, vel secundum se spectata considerat, et habitura esset, si daretur. Ergo simili modo, licet propositum volendi rem impossibilem, si repugnantia tolleretur, proxime versetur circa actum sub conditione futurum, nihilominus tamen cadit in rem apprehensam sub tali conditione, quatenus in illa consideratur aliqua bonitas, quæ si conditio impleretur, esset commoda appetenti. Et ratio reddi potest, quia *propter quod unumquodque tale, et illud magis*. Sed cum quis proponit velle rem talem, si sit possibilis, vel si occasio occurrat, afficitur ad illum actum sub conditione futurum propter rem ipsam, cujus amor tunc esset ; ergo etiam nunc per tale propositum, magis ad rem ipsam, quam ad actum sic futurum afficitur.

18. *Secundus et maximus conditionati affectus possibilis est.* — Ex quo transeundo ad alterum modum volendi impossibile sub conditione propositum, intelligendo conditionem ex parte objecti, dicimus, illum esse possibilem, et in præsenti principaliter intentum. Probatur, quia, si nunc potest quis proponere velle rem impossibilem, si esset possibilis ; ergo judicat illam fore convenientem, et amabilem, si conditio subsisteret ; ergo etiam nunc potest affici ad illam rem, ut convenientem, sublata impossibilate, vel simplici affectu complacentiæ, vel desiderio saltem inefficaci in modo volendi, quod nomine velleitatis explicamus, et ab actu absoluto, per quem verbum, *volo*, declaramus, distinguimus. Nec ad hunc actum supponitur judicium erroneum, quia solum supponitur judicium de convenientia talis rei sub conditione propositæ, quæ ad motum imperfectum volendi altero ex dictis modis sufficiens est, et inductione patet imprimis in impossibilibus per accidens, ut est in peccatore, nunquam peccasse, aut innocentem esse, quia posita conditione *si fieri posset*, aut alia simili, intellectus sub illa proponit honestatem, quæ in perpetua innocentia, vel in hoc objecto, scilicet, *non peccasse unquam*, invenitur, et ad illam afficitur, et peccatum odit, et ideo per simplicem affectum vellet non fecisse : et in tali objecto sic apprehenso morose delectatur. Neque in hujusmodi affectu est difficultas, vel controversia, quia conditio est de re simpliciter possibili : et ita complacentia, vel affectus videtur esse de re absolute possibili, qualis est innocentia, aut non peccasse : in objectis autem simpliciter impossibilibus videtur res difficilior, quia conditio est absolute impossibilis : et ita nihil est absolute possibile in tali objecto respectu talis subjecti, quod proximum objectum præsentis appetitus esse posse videatur.

19. *Probatur tertio.*—Sed nihilominus ratio supra tacta etiam de his impossibilibus procedit. Et potest urgeri argumentum sumptum ab appetitu impossibilium per accidens. Nam pœnitens non solum cupit non peccasse, sed etiam cupit ut peccatum (etiam factum) non fuerit factum, quod est simpliciter impossibile, quia ad præteritum non est potentia, et nihilominus fervens pœnitens cuperet habere talem potentiam, ut ad innocentiam restitueretur. Sed ut hoc magis explicetur, ac percipiatur, advertimus ulterius, sub duplici ratione boni posse voluntatem complacere in objecto sic impossibili, primo sub ratione boni utilis

ad alium finem simpliciter possibilem, quem voluntas amat : secundo, per modum boni honesti, aut commodi propter se appetibilis. Prior modus est clarior, et ita illum etiam admittunt Cajetanus, Ferrara, et alii : qui in hoc puncto Scoto maxime contradicunt. Sic enim dæmon appetit Deum non esse, quia apprehendit illud non esse Dei, ut utile ad evadendum pœnas inferni, quod ipse maxime cupit. Unde sub eadem ratione potest appetere (ut supra dicebam) æqualitatem cum Deo, ut possit illi resistere, ne ipsum affligeret. Et ratio est manifesta, quia talis affectus ad medium impossibile, supponit affectum ad rem simpliciter possibilem, qualis est, verbi gratia, carere pœna inferni, et ita illa est sufficiens ratio amandi medium, quod sub conditione tanquam utile vere, et sine errore proponitur. Nam ista conditionalis, *si Deus non esset, cessaret pœna inferni*, et ista : *si ego cum Deo æqualis essem, non me ffligeret*, verissimæ sunt, etiamsi antecedens in illis sit impossibile.

20. At vero in alio modo volendi impossibile propter seipsum, cessat hæc ratio, et ideo difficilior videtur talis modo volendi impossibile. Sed nihilominus negari non potest. Primo quidem, quia talis affectus etiam sub ratione honesti haberi potest, unde et actus ipse potest esse honestus. Exemplum est de affectu illo, qui Augustino tribuitur, qui ingentem ad Deum amorem illis verbis explicabat : Si ego essem Deus, et tu Augustinus, vellem potius te quam Augustinum esse Deum. Hic enim affectus plane est ex impossibili suppositione : nihilominus tamen ad exercendum magnum affectum diligendi Deum, plusquam seipsum, honestissimus est. Similiter solent spirituales viri desiderare interdum vires infinitas voluntatis ad diligendum Deum, ut par est, qui actus etiam respicit bonitatem Dei, ut propter se est summe diligibilis, et ideo sine dubio honestus est. Et ratio est, quia sicut res impossibilis licet in re non potuit esse medium utile, nihilominus adjecta conditione potest judicari utile conditionaliter, idque satis est, ut per simplicem affectum, et desiderium inefficax appetatur : ita res impossibilis, licet simpliciter non sit propter se expetibilis, nihilominus adjuncta conditione, apprehendi, et judicari potest per se amabilis, si conditio subsisteret : id ergo satis est, ut sic cogitata simplici affectu amari possit, et ita poterit hoc modo amari excellentia increata, seu æqualis divinæ, vel propter alium finem, ut jam explicatum est, vel propter se, quatenus per se conveniens appetenti apprehenditur, si possit illi conjungi.

21. *Secunda conclusio pro secundo puncto. — Aliquorum fundamentum. — Rejicitur.* — Circa secundum, quod proposuimus de facto, dicendum est, non videri verisimile, aut satis credibile, primum peccatum superbiæ Luciferi fuisse per appetitum naturalis æqualitatis Dei. In hoc assentior communi sententiæ theologorum, quam aliqui probant, quia licet appetitus naturalis æqualitatis cum Deo sit possibilis, non tamen est actus demeritorius, nec culpabilis, quia non est actus electivus, nec voluntas completa, sed incompleta. Ita insinuat D. Thomas, quæst. 16, de Malo, art. 3, ad 9. Et sequitur Ferrara 3, contr. Gent., cap. 109. Sed hæc responsio absolute sumpta non potest admitti : nam sine dubio in actu imperfecto, seu incompleto voluntatis potest esse peccatum etiam gravissimum, ut patet in odio Dei, et voluntate, ut non sit, et in velleitate se vindicandi si posset, ut supra declaratum est. Item licet talis actus non sit electionis proprie dictæ, prout dicit actum absolutum voluntatis ex consultatione procedentem, et ad executionem tendentem, nihilominus est actus liber, et respectu sui virtualiter electivus, quatenus voluntas libere vult potius exercere talem actum, quam illum non elicere : et hoc sufficit ex hac parte ad peccatum, aliunde vero non est necesse, ut sit actus absolutus, et efficax : tum quia omnis actus liber voluntatis potest esse bonus, et malus ex objecto, vel formali motivo, et aliis circumstantiis : tum quia per actum velleitatis explicatur affectus voluntatis, in quo ratio boni vel mali posita est.

22. *Prima ratio efficax.* — Alii ergo cum majori moderatione respondent, illam velleitatem æqualitatis Dei, nisi ad pravum finem ordinetur, vel nullum, vel leve peccatum esse. Declaratur, et probatur, quia si quis appeteret æqualitatem Dei ex odio ipsius Dei, vel ad resistendum ei, vel ad illum superandum, sine dubio esset gravissimum peccatum : nam ab illo odio, et fine malitiam participat, tunc autem talis appetitus supponit voluntatem depravatam, et ita non potuit esse tale primum Angeli peccatum. At vero si quis habeat simplicem affectum illius æqualitatis solum spectatæ per modum proprii commodi sine alterius damno, vel injuria, solum videtur esse, aut per modum cujusdam actus otiosi, et inutilis, aut per modum cujusdam morosæ delectationis in quadam excellentia cogitata, ut

propria, sine intentione quærendi illam, vel auferendi similem ab alio, quæ intra rationem superbiæ levis culpa esse videtur. Quia talis affectus neque alteri nocet, nec excludit voluntatem absolutam amandi, et colendi Deum, et recognoscendi supremam excellentiam ejus, ut supremam et singularem. Sed potest instari, quia etiam hoc modo potest quis habere illam complacentiam in naturali æqualitate cum Deo dicto modo cogitata ex appetitu excellentiæ nimium inordinato, et quasi infinito, et sine limite ex parte objecti : tanta vero inordinatio gravissima est, et contra submissionem divinæ majestati debitam, et virtute includit appetitum usurpandi per rapinam æqualitatem Dei, si fieri posset.

23. *Itur obviam proximæ instantiæ.* — Imprimis autem replicatur, quia esto verum sit, illum appetitum excellentiæ esse inordinatissimum, inquiro, an sit actus distinctus ab illa complacentia, seu simplici affectu divinæ æqualitatis, vel sit unus, et idem actus. Si dicatur primum (quod improbabile non videtur) consequenter dicere oportebit, illum appetitum excellentiæ esse priorem, cum sit causa alterius : et ita primum peccatum Angeli non erit affectus æqualitatis Dei, sed aliud objectum universalius habuisset : ut est in avaro appetitus divitiarum propter se, et sine mensura, ex quo particulares affectus nascuntur. Ita enim in Lucifero in illo casu præcederet quædam insatiabilis sitis excellentiæ, non circa determinatam materiam, sed absolute, et simpliciter circa totum genus excellentiæ. Unde ulterius de Angelo jam habente voluptatem sic corruptam, non est incredibile delectari, cogitando se æqualem Deo, si fieri posset. *Delectari,* inquam, in ipsa re cogitata, volendo illam dicto simplici affectu, seu velleitate. Quæ velleitas tunc esset grave peccatum, quatenus motivum ejus ex priori pravo affectu nasceretur, et quemdam Dei contemptum includeret : ut si quis delectetur cogitatione, fingendo aliquod malum inferri Deo, gravissime peccabit, quia ibi includitur virtute odium Dei, ex quo talis complacentia nascitur. Hoc ergo modo non defenditur, quod æqualitas Dei fuerit primum objectum illius peccati, per quod Lucifer primo lapsus est : quia prius saltem natura, quam Lucifer particularem Dei excellentiam affectaret, inordinatum excellentiæ appetitum jam conceperat. Et præterea difficile est objectum illius prioris appetitus in Angelo explicare, quia in Angelo non præcedit conceptus confusus excellentiæ in communi, ut in ejus appetitu superbiendo deliquerit, sed distincte cognoscit omnia, quæ cogitat, et voluntati proponit. Si autem dicatur, uno simplici actu primo affectasse summam excellentiam in tali objecto in particulari, scilicet, æqualitate Dei, vel excellentia divina, tunc procedit ratio facta, quod talis affectus solum esse potuit per modum simplicis complacentiæ in excellentia impossibili leviter cogitata, ut convenientе sub conditione excludente impossibilitatem, et alia incommoda. Quod genus cogitationis et culpæ, et parum grave videtur, et tota res videtur esse nimis ludicra, et a conditione, et pondere naturæ angelicæ nondum lapsæ nimis aliena.

24. *Secunda ratio pro conclusione.* — Unde addi potest alia ratio sumpta ex doctrina D. Thomæ, dicta q. 16, de Malo, art. 3, ad 9, quia peccatum Angeli de facto non fuit per modum simplicis affectus velleitatis, sed per modum intentionis, aut electionis ordinatæ ad executionem, et consecutionem rei concupitæ : sed talis motus voluntatis non potuit esse circa æqualitatem Dei ; ergo peccatum Angeli de facto non fuit in appetitu æqualitatis Dei. Consequentia clara est, et minor supponitur ex dictis. Major autem colligi potest ex verbis Isaiæ 14 : *Dicebas in corde tuo, in cœlum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti, ascendam super altitudinem nubium.* Quæ omnia verba significant plenam determinationem voluntatis, et conatum ad implendam illam, quem etiam indicant verba Ezech. 28 : *In multitudine negotiationis tuæ,* etc. At vero talis determinatio, et conatus in simplici affectu non inveniuntur : nam licet quis se cogitet Angelum, et in hoc objecto delectetur, non conatur ad illud obtinendum, neque ex vi talis affectus ad hoc movetur ; et similiter, qui vult Deum non esse, non movetur ad divinum esse destruendum.

25. *Objectio.* — Dicet vero fortasse aliquis, etiam in simplici velleitate posse hanc determinationem, et conatum inveniri, ac proinde etiam in voluntate Angeli volentis æqualitatem Dei esse potuisse. Antecedens patet in peccatore, qui vellet non peccasse : nam illa voluntas etiam est imperfecta per velleitatem tantum, quia tunc est de re impossibili, et nihilominus est voluntas electiva, et tendens ad consecutionem rei, quantum potest. Et similiter, qui non habet, unde conferat eleemosynam pauperi petenti, et vellet illi dare, si posset, tantum habet simplicem affectum, seu

velleitatem, et nihilominus habet voluntatem de se tendentem ad consecutionem cum efficacia, et ideo voluntas illa pro facto reputatur apud Deum; ergo potuit esse similis voluntas in Angelo circa æqualitatem Dei. Imo qualiscumque ponatur esse excellentia, quam Lucifer appetiit ultra beatitudinem naturalem, non potuit illam appetere, nisi per velleitatem, quia non erat in absoluta ejus potestate, ut de supernaturali beatitudine dictum est, et de unione hypostatica, et quacumque alia suprema dignitate, vel potestate, infra dicemus: ergo ratio illa non magis procedit contra Dei æqualitatem, quam contra cætera objecta.

26. *Responsio.*—Respondeo omnem volitionem, quæ habet in objecto expressam, vel subintellectam conditionem, posse dici velleitatem, quia non est actus volendi omnino absolutus. Et ideo necessarium est distinguere re in hujusmodi actibus voluntatis ex parte objecti conditionatis. Nam quidam procedunt ex intentione, et voluntate absoluta alicujus objecti, et boni possibilis, et tunc est actus de se executivus, et tendens ad boni consecutionem, cujus signum est, quia ex vi illius homo conatur, prout potest, ad consecutionem finis intenti: atque hoc videre licet in exemplis adductis. Nam peccator, si vere illum peccati commissi pœniteat, habet absolutam voluntatem et intentionem destruendi in se culpam, et ex hac voluntate nollet peccasse: et in hoc actu habet integram determinationem voluntatis suæ, et ex vi illius procedunt interdum lacrymæ, et alii actus, et motus contra culpam commissam. Simili modo in altero exemplo de voluntate, quam habet subveniendi pauperi, qui non potest: illa voluntas est de se efficax, etiamsi conditionata sit, quia procedit ex absoluto, et efficaci affectu ad bonum proximi, et ad honestatem misericordiæ: unde infert, compassionem de miseria proximi, et affectum consolandi illum, prout potest, si non potest, ut desiderat subvenire. At vero quando actus velleitatis non procedit ex aliquo absoluto actu volendi, seu intendendi aliquod bonum, tunc est omnino inefficax, et proprie dicitur esse per modum simplicis complacentiæ, sine ulla tendentia ad consecutionem objecti. Et hæc differentia notari obiter potest inter objectum impossibile per accidens, seu ex suppositione: et impossibile simpliciter, ac per se, quod appeti potest per voluntatem aliquo modo efficacem, licet conditionatam, ut in priori modo explicatum est: posterius autem solum potest posteriori modo puro simplici affectu appeti, de qua re latius in 1, 2, quæst. 13, art. 4. Dicimus ergo in præsenti appetitum excellentiæ, per quam Angelus peccavit, non fuisse tantum simplicem affectionem posterioris modi, sed voluntatem de se efficacem, et tendentem ad consecutionem excellentiæ concupitæ: ideoque non fuisse de absoluta Dei æqualitate, nec ex tali suppositione esse potuisse.

27. *Resolvitur tertium punctum.*—Et hinc facile resolvitur quod tertio loco proposuimus, nimirum, in quo vero sensu potuerit D. Thomas, et graviores theologi dicere, non potuisse Angelum peccare, appetendo naturalem Dei æqualitatem. Est enim imprimis id verum de Angelo, quia antea nihil peccavit, et de primo ejus lapsu, non enim potuit inchoare præcipitationem suam ab hujusmodi affectu. Et hunc sensum insinuant Capreolus, Ferrara, et alii. Eritque hoc maxime verum loquendo de quadam impotentia morali, seu physica, qualis esse dicitur in his rebus, quæ ordinarie, et secundum communem cursum, et inclinationem causarum non eveniunt: et hunc modum declarat prior ratio a nobis facta in præcedenti puncto. Deinde potest diu ille appetitus impossibilis simpliciter, loquendo de appetitu aliquo modo efficaci, et tendente ad consecutionem boni concupiti, et qui non procedit ex errore, sed ex certa cognitione objecti appetiti: sic enim impossibile est, voluntatem versari circa objectum impossibile simpliciter: et præsertim amando, et desiderando excellentiam, seu formam suæ propriæ naturæ, et existentiæ repugnantem: et hoc modo videtur explicasse suam sententiam D. Thomas, in d. solut., ad 9, art. 3, quæst. 16, de Malo, et in 2, distin. 5, quæst. 1, art. 2, in argum. 3, cum responsione, et doctrina articuli. Et idem sentit Anselmus, libr. de Casu diab., cap. 4. Ubi eadem ratione probat, non peccase Angelum appetendo æqualitatem Dei simpliciter, quia non ignorabat illam esse impossibilem, et quamvis illam rationem proponat nomine discipuli, re tamen vera illam profert ut suam, eaque utitur ad explicandum qualem similitudinem Dei Angelus appetierit: et ita respondet, concedendo Angelum non appetiisse formaliter similitudinem perfectam Dei, tacite concedens, hoc bene probari dicta ratione, sed appetiisse expresse similitudinem imperfectam, implicite vero, et interpretative, seu imputative, etiam perfectam.

28. *Ad testimonia Scripturæ in num.* 1.—*Ad Patres in num.* 2.—Per quam responsionem explicat nobis Anselmus testimonia Scripturæ

et Patrum in principio adducta. Nam duplex est similitudo Dei, una æquiparantiæ, alia participationis. Prior est impossibilis, posterior vero possibilis, et potest ordinate et inordinate appeti. Scripturæ igitur loquuntur de similitudine participata inordinate concupita, sic enim etiam dicunt hominem peccasse, appetendo similitudinem Dei, cum tamen constet, non naturalem similitudinem, quæ est per æqualitatem, seu æquiparantiam, appetiisse. Item ubi Scriptura magis declarat objectum superbiæ angelicæ, simul quorumdam humanorum regum superbiam exaggerat, ut supra vidimus; ergo sicut respectu hominum non indicat appetitum æqualitatis cum Deo, sed nimiam cupiditatem imitandi excellentiam ejus, ita etiam de Angelo intelligendum est. Et in eodem sensu loquuntur ordinarie Patres, quod de cæteris præter Nazianzenum manifestum est. Verumtamen etiam ille non aliud intendit : præsertim cum in d. Orat. 27, solum dicit *Luciferum intolerandum existimasse, se, cum divinus esset, non Deum quoque existimari.* Ubi cum ait : *Cum divinus esset,* aperte fatetur Luciferum optime cognovisse, se tantum habere quamdam divinitatis participationem, hoc enim nomen *divini,* significat : excessisse autem appetendo existimari Deum, id est, coli, ac tractari, ac si esset Deus.

29. *Altera solutio pro nostra sententia.*— Unde ulterius addimus, duobus modis posse aliquem divinam æqualitatem appetere, scilicet, formaliter, et expresse tendendo in illam, tanquam in proprium objectum concupitum, vel tantum implicite, seu virtualiter, et secundum moralem imputationem. Priori modo negamus, dæmonem peccasse appetendo æqualitatem Dei. Neque Nazianzenus, vel alii Patres id asserere intenderunt. Posteriori autem modo dici potest Lucifer Dei æqualitatem appetiisse, quia, vel voluit aliquam excellentiam Dei propriam, non considerando illius proprietatem, et singularitatem, vel quia præter divinum ordinem, et pro sola suæ voluntatis mensura exellentiam appetiit, quod etiam in solum Deum convenire potest. Et in hoc sensu dicit Nazianzenus *appetiisse Luciferum regale solium, ac decus, ac subinde esse Deum.* Et similiter alii Patres dicunt appetiisse nulli subjici, quia ita se gessit, ac si nulli esset subjectus. Et idem est de similibus locutionibus. Neque hoc est mirum, quia omnis peccator dicitur in se constituere ultimum finem, et consequenter seipsum pro Deo habere : juxta illud Pauli ad Philip. 3 : *Quorum Deus venter est,* et illud Ephes. 5 : *Avaritia, quæ est idolorum servitus.* Unde Anselmus, lib. de Similitudinibus, cap. 6 et 7, superbiam, quæ est initium omnis peccati, dicit esse propriam voluntatem. Multo autem specialiori ratione hæc dicuntur de superbo, qui excellentiam divinam inordinate affectat, et ob eam rem in suum honorem, et gloriam omnia refert, quod maxime fecisse Luciferum credendum est, ut ex discursu sequentium capitum magis explicabitur.

CAPUT XIII.

UTRUM PECCATUM LUCIFERI FUERIT CIRCA EXCELLENTIAM UNIONIS HYPOSTATICÆ ILLAM SUÆ NATURÆ INORDINATE APPETENDO.

1. *Duplex sensus in quæstione de possibili.— Ad primum sensum respondetur negative, si nulla detur in Angelo revelatio hujus mysterii.* —Punctum hoc prius de possibili disputandum est, et postea de facto, in his enim ex diversis principiis procedendum est : nam primum ratione potest investigari, et discuti, secundum autem ab auctoritate pendet, quamvis etiam conjecturæ in illo aliquid valere possint. Verumtamen etiam disputatio de possibili duplex esse potest. Nam disputari potest, an simpliciter, et absolute, nulloque statu rerum, vel in seipsis, vel in divina prædestinatione supposito, possibile fuerit in Lucifero hoc genus peccati : vel etiam potest interrogari, an supposito modo, quo Deus res Angelorum, et hominum prædestinavit, potuerit Angelus dicto modo peccare. In priori sensu videri potest hoc peccatum impossibile Angelo, quia non potuit Angelus circa illud objectum peccare, nisi cognitione unionis hypostaticæ supposita. Quomodo enim appeteret, quod non cognosceret, et bonum naturæ suæ conveniens apprehenderet. At vero talis cognitio erat impossibilis Angelo in sua natura simpliciter spectato; ergo. Hæc vero ratio recte quidem probat, non potuisse Angelum in pura natura spectatum circa hoc objectum peccare : quia per solam naturalem vim cognoscere non potuit illam unionem, ut possibilem, et consequenter nec ut sibi convenientem, ut in libro secundo dictum est. Nihilominus tamen inde non colligitur impossibilitas simpliciter, sed tantum ex suppositione talis status, utique quod Angelus sit in puris naturalibus, nullam habens revelationem talis mysterii : et hanc impossibilitatem plane confitemur, quia nec peccari potest sine cognitione, nec cognitio talis mysterii,

imo fortasse nec illius apprehensio sine aliqua revelatione haberi potest.

2. *Etiam supposita revelatione dicunt aliqui non posse Angelum in hoc peccare.—Impugnantur.*—Adhuc vero superest dubium posita revelatione: et ratio dubitandi est, quia, vel Angelus credit tali revelationi, vel non credit: si non credit, esto peccet per infidelitatem, vel etiam per alium modum superbiæ, ex qua hæresis nasci solet, nihilominus non peccaret per superbiam, illam excellentiam appetendo, quia supponitur judicare illam vanam et impossibilem per infidelitatem. Si autem Angelus fidem præbet revelationi: tunc aliqui dicunt, non potuisse omnino illam appetere, et consequenter neque circa illam per superbiam peccare. Assumptum probant, quia ille appetitus est contra naturale desiderium propriæ conservationis, quia per unionem hypostaticam destrueretur Angelus, qui illam appeteret: nam facta unione non maneret idem Angelus, qui illam appetierat, et sic illam appetendo, suam destructionem appeteret. Sed hæc assertio contra experientiam est: nam quilibet nostrum potest appetere unionem hypostaticam suæ naturæ cum divina persona, saltem affectu simplici, seu conditionato. Et ratio est, quia illa unio esset maxima perfectio propriæ naturæ, et sine errore judicatur possibilis, et maxime conveniens appetenti: quia melior illi esset habere suam naturam in Verbo Dei, vel alia Trinitatis persona, quam in proprio supposito. Et ratio objecta parvi est momenti: nam si Deus assumeret meam naturam, ego ipse revera manerem, quia remaneret eadem individua natura, licet in diversa persona, quod non obstat, quominus maneat idem numero homo, juxta probabiliorem doctrinam. Nec refert, quod non maneret eadem persona, quia per hoc solum variaretur in me quidem modus existendi meæ naturæ, et loco illius daretur modus unionis cum divina persona, qui longe excellentior est, et secum quam plures perfectiones affert. Et ideo etiam naturali actu, id est, viribus liberi arbitrii elicito, posset Angelus illum modum existendi suæ naturæ appetere, et propriæ subsistentiæ illum præferre.

3. *Aliorum fundamentum.—Nihil conficit.*—Hinc vero dixerunt alii, licet potuerit Angelus illud bonum sibi appetere, non tamen in eo peccare, quia ille appetitus non esset malus, neque peccatum, quia est de bono honestissimo, et maxime amabile propter seipsum. Item, quia appetere sanctitatem bonum est: at vero appetitus unionis hypostaticæ est appetitus maximæ sanctitatis, innocentiæ, et cujusdam impeccabilitatis per gratiam possibilis. Item non esset Angelus tam stolidus, ut appeteret bonum illud tanquam propriis viribus acquirendum, vel promerendum, quia hoc sine magno errore naturali lumini contrarium judicare non posset: desiderando autem beneficium illud ex Dei potentia, et liberalitate, nihil peccaret; ergo. Verumtamen his rationibus ad summum probatur appetitum unionis hypostaticæ non esse intrinsece, ac per se malum, ac proinde posse haberi sine ullo peccato, quod libenter admittimus; tum propter rationes factas, tum quia esse posset talis appetitus ex honestissimo motivo, quale est propter majorem unionem cum Deo, vel propter majorem elongationem a peccato, vel propter majorem Dei cognitionem, vel similis, quæ facile excogitari possunt: sic enim supra dicebamus, posse hominem sine peccato appetere conditionate quasdam proprietates Dei simpliciter impossibiles creaturæ, ut elicere actum amoris Dei infinite intensum, vel ad hunc finem cognoscere Deum, quantum cognoscibilis est, vel habere impotentiam naturalem peccandi, salva libertate, etc. Nihilominus tamen non probat illa ratio non posse illum appetitum esse malum, et peccatum, ut statim explicabimus.

4. *Aliud quorumdam fundamentum.—Impugnatur.*—Tertio enim dixerunt alii (ut fertur) illum appetitum esse quidem posse cum peccato, non tamen unquam fore peccatum superbiæ. Declarant, quia ille appetitus solum potest esse malus, si a Deo prohibeatur positiva lege, quia ex sola rei natura non est præceptum illum appetitum prohibens: at vero posita prohibitione peccatum contra illam non esset superbia, sed esset, vel in obedientia, vel nimius amor sui. Sed in hoc dicendi modo aliqua falsa continentur. Unum est, appetitum unionis hypostaticæ, seclusa positiva prohibitione Dei, non posse esse malum. Probatur namque oppositum, quia sine tali prohibitione posset appeti ex motivo rectæ rationi contrario: ut si Angelus appeteret illam unionem, ut aliis omnibus dominaretur, vel ut divinis honoribus frueretur: sine dubio talis appetitus esset malus, non quia prohibitus, sed potius prohibitus, quia malus, ac subinde non positiva prohibitione, sed naturali. Simili modo esset malus, si in contemptum aliorum haberetur, ut esset in Angelo, si in contemptum humanæ naturæ sibi illam unionem appetiisset, sicut multi credunt in facti contingentia

evenisse. Unde colligitur secundo falsum esse dicere, non posse in tali affectu malitiam superbiæ inveniri : quia talis appetitus unionis hypostaticæ sub tali motivo gravissima superbia est. Probatur, quia ipsa unio est magna excellentia, et ex quocumque illorum motivorum appetitur, sub ratione inordinatæ excellentiæ amabitur, ut per se patet. Denique falsum est non potuisse esse peccatum superbiæ, etiamsi esset malum, quia prohibitum lege divina positiva. Quia etiamsi demus, appetere Episcopatum, non esse per se et intrinsece malum nihilominus, si Deus ex principali intentione vitandi ambitionem, et superbiam, illum appetitum prohiberet, transgressio illius legis esset superbia : ita ergo esse posset in præsenti materia : et ratio generalis est, quia lex positiva constituit actum in specie virtutis, ad quam materia legis, et intentio legislatoris præcipue pertinet, ut ex materia de legibus supponimus. Igitur ex parte materiæ seu objecti, non repugnat hunc appetitum esse peccatum superbiæ, sive legi naturali, sive positivæ contrarium.

5. *Secundus sensus quæstionis de possibili sententia prima negativa probatur primo.* — Superest dicendum de altero sensu quæstionis, etiam de possibili, an scilicet supposito modo, quo Deus prædestinavit hoc mysterium, potuerit esse objectum, vel occasio superbiæ in Lucifero? Multi ex theologis affirmant in hoc sensu fuisse impossibile Luciferi peccatum fuisse in appetitu unionis hypostaticæ. Fundamentum præcipuum est, quia juxta opinionem, quam multi D. Thomæ attribuunt, Deus secundum ordinem rationis prædestinavit Incarnationem post peccatum Luciferi absolute prævisum; ergo non potuit Luciferi peccatum habere pro objecto Incarnationem, supposita Dei præscientia et prædestinatione. Antecedens probatur, quia Deus non præordinavit Incarnationem, nisi post prævium peccatum Adæ, quia principaliter, et quasi adæquate in remedium illis præordinata est : ita ut si Adam non peccasset, ex vi præsentis decreti prædestinatio non fieret, ut auctores hujus opinionis contendunt : sed peccatum Adæ supponit peccatum Angelorum ordine causalitatis, quia malus Angelus fuit causa inducens hominem ad peccandum : ergo a fortiori peccatum Angeli præcessit in prævisione divina voluntatem Incarnationis; ergo non potuit Incarnatio esse objectum ejus. Prima vero consequentia per se satis clara videtur. Quia Angelus non potuit circa Incarnationem versari, nisi postquam illi revelata est : ergo si peccatum Angeli habuisset pro objecto Incarnationem, non potuisset peccatum Angeli prævideri, nisi prævisa revelatione Incarnationis illi facta : sed revelatio Incarnationis supponit voluntatem Dei præordinantem illam, quia Incarnatio non est revelata Angelis, ut possibilis tantum, sed ut futura, et ordinata, ac volita a Deo, in humana natura. Ergo, stante divina prædestinatione, impossibile fuit, ut hypostatica unio primum objectum superbiæ angelicæ fuerit.

6. *Probatur secundo.* — Et augetur difficultas : nam unio hypostatica revelata est Angelis, ut jam existens in æternitate sub absoluto decreto voluntatis Dei volentis, ut fieret in humana natura, et non angelica, ut ab omnibus supponimur, et supra, in libro secundo, probatum est : ergo impossibile fuit, Angelum illam sibi appetere per superbiam. Probatur consequentia, quia talis appetitus errorem aliquem necessario supponeret in mente Angeli. Primo quidem, quia judicare debuit esse sibi possibilem, ut illam possit appetere : jam vero non poterat judicare illam sibi esse possibilem sine errore, quia licet absolute sit possibilis, nihilominus facta tali suppositione divini decreti, impossibile erat illam consequi, quia non poterat divinum decretum mutari; ergo non potuit Angelus illam appetere, nisi per errorem conando contra divinum decretum, existimandoque, se posse illam consequi, non obstante Dei voluntate. Dicetur fortasse potuisse illam appetere simplici affectu, seu velleitate conditionata. Sed contra hoc obstant dicta in superiori capite, quibus ostensum est, superbiam Angeli in appetitu aliquo modo operativo, et tendente ad consecutionem, esse constituendum. Et præterea necessarium fuit judicium, quo Angelus sibi persuaderet, talem unionem sibi esse magis convenientem, imo etiam debitam, vel simpliciter, vel comparatione hominis, et Deum sibi facere injuriam præferendo humanam naturam suæ in collatione tantæ dignitatis. Quæ omnia judicia erronea sunt, etiam contra naturale lumen intellectus. Sicut ergo tale judicium Angelus habere non potuit, ita neque peccatum, quod illud supponit. Denique si quo modo potuisset Angelus peccare circa Incarnationem sic revelatam, magis id fuisset per peccatum invidiæ, quam superbiæ utique indigne ferendo, quod humanæ naturæ tale donum esset conferendum, et non angelicæ, et tristitiam inde concipiendo, quod peccatum magis charitati, quam humilitati opponitur, et prædicta judicia falsa non supponit.

7. *Secunda et vera sententia affirmativa.* — *Probatur et respondetur primo fundamento contrariorum.*—Nihilominus dicendum est, etiam supposito decreto divinæ voluntatis, prout illud de facto habuit, potuisse Luciferum per superbiam in appetitu Incarnationis peccare. Hoc supponunt omnes, qui docent, ita de facto peccasse, quos statim referam, et aliqui negantes factum, potestatem non negant. Probaturque facile respondendo ad duas difficultates tactas. Nam, quod attinet ad primam, probabilius credimus, Christum fuisse primum in toto ordine prædestinationis divinæ, atque ita ante Luciferum fuisse Christum prædestinatum, ut hominem, ad esse filii Dei, seu humanitatem ejus ad unionem hypostaticam fuisse absolute præordinatam. De quo puncto in tomo primo, de Incarnatione copiose disputatum est. Hoc ergo fundamento posito, per se notum est, propositum divinum de unione hypostatica facienda, præcessisse ordine rationis præscientiam peccati Angelorum, quia præcessit etiam decretum creandi Angelos, quod fuit ratione prius, quam præscientia peccati ipsorum. Ergo a fortiori Christus præordinatus est independenter a peccato Angelorum, et ante illius prævisionem. Unde ulterius evidenter concluditur, ex parte ordinis divinæ prædestinationis, nihil obesse, quominus Christus prædestinatus, et Lucifero revelatus, potuerit esse objectum peccati ejus.

8. *Respondent alii secundo.* — Imo addunt aliqui, etiam si verum esset Christum fuisse prædestinatum quodammodo dependenter a peccato Angelorum et hominum, ita ut si Adam non fuisset peccaturus, Christus non esset venturus, nihilominus potuisse Angelos per occasionem Incarnationis sibi revelatæ, superbe se efferendo, et humanæ naturæ invidendo, peccare. Quia non obstante præordinatione Incarnationis in remedium peccati generis humani, potuit Christus esse primus prædestinatus, quia decretum de Incarnatione non supposuit necessario præscientiam absolutam peccati futuri, sive in homine, sive in Angelo : sed solam conditionatam scientiam, quæ optime potuit secundum rationem præcedere dictum Incarnationis propositum absolutum. Nam per illam scientiam potuit Deus præscire, quod si Luciferum crearet, eique revelaret Verbum suum, assumpturum humanitatem, ac propterea ei præciperet, ut venturum Christum Deum hominem adoraret, et tanquam caput recognosceret, inde sumpturum fuisse Luciferum occasionem superbiendi, et repugnandi : et consequenter potuit simul præscire, quod si post Angelos hominem in tali statu crearet, eique præceptum imponeret, esset ab Angelo jam occasione incarnationis lapso, tentandus, et vincendus. Et nihilominus cum tota hac præscientia conditionata potuit Deus habere primum decretum, quo voluit Verbum carnem fieri : et statim velle creare Angelos, priusquam mysterium Incarnationis exequeretur, et illud revelare Angelis, permittendo Luciferi lapsum ex occasione ejusdem mysterii, et revelationis ejus futurum, ac deinde velle creare hominem, permittendo ejus tentationem, et lapsum ; ergo absolute fuit possibile Christum esse prædestinatum occasione peccati futuri in genere humano, et in eo introducti per occasionem peccati Angelorum : et nihilominus, quod peccatum Angelorum ex occasione Christi eis revelati evenerit : quia totus ille prædestinationis ordo ante præscientiam absolutam alicujus peccati futuri consistere potuit.

9. *Hæc solutio quoad præsentem quæstionem admittitur.* — *Quoad aliam partem rejicitur.* — Et hæc quidem sententia quoad distinctionem scientiæ conditionatæ et absolutæ, prout in præsenti applicatur, non displicet in eo, quod asserit, Christum fuisse prædestinatum post talem præscientiam, et nihilominus esse potuisse objectum angelicæ superbiæ. Imo illud verissimum credimus : quia scientia Dei conditionata supponit objectum sub conditione futurum, et illo supposito naturalis est, et quasi mere speculativa et extrinseca, quæ rei possibilitatem non aufert, nec contingentiam mutat, et ideo si præcisa conditionata scientia, ex se possibile fuit Angelum peccare circa Incarnationem a Deo prædestinatam, ipsique Angelo revelatam, quod illa revelatio, et prædestinatio Incarnationis supponat præscientiam conditionatam peccati futuri sub conditione tali, non aufert ab Angelo potestatem peccandi circa tale objectum. In eo vero, quod illa sententia dicit, vel supponit potuisse Christum prædestinari in primo signo, vel ante omnes electos, vel etiam simul ratione cum omnibus illis et prius dignitate, et ordine causalitatis ; et nihilominus prædestinari occasione peccati, ac dependenter in aliquo genere ab illo : et quod auctores illius sententiæ consequenter dicere solent, æque primo fuisse Christum prædestinatum, ut esset Deus homo, et ut esset hominum redemptor, et ideo fuisse permissum peccatum Adæ, ut Christus materiam haberet redemptionis. In his (inquam) licet fortasse in se probabilia sint, nunquam illi sententiæ assen-

tire potui, et ideo absolute censeo, quod licet non fuisset Adam peccaturus, unio Verbi in humana natura fieret, licet officium redemptoris non assumeret. Hæc vero disputatio nunc necessaria non est, quia etiamsi Christus in primo signo fuisset prædestinatus, ut redemptor, certum est, non fuisse Angelis viatoribus sub illa ratione revelatum, sed tantum sub ratione hominis Dei futuri caput omnium hominum et Angelorum, et ab utrisque, ut Dominum colendum et adorandum, sicut de homine in statu Innocentiæ docuit D. Thomas 2, 2, quæst. 2, art. 7, estque eadem ratio de Angelis, ut ibid. ad 1, significat. Unde etiam supponimus, Angelos de facto non potuisse in principio peccare circa Christum, ut redemptorem, sed tantum ut excellentiam Dei et hominis habiturum; et ita non procedit ullo modo in nostra sententia illa prima difficultas.

10. *Ad secundum fundamentum.* — Ad secundam vero de errore, dicimus, ad peccandum hoc genere superbiæ non fuisse necessarium judicium aliquod erroneum, aut speculative falsum, sed judicium practicum imprudens, seu inconsideratum fuisse sufficiens. Nam ut Lucifer excellentiam hypostaticæ unionis appeteret, satis fuit, ut illam simpliciter possibilem, et sibi maxime convenientem esse judicaret; nam objectum sic propositum ad voluntatem movendam erat sufficiens, et voluntas pro libertate sua potuit ad illud se determinare. Illud autem judicium nullum involvit errorem, ut ex dictis manifestum est. Nec obstat, quod Deus absoluto decreto voluntatis suæ, humanam, et non angelicam naturam assumere statuisset, et hoc revelaverit Lucifero, et ipse id crediderit, quia hoc non obstante potuit Lucifer non conformare suam voluntatem divinæ, et sibi appetere, quod Deus ipsi dare nolebat: quia totum hoc cadit sub libertatem voluntatis nimium se amantis. Nec ad habendum illum affectum necessaria erat falsa existimatio, quod tale bonum sine Deo, vel contra ejus voluntatem obtineri posset : nam sufficiebat fortis existimatio proprii commodi, ad illud sibi appetendum toto affectu, indigne ferendo, quod Deus illud sibi denegaret, non considerando esse durum, et inutile contra stimulum calcitrare. Nec etiam oportuit judicare formaliter (ut sic dicam) Deum esse injustum, aut contra rationem agere, præferendo in ea dignitate naturam humanam angelicæ, et hanc illi subjiciendo : nec etiam existimare oportuit esse in se melius, vel in ordine ad quoscumque alios fines convenientius, angelicam naturam assumere, quam humanam; sed satis, superque fuit, ab his omnibus objectis, et considerationibus oculos cordis claudere, et tota intentione considerare dignitatem illam sibi convenientissimam esse, et ratione suæ naturalis existentiæ, quasi debitam, et alium ordinem a Deo præscriptum, quasi in vilipendium, et contemptum suæ naturæ cedere. Quæ omnia potuit Lucifer, vel explicite, vel saltem implicite judicare sine proprio speculativo errore, præcise spectando congruitatem illam, quæ ex parte excellentioris naturæ resultare potest, et quid sibi esset commodius, indeque præcipitando judicium practicum, et consequenter affectum in tali commodo suo, tanquam in ultimo fine constituendo. Ac denique quamvis verum sit, actum illum appetendi non potuisse esse per modum volitionis omnino absolutæ, facta suppositione contrariæ voluntatis divinæ; nihilominus non esset pure simplex complacentia, sicut circa æqualitatem divinam esse potuisset; quia divina æqualitas est simpliciter impossibilis, unio autem hypostatica est simpliciter possibilis, et impossibilitas, quæ ex decreto Dei nascitur, est per accidens : et ideo ab hac suppositione præscindendo, et rei possibilitatem, et excellentiam intuendo, potuit Lucifer, quantum in ipso erat, ex determinatione suæ voluntatis habere desiderium efficax, et ad executionem tendens. Cujus signum est, quia ex vi talis affectus repugnaret, quantum posset voluntati divinæ, et nollet Christo voluntarie subdi : vel illum, ut caput, et dominum voluntarie recognoscere. His ergo modis possibile fuit, et contingens hoc genus surperbiæ, etiamsi ordo divinæ prædestinationis, qui in Deo fuit, supponatur.

11. *Tractatur jam quæstio de facto.—Prima sententia negativa probatur.* — Tertio igitur loco superest porposita quæstio, quæ tantum est de facto, an scilicet in facti contingentia hujusmodi fuerit peccatum Luciferi. In quo puncto aliqui moderni theologi dicunt, etiamsi possibile fuerit tale genus peccati, tamen non esse asserendum de facto ita peccasse Luciferum. Ratio est, quia nullum extat fundamentum ad hoc asserendum ; ergo affirmari non potest. Antecedens probatur, quia cum quæstio sit de præterita, quæ in facto contingenti consistit, non potest per rationem ostendi. Neque etiam habemus testes, per quos tale factum probemus, quia in Scriptura, vel Patribus, nihil de hac re habemus. Nam quædam testimonia, quæ afferri solent, vel ex sacra Scriptura, vel ex Patribus, male inducuntur,

et nihil probant. Quin potius interdum Scriptura indicat, adventum Christi supposuisse malitiam diaboli ut cum Joan. 1, Canon., c. 3, dicit: *In hoc apparuit Filius Dei, ut dissolvat opera diaboli,* et Paulus, ad Hebr. 2, ait, Christum carni et sanguini participasse, *ut destrueret eum, qui habebat mortis imperium, id est, diabolum.* Ergo non Christi adventus fuit occasio primæ ruinæ diaboli, sed potius e contrario, ruina Luciferi occasionem Christi adventus præbuit.

12. *Confirmatur.* — Et confirmari hoc potest, quia ille modus peccandi, supponit habuisse Angelos in via peculiare præceptum adorandi Christum Dominum Deum hominem, et peccasse nolendo exequi tale præceptum : at vero illod suppositum est contra Patres : Chrysostomus enim id negat, hom. 1, de Lapsu primi hominis, ubi assignat in hoc differentiam inter hominem et Angelum, quod ille contra positivum præceptum, hic *non habens præceptum positivum peccavit,* et idem sentit in hom. de Adam et Eva. Et judicat Origenes, lib. 3, in ad Rom. 3, prope medium, circa illa verba : *Scimus, quia quæcumque lex loquitur,* etc., quatenus ex peccato Angelorum colligit, eos esse subjectos legi naturali, quæ illatio bona non esset, nisi supponeret, Angelos non habuisse positivam legem. Accedit, quod si peccatum Angeli contra tale præceptum fuisset, esset omissionis, quod theologi non admittunt. Unde tandem confirmatur, quia antiqui theologi non solum hujusmodi peccatum non attribuerunt Angelo, verum etiam neque de illo quæstionem moverunt.

13. *Secunda sententia affirmativa.* — Nihilominus valde probabilis est sententia credens, Luciferum de facto peccasse per superbiam, appetendo hypostaticam unionem, et a principio adversarium Christi fuisse. Hanc sententiam absolute docuerunt Viguerius, in Inst. Theol., cap. 3, § 2, vers. 15, Jacob de Valentia, in id Psal. 83 : *Exurge Deus, et judica causam tuam, et in Psal.* 102, Catherinus, Opusc. de Gloria bonorum Angelorum, et lapsu mal., et Genes. 3, in princ., Naclantius, ad Ephes. 3. Eam vero, ut inter cæteras æque, vel magis probabilem defendit Ascanius Martinus, in Gloss. mag., Genes. 1, sub tit. de Bello angelico, et fere idem habet Malonius 2, d. 6, disp. 2, concl. 7, licet postea aliam opinionem vocet probabiliorem, de qua infra dicemus, et idem sentit Molina, 1 p., quæst. 63, art. 3, memb. 5, sequitur Ruardus, art. 8, circa princ., Dionysius etiam Carthusianus, in 2, dist. q. 1 § *Amplius si quis hanc attingens opinionem,* solum ait, nihil esse temere asserendum. Citari etiam solet Guillielmus Parisiensis, in lib. 2, de Univer., part. 2 principali, et parte illius prima, quia, c. 106, videtur aliquo modo sequi opinionem Bernardi, tamen, c. 110 et sequentibus, tractans latissime hanc materiam, nihil peculiare de hac opinione dicit. Apertius sequitur opinionem Bernardi, Alexandri, Alensis, 3 p., q. 2 memb. 13, quam paulo post declarabimus. Atque hanc opinionem attigi in 1 tom., 3 p., disp. 42, sect. 1, eamque gravium auctorum, et valde verisimilem esse dixi, eodemque modo de illa nunc censeo. Fateor enim non esse certam, quia nec ex Scriptura vel Patribus sufficienter ostenditur, nec ratione convinci potest, quod de omnibus opinionibus, quæ in hoc puncto probabiles censentur, dici potest : nihilominus tamen inter eas huic tanquam probabiliori libenter adhæreo : quia nulla est, quæ in Scriptura vel Patribus magis insinuetur, aut verbis eorum magis accommodetur, vel tot conjecturis, et congruentiis verisimilior fiat.

14. *Probatur primo ex Scriptura et Patribus.* — Primo ergo verba Prophetarum, quæ de peccato Luciferi a Patribus communiter exponuntur, ut supra vidimus, sine ulla vi, aut coactione, imo cum majore verborum proprietate, et simpliciori sensu ad hanc sententiam accommodantur. Nullus enim præter Christum sine arrogantia, vel rapina, dicere cum proprietate potuit illa verba Isaiæ 14 : *In cælum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti, ascendam super altitudinem nubium, similis ero Altissimo.* Ergo nullus affectus superbiæ Luciferi melius per illa verba significatur, quam appetitus dignitatis Christi per hypostaticam unionem. Similiter verba Ezech. 28, *Dixisti : Deus ego sum, et in cathedra Dei sedi,* cum omni veritate, et humilitate a Christo dici potuissent ; ergo superbia Luciferi in appetenda cathedra hypostaticæ unionis, per eadem verba aptissime explicatur. Quibus sequentia consonant, *Cum sis homo, et non Deus, dedisti cor tuum, quasi cor Dei,* et infra, *elevatum est cor tuum, quasi cor Dei.* Nam sicut per unionem hypostaticam exaltatum est cor hominis, ut sit cor Dei, ita per superbum appetitum illius unionis elevatur voluntas creata, ut quasi voluntas Dei esse concupiscat.

15. *Confirmatur.*—Præterea induci merito possunt verba Christi, Joan. 8, ad Judæos, dicentis : *Vos ex patre diabolo estis, et desideria*

patris vestri vultis perficere, ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit. Quæ verba licet possint exponi de initio creationis hominum, et de homicidio, quod tunc dæmon commisisse dici potest, vel procurando hominum peccatum, per quod mors in hunc mundum introducta est, vel ad cædes et homicidia ab Abelis tempore homines inducendo; nihilominus optime referuntur ad initium creationis rerum omnium, et ipsorum etiam Angelorum : imo in hoc sensu particula *ab initio* in majori rigore sumitur. Unde tota illa sententia de primo Angeli lapsu, ac peccato recte exponitur : cui expositioni favet ponderatio verbi *stetit,* tradita ab Augustino, lib. 11, de Civit., c. 13, 14 et 15, nimirum ideo de diabolo dici, in veritate non stetisse, quia in veritate fuit, sed non permansit : quia statim per superbiam cecidit. Unde licet non fuerit homicida in primo instanti suæ creationis, sed in secundo, dicitur fuisse *homicida ab initio,* vel quia parum pro nihilo reputatur, vel quia statim, ac peccare potuit, peccavit, et ex tunc peccare non destitit. Juxta illud 1, Joan. 3, *Ab initio diabolus peccat.* Igitur optime intelligi potest homicidium illud, quod in initio diabolus commisit, fuisse primam transgressionem, per quam *in veritate non stetit;* ac proinde non fuisse illud homicidium commissum contra Adamum, et in illo contra humanum genus, sed fuisse prius commissum in Dei Filium, quem futurum hominem Lucifer præcognovit, et statim ob superbiam, et tumorem odio habuit. Ita exponit Rupertus, l. 8, in Joan., in fin., recteque confirmat ex antecedentibus verbis, *Vos ex patre diabolo estis, et desideria patris vestri vultis perficere :* quid enim voluerunt Judæi perficere, nisi mortem Christi? ergo hanc ab initio desideravit diabolus, et ratione illius dicitur fuisse homicida, nam doluit, quod ille constitueretur hæres universorum, et cupiens præripere hæreditatem, illum odio prosecutus est.

16. *Alii Patres citantur in merito.* — Unde merito possunt pro hac sententia referri Patres, qui dicunt Luciferum ex invidia hominis cecidisse. Soletque imprimis allegari Lactantius dicens de diabolo, initium lapsus ejus fuisse, *quia invidit antecessori suo.* Per antecessorem Filium Dei intelligens, verumtamen non de filio, ut homine futuro loquitur, sed fuisse indicat spiritum quemdam a Deo productum, ipsique simillimum. Atque ita de divinitate Filii non recte videtur sentire : ideoque hoc ejus testimonium nullius momenti est. Præterea citatur Tertullianus, lib. de Pat., cap. 5, dicens, diabolum impatienter tulisse, quod Deus homini omnia subjecisset, ideoque homini invidisse. Item Basilius, hom. 11, de Invid., et Gregorius Nissenus, in Orat. Catech., cap. 6, et Irenæus, lib. 4, contra Hæres., cap. 78, et Cyprianus, lib. de Bono Patient., sub fin., ubi Tertullianum imitatur : et similia habet in lib. de Zelo et livore. Sed hi Patres vel non loquuntur de primo lapsu Angelorum in via, ut Tertullianus et Irenæus, vel saltem non loquuntur de invidia, quæ Christum pro objecto habuerit.

17. *Bernardus etiam immerito refertur.* — Hinc præcipue tribui solet hæc sententia Bernardo in variis locis. Unus est in serm. 1 Adventus, sed ibi solum Luciferum per superbiam prius peccasse ait : *Altissimi similitudinem usurpare tentans, et quia rapinam arbitratus non est, esse se æqualem Deo,* et postea homini invidisse, et ex illa invidia ipsum ad peccandum induxisse, nec plus certe docet in altero loco, qui referri solet ex serm. 2, in Octav. Pasch. Imo in his locis videtur tribuere Lucifero appetitum æqualitatis cum Deo : et licet subjungat, invidisse Filio, cui talis æqualitas primo convenit, non de filio, ut homine, sed secundum divinitatem loquitur : in quo quidem sensu habet specialem difficultatem ejus assertio, quam in cap 15, attingemus : quidquid vero de illa sit, in illo loco nihil dicit, quod ad rem præsentem cum fundamento applicari possit. Tertius, et præcipuus locus est in serm. 17, in Cant., ubi credibile esse dicit Lucifero in statu viæ revelasse Deum hominum prædestinationem ad eamdem felicitatem Angelis communem : *Ipse autem* (inquit) *si hoc præscivit, in livore suo invidit, et molitus est habere subjectos socios dedignatus.* At vero de revelatione incarnationis, vel invidia Christi speciali nihil Bernardus dicit : ideoque, nec hoc testimonium intentam assertionem formaliter probat.

18. *Ex eodem pro nostra sententia sumitur argumentum.* — Potest tamen ex illo non leve fundamentum a fortiori sumi : nam si ex eo quod Lucifer præsciverit, homines in parem gloriam fuisse profecturos, colligit Bernardus, credibile esse Luciferum doluisse, et ex invidia hominum peccasse, multo profecto magis credi potest, si Lucifer præscivit, hominem aliquem futurum esse multo excellentiorem ipso, non solum in gloria, sed etiam in gratia unionis, et in personæ divinæ majestate, indignatum propterea fuisse, vehementerque doluisse, et invidia contabuisse. Ostendimus autem in libro

secundo, habuisse omnes Angelos in via revelationem mysterii unionis hypostaticæ in natura humana perficiendi: ergo longe credibilius est, inde accepisse Luciferum peccandi occasionem. Unde quamvis Bernardus in particulari de unione loquatur, non tamen illam excludit, imo a fortiori eam comprehendere videtur; unde Alensis, d. m. 3, Bernardo attribuit, quod de Lucifero senserit præscivisse unionem Verbi in humana natura, et propterea invidisse. Idem fatetur Vasquez hic, disp. 233, cap. 1, ait tamen Bernardum solum tribuere Lucifero invidiam de tanto beneficio humanæ naturæ conferendo, non vero affirmare, Luciferum appetivisse sibi unionem hypostaticam, nec putat unum ex alio inferri posse.

19. *Non tamen negat Bernardus in diabolo invidiam ex superbia ortam esse.* — Verumtamen negari non potest, quin ante illam invidiam superbia præcesserit: juxta sententiam Augustinus, lib. 11, Genes. ad litt., cap. 4, ubi referendo priorum Patrum sententiam, addit: *Porro hæc invidia sequitur superbiam non præcedit, non enim causa superbiendi est invidia, sed causa invidendi est superbia*; et rationem reddendo adjungit: *Cum igitur superbia sit amor excellentiæ propriæ, invidia vero sit odium felicitatis alienæ, quid inde nascatur, satis in promptu est*; unde ipse etiam Bernardus, in d. serm. 17, dixit de superbia, *ergo in cœlo concepit dolorem, et in paradiso peperit iniquitatem, prolem malitiæ, matrem mortis, et ærumnarum omnium prima parens superbia*; quem imitatus est Albertus, in 2, dist. 5, a. 4, ad 2, dicens: *Ubi præcedit domina superbia, sequitur pedissequa invidia.* Quamvis ergo Bernardus de invidia loquatur, non excludit superbiam, sed illam supponit: imo in verbis citatis satis illam expressit. Nulla autem superbia potuit esse tam propria causa invidendi humanæ naturæ gratiam unionis hypostaticæ, sicut est appetitus inordinatus ejusdem excellentiæ: ergo sub illa invidia hæc superbia comprehenditur.

20. *Objectio.*—Objici vero potest Augustinus in loco citato, dicens: *Superbum aliquando invidere æqualibus, quod sibi coæquantur, aliquando inferioribus, ne sibi coæquentur, aliquando superioribus, quia eis non coæquatur.* Ex qua doctrina, quæ verissima est, sequitur etiam posse aliquem a fortiori invidere inferiori, quod supra suam naturam extollatur: nam si fugiendo æqualitatem, potest quis invidere, multo magis poterit dolendo quod inferior sibi præferatur, et ex hac parte maxime potuit invidia de exaltatione naturæ humanæ supra angelicam, Luciferum adurere. Tamen inde etiam colligitur, potuisse Luciferum habere hanc invidiam sine appetitu unionis hypostaticæ, ex solo affectu habendi, seu retinendi suam excellentiam, et præeminentiam supra naturam humanam, ad quem finem satis erat desiderare, ne humana natura ad illam unionem elevaretur, etiamsi Lucifer illam suæ naturæ non concupisceret. Nam id satis esset, ut vere dicatur Lucifer ex se superbia invidisse naturæ humanæ, et odio illam habuisse, et sic etiam homicidam ab initio fuisse; ergo licet Bernardus, et alii dicant Luciferum invidisse humanæ naturæ gratiam unionis, non sequitur illam appetiisse.

21. *Responsio.*—Respondemus nihilominus, licet consecutio necessaria omnino non sit, nihilominus tamen esse valde credibilem, et tacite dictos Patres unum sub alio comprehendisse. Quia non potuit Lucifer habere illam invidiam, nisi recepta revelatione, et cognitione unionis hypostaticæ, et credendo esse possibilem, ac magnæ æstimationis et dignitatis; ergo si Lucifer ex appetitu alicujus excellentiæ istam homini invidit, verissimum est, hanc eamdem sibi appetivisse: præsertim ex hypothesi, quod Deus alicui naturæ creatæ illam dare decrevisset: et confirmatur, nam superbia Luciferi fuit maxima, quæ secundum occurrentes circumstantias esse potuit, ut Scriptura. et Patres significant; ergo appetiit summam excellentiam, qui in eo momento, in quo peccavit, ipsi occurrebat. At tunc considerabat unionem hypostaticam, ut supremam quamdam excellentiam, superantem omnem aliam creatam, etiam angelicam, et sibi connaturalem: hac enim ratione ex superbia illam invidebat humanæ naturæ; ergo ob eamdem causam credibilius est, illam sibi appetiise, tanquam sibi quodammodo debitam ratione sui decoris, saltem ex illa suppositione, quod alicui naturæ creatæ communicanda erat.

22. *Potuit Angelus invidere homini alia bona præter hanc unionem. — Probatur de donis ad gratiam spectantibus.*—Atque ad hunc modum possunt induci priora testimonia Patrum dicentium, Luciferum invidisse homini, quod ad imaginem Dei fieret, vel quod ad parem beatitudinem cum Angelis crearetur: vel saltem potest ab hac Patrum sententia ad nostram confirmandam, argumentum a fortiori sumi. Non quidem quia repugnaverit Luciferum invidere homini certa bona creata præter unionem hypostaticam, ut quidam volunt, quorum

sententiam in hoc non probo; nam, imprimis Augustinus non docuit superbum aliquando inferioribus invidere, quod sibi coæquentur; et ratio est in promptu, quia superbus appetit excessum in dignitate, scientia, potestate, vel alia simili excellentia : æqualitas autem tollit excessum, et superioritatem; ergo esse potest contraria affectui superbo, et consequenter esse potest objectum invidiæ : sic ergo potuit Lucifer invidere homini æqualitatem. Hæc autem duplex cogitari potest, una est gratiæ, altera naturæ, in priori facillime id cernitur. Quia cum humana natura sit inferior angelica, et per gratiam Dei ad felicitatem saltem in essentia æqualem elevetur, potuit hoc indigne ferre superbus Lucifer, et invidere homini gratiam et gloriam. Unde non solum potuit ita invidere, si forte cognovit aliquos homines futuros esse, vel superiores, vel æquales Angelis, et ipsimet Lucifero in gratia et gloria, etiam quoad gradum, et individualem intentionem, seu perfectionem: verum etiamsi sciret, omnes homines fuisse futuros in gradu gloriæ inferiores; quia simpliciter optare voluit, ut ad illam felicitatem non admitterentur, nolens habere socios, quos inferiores, et tanquam servos reputabat, et habere volebat.

23. *De donis naturæ non videtur verisimile.* — At vero significant dicti Patres, non solum de æqualitate gloriæ, sed etiam naturæ Angelos invidisse homini : hoc enim significant, cum dicunt, doluisse Angelum, quod homo ad imaginem Dei fieret. Nam esse ad imaginem Dei, homini per naturam convenit; hoc autem difficilius explicatur, nam imprimis non potuit Angelus invidere homini æqualitatem specificam, quia hæc homini data non est, nec dari potuit : nec etiam potuit illi invidere æqualitatem genericam, quæ sola necessaria fuit, ut homo ad imaginem Dei fieret, quia hæc etiam est inseparabilis ab homine, neque sine illa homo fieri posset : quam ergo æqualitatem naturalem potuit Angelus homini invidere? Responderi potest, invidisse Angelum homini hanc dignitatem, non quidem volendo, ut fieret homo sine imagine Dei, sed absolute desiderando, ne homo fieret, ut non daretur alia imago Dei, præter angelicam.

24. Sed licet hoc forte impossibile non sit, non est profecto multum credibile, quia si Angelus speraret, habere hominem sibi inferiorem, vel etiam subjectum, non multum curaret, quod crearetur, et consequenter, nec quod fieret ad imaginem Dei; hoc enim excellentiam ejus non minueret, sed potius augeret, cur ergo de illius productione ad imaginem Dei doluisset? aut eum non fieri desideraret? Certe illud potius odium, quam invidia esse videretur. Alioqui etiam potuisset Lucifer invidere inferioribus Angelis, quod essent ad imaginem Dei, licet minus perfecte, et consequenter desideraret, ut secum non crearentur, solum illo titulo, ut ipse solus esset ad imaginem Dei. Hoc autem incredibile est, quia nec est consentaneum ordinato appetitui naturali intellectualis substantiæ, qui est ad vitam socialem cum sibi similibus in eodem gradu : nec est conforme appetitui excellentiæ inordinato : nam hic maxime fertur ad excellentiam inter sibi similes in natura, vel gradu, et ideo non refugit habere sibi similes, seu æquales. Nec refert, quod homo sit inferioris ordinis, quam Angelus, eo quod ex parte sit naturæ corporeæ, hoc enim non diminuit excellentiam naturalem Angeli, neque potestatem, aut superioritatem, quam cupere posset, sed potius inde augeretur. Præterquam quod, cum ille modus compositionis sit homini naturalis, non potuit Angelus habere aliquam verisimilem occasionem dolendi, vel invidendi, quod ita fieret. Denique si Deus decrevisset creare animas rationales sine corporibus simul cum Angelis, non habuisset Lucifer majorem occasionem individendi illis dignitatem imaginis, quam aliis Angelis; ergo licet factæ sint, ut corporibus unirentur, non potuit inde majorem causam, vel occasionem invidiæ sumere.

25. *Angelos invidisse homini naturæ similitudinem gratiis exornatam, non solam naturalem imaginem concluditur.* — *Inde infertur a fortiori, unionem hypostaticam invidisse, ut habet secunda sententia.* — Quocirca per dignitatem imaginis non credo intellexisse dictos Patres solam naturalem perfectionem naturæ rationalis, sed locutos esse de illa imagine, ut specialibus prærogativis a Deo ornata, sive illa sit dignitas gratiæ cum ordine ad eamdem felicitatem essentialem (ut jam diximus, sive fuerit, quod homo in statu innocentiæ præter gratiam, et supernaturalem justitiam, multa naturæ ornamenta non connaturalia, sed speciali Dei dono addita, acceperit, quod ipse Angeli non habuerunt : in quo videri potuit Deus specialiorem dilectionem, et providentiam circa homines, quam circa Angelos ostendisse; sive fuerit quod Deus res omnes inferiores universi subjecit homini, ipsum autem hominem non subjecit Angelis, sed sibi soli reservavit, et potius Angelos ipsos circa gubernationem, et protectionem, hominum ministros

esse voluit. His ergo modis potuit Lucifer dolere, hominem esse factum ad imaginem Dei. Inde vero sumimus argumentum a fortiori, supposito, quod Lucifer præviderit, decrevisse Deum, hanc imaginem suam in natura humana existentem sibi ita conjungere, ut idem, qui est ad imaginem Dei, sit etiam ejusdem vera, et substantialis imago, multo magis invidisse hanc dignitatem humanæ naturæ, quam omnes alias, et consequenter plusquam alias, eam sibi appetiisse.

26. Nec obstat, quod hæc dignitas sit supernaturalis, et esse ad imaginem Dei, sit homini naturale, quia potius hoc juvat : tum quia invidia in Angelo de donis supernaturalibus facilius esse potuit, quam de naturalibus, ut declaravi : tum quia per dignitatem unionis sit homo connaturaliter superior Angelis, quod non habet per aliam dignitatem, sive supernaturalem, sive naturalem. Ideoque dignitas unionis multo magis superbiæ angelicæ objectum est, et ad sui desiderium magis excitat, et consequenter magis ad invidiam provocare potuit, quam dignitas imaginis Dei in homine naturaliter existens. Nec etiam obstat, quod excellentia naturæ, quatenus est imaginem Dei, sit communis omnibus hominibus, atque etiam excellentia gratiæ et gloriæ ex parte Dei, gratia vero unionis sit propria, et singularis unius naturæ : nam potius propter eamdem rem esset per superbiam appetibilior, quia superbia, quo est major, eo magis singularem excellentiam appetit. Si ergo probabile est, indivisse Luciferum homini aliquam excellentiam, vel prærogativam creatam, habens illius præscientiam, longe certe probabilius est invidisse unioni hypostaticæ, eamque sibi appetivisse, si de illa præscientiam habuit, ut supponitur; et similiter, si Lucifer doluit, humanum genus illi non fieri subjectum, multo gravius doluit, si cognovit, se uni homini inferiorem, ac subjectum fieri.

27. *Respondetur primo fundamento negativæ sententiæ in num.* 11.—Tandem hæc sententia verisimilior fiet, satisfaciendo fundamento contrariæ sententiæ. Ratio enim principalis, qua nititur, vel generaliter probat, nihil esse de objecto superbiæ angelicæ probabiliter, opinabile, vel nihil contra hanc sententiam urget. Assumptum ostendo, interrogando, quodnam objectum superbiæ Luciferi sit nobis in Scriptura clare propositum, aut magis significatum, vel quod possit sola ratione convinci? nullum profecto. Si ergo in aliis rebus probabiles conjecturæ, vel deductiones ex Scriptura et Patribus sufficiunt, cur non in hoc puncto? præsertim cum ostensum sit ex modo loquendi Scripturæ, et ex nonnullis Patrum dictis, et ex aliquibus veris principiis, hunc modum explicandi peccatum Angelorum magna verisimilitudine colligi. Quod autem additur, adventum Christi malitiam diaboli supposuisse, verum quidem est, de adventu ad homines redimendos, de quo testimonia ibi citata loquuntur: nam hic abventus non tantum supponit illam malitiam Angelorum, quæ illos a cœlo dejecit, sed etiam illam, quam in deceptione, et inductione hominum ad rebellandum contra Deum, commiserunt. Nec enim venit Christus, ut dissolveret illa opera diaboli, quibus ipse ex Angelo bono est factus diabolus, sed illa, quibus totum genus humanum infecit, propter quod redimendum Christus venit. Et in eodem sensu dixit Paulus, Christum venisse in carne mortali, ut destrueret imperium diaboli, nimirum, quod in homines propter eorum peccatum acquisierat. Adventus autem Christi in humana natura assumpta a Verbo absolute, et secundum se spectatus non fuit per se primo ad dissolvenda opera diaboli, nec occasione peccati hominum, vel Angelorum, sed propter se, et propter excellentiam mysterii, et divinæ bonitatis manifestationem, ac summam communicationem, et propter hominum, et Angelorum sanctificationem per fidem in ipsum factus est, et ita optime potuit esse occasio, et offensionis superborum, et insipientium Angelorum.

28. *Circa primam confirmationem in num.* 12.—*Sit primum pronuntiatum bipartitum.*—In confirmatione petitur, an in via habuerint Angeli aliquod divinum præceptum speciale, quod transgrediendo peccaverint? in quo dicimus primo potuisse illud habere, et fortasse illud habuisse. Prior pars est per se evidens: quia Deus est supremus Dominus, ac legislator, et ideo juxta consilium voluntatis suæ potuit Angelis, sicut et primis hominibus aliquod præceptum positivum imponere, ad probationem, et ostensionem obedientiæ ipsorum, et in recognitionem debitæ subjectionis; et hinc fit valde probabilis altera pars de facto, quam tradit Cajetanus, Gen. 2, et ante illum Durandus, in 2, d. 5, q. 1, n. 15, licet addat, ignotum nobis esse, quale fuerit illud præceptum; et allegat pro hac parte Magister, in 2, dist. 1, cap. 10, seu littera K, ubi ait, creasse Deum spiritus angelicos et humanos, illos in cœlo, hos in terra, *utrisque regulam imponens obedientiæ, quatenus, et illi ab eo, in quo erant, non caderent, et isti ab eo, ubi erant, ad id ubi*

non erant, ascenderent, ubi per *regulam obedientiæ*, præceptum aliquod positivum Durandus intelligit. Estque proportio verisimilis: nam Angeli et homines ad eam gloriam per merita, et obedientiam consequendam, creati sunt. Sed Deus imposuit hominibus speciale præceptum ad probationem obedientiæ, et humilitatis suæ: ergo verisimile est, idem fecisse cum Angelis, quamvis de illis revelatum non sit, quale fuerit illud præceptum, sicut de hominibus in Scriptura sacra traditum est: quia in sacra Scriptura præcipue traduntur, quæ ad instructionem nostram pertinent.

29. Favet huic sententiæ Epiphanius, hær. 64, in his, quæ ex Proclo, et Methodio refert, sic dicens: *Spontaneam ipsis* (id est, Angelis) *habere ad utramque voluntatem Deus constituit, velut etiam hominibus, ut aut obedientes Verbo essent cum ipso, et acciperent beatitudinem, eaque fruerentur, aut non obedientes judicarentur.* Ubi loqui videtur de obedientia in observatione positivi præcepti, tum propter comparationem, quam facit cum hominibus: tum quia dicens, *obedientes Verbo*, insinuat loqui de præcepto specialiter tradito per Verbum Dei: tum denique, quia prius dicit, accepisse Angelos a Deo administrationem universi, et unicuique fuisse commissam a Deo specialem curam, et modum ejus: et malos Angelos deliquisse, male utendo concredita sibi administratione. Hoc autem ad positivum præceptum pertinet, et Moses Barcepha, tract. de Parad., p. 1, cap. 18, aliquantum a principio, dicit, Deum in principio omnibus rebus suas leges modo unicuique accommodato dedisse: *Et Angelis* (inquit) *primam legem dabat, cum ipsos crearet, adversus quam prævaricatus Satan, cum suis copiis lapsus est. Deinde alteram illis rursus legem dabat, ut res natura corporeas administrarent.* Et in hac posteriori parte videtur loqui de sanctis Angelis: in priori vero non explicat, qualis illa lex fuerit. Addit etiam Durandus fieri potuisse, ut omnes Angeli legem specialem acceperint, non appetendi, vel certam excellentiam, ut unionem hypostaticam, vel primatum inter se præter ordinem a Deo institutum, vel aliquid simile. Unde si præceptum fuit negativum, potuerunt peccatum commissionis contra illud committere, et sic omnino cessabit objectio. Nam licet Chrysostomus tale præceptum negaverit, non cogimur in hoc ejus adhærere sententiæ.

30. *Sit secundum pronuntiatum.*—Secundo vero dicimus ad explicandum peccatum Angeli circa unionem hypostaticam, non esse nobis necessarium, ut speciale præceptum positivum fuerit Angelis impositum, sed sufficit peculiaris Dei institutio, qua posita ex natura rei sequitur præceptum, quod magis naturale, quam positivum est dicendum: ut verbi gratia, quod homines et Angeli per fidem salutem consecuturi essent, institutio est divina: nam ex natura rei non erat necessaria fides, cum posset Deus alio modo homines, et Angelos salvare: sua ergo libera voluntate decrevit, ut utrisque fides esset ad salutem necessaria: et hanc vocamus divinam institutionem, ex qua factum est, ut Deus Angelis fidem revelaverit, et sufficienter proposuerit, quod factum est ex libera Dei voluntate: nam illud beneficium non erat debitum: fuit tamen consequens ad priorem institutionem, qua Deus voluit, ut Angeli possent salutem æternam consequi, et quod fides medium esset ad illam obtinendam necessarium. Hac vero institutione supposita, sequitur in recipiente obligatio credendi; hæc tamen non oritur ex præcepto positivo, sed ex naturali lege, quæ dictat, Deo loquenti credendum esse. Ita ergo hæc institutio divina determinata est ad fidem Christi: nam per eam voluit Deus Angelos etiam salvari, et ideo illis revelavit a principio Christum, ut caput eorum, ut auctorem gratiæ, et salutis eorum. Ad quam institutionem, et revelationem consequens fuit ex ipsa rei natura obligatio credendi in Christum, et fidendi in ipso, eumque amandi, colendi et adorandi, nec potest tale præceptum negari, supposita prædicta institutione, et revelatione.

31. *Confirmatur.* — Et ad hoc confirmandum solent adduci verba Pauli ad Hebr. 1, *et cum iterum introducit primogenitum in orbem terræ, dicit · et adorent eum omnes Angeli ejus.* Quod testimonium aliqui contemnunt, sed licet non cogat, quia varias habet expositiones, non est cur illa etiam, in qua hic inducitur, improbabilis censeatur. Nam particula *iterum*, licet possit ad solam sermonis continuationem referri, etiam intelligitur optime ex parte objecti de secunda introductione, ut Ribera ibi cum aliis exponit. Item, quia licet sic exposita plures sensus recipiat, quia secunda introductio Christi in orbem terræ, multiplex cogitari potest, nam Incarnatio ipsa potest dici secunda introductio respectu æternæ generationis Verbi Dei, et Resurrectio Christi Domini respectu Nativitatis ejus, et secundus adventus respectu primi, et sic de aliis; nihilominus etiam est pia expositio, ut prima Christi introductio fuerit per fidem, in mentibus præ-

sertim angelicis, secunda vero fuerit per realem executionem, et conceptionem. Sed quidquid sit de rigore litteræ, inde colligimus ad Christi præsentiam, vel repræsentationem consequi præceptum adorandi ipsum : nam ideo dixit Deus, *et adorent eum omnes Angeli ejus*, quia hoc erat debitum dignitati ejus, quam Paulus eo loco ostendebat.

32. *Progreditur confirmatio.* — Quocirca, licet Christus non revelaretur Angelis, ut specialis causa salutis eorum, id est, ut sanctificator eorum per merita sua futura, sed tantum, ut Deus homo, et caput eorum latiori modo, tenerentur illum adorare, et recognoscere, ut Dominum ex natura rei, et secluso speciali præcepto positivo, ob excellentiam, et dignitatem, ac munus talis personæ : sicut modo Angeli sancti adorant Christum, et ut Dominum, et caput suum recognoscunt, ac venerantur, non ex speciali præcepto positivo, sed ex naturali obligatione, quæ ex tali objecto, et conditione personæ consequitur ; quod satis probabiliter colligi potest ex Paulo ad Hebr. 2, ubi de Christo exponit illud Psal. 8: *Gloria, et honore coronasti eum, et constituisti eum super opera manuum tuarum. Omnia subjecisti sub pedibus; ejus* et adjungit, *in eo, quod omnia ei subjecit nihil amisit non subjectum ei :* id est, nec Angelos, nec homines, ut Glossa et omnes notant. Hæc autem potestas connaturalis est Christo homini Deo : nam ut in tertia parte ostendimus, connaturale illi est dominium, et potestas excellentiæ super omnes creaturas. Et inde etiam naturalis nascitur obligatio adorandi ipsum, ut Ambrosius, et Glossa super Paulum notant ; unde a fortiori ex tali mysterio, ejusque cognitione orta est obligatio, non repugnandi tali decreto divino, nec appetendi illam excellentiam ex affectu dominandi, vel ut alteri debitam, nam supposita illa institutione, talis repugnantia, vel appetitus non est malus, quia prohibitus, sed est per se malus, et contrarius rationi naturali.

33. *Explicatur Chrysostomus in n. 12, adductus.*—Atque hoc modo dictum Chrysostomi negantis præceptum positivum datum Angelis, non repugnat huic sententiæ. Quia Chrysostomus non negavit, nec negare potuit aliquam institutionem positivam in Angelis: nam esse administratores spiritus, et ministrare Christo, et illius cognitionem accipere, et similia, quæ Chrysostomus negare non potuit, ad institutionem positivam pertinent; nihilominus tamen potuit negare præceptum pure positivum, quia obligationes, quæ ex illa institutione oriuntur, potius sunt naturales, et de alia pure positiva non ita constat ; et patet, quia loquitur Chrysostomus per comparationem ad Adamum, in quo fuerunt omnes illæ obligationes, quas naturales vocamus, et præter illas datum illi est præceptum non comedendi de ligno scientiæ : in hoc autem constituit Chrysostomus discrimen inter Angelos et hominem, non in primo, quia Adam etiam habuit præceptum adorandi Christum, et se illi subjiciendi, illud autem non computantur a Chrysostomo inter positiva, sed illud solum, quo prohibitus fuit , comedere de ligno , et simile tantum præceptum negat datum esse Angelis, quod est probabile, vel saltem de illo nobis non constat, neque ad rem, de qua agimus, est necessarium.

34. *Ad secundam confirmationem ibidem.* — *Ad tertiam ibidem.* — Ad replicam autem de peccato omissionis respondemus, si consequens cum exclusione sumatur, id est, quod sequatur, Angelos peccasse solo peccato omissionis, sic negatur sequela : nam, ut explicatum est, habuerunt non tantum præceptum affirmativum adorandi Christum, sed etiam negativum, non superbiendi contra ipsum, nec invidendi illi, contra quæ præcepta, committendo peccarunt. Si vero consequens sumatur cum exclusione, sic conceditur sequela : quia potuit Angelus simul multipliciter peccare, ut exponemus : nec theologi hoc posterius negant, sed solum illud prius : asseruntque, Angelorum peccatum non fuisse tantum omissionis, sed primario fuisse commissionis, cum quo aliqua omissio conjungi potuit. His ergo modis satis credibilis fit dicta sententia, et in sequentibus ostendemus, juxta illam facilius dissolvi dubia, quæ in toto hoc puncto occurrunt, quod, juxta doctrinam philosophi, magnum est veritatis judicium.

CAPUT XIV.

UTRUM ALIQUA ALIA EXCELLENTIA, VEL FUERIT, VEL ESSE POTUERIT OBJECTUM SUPERBIÆ LUCIFERI.

1. Præter objecta elationis primi Angeli, de quibus tractavimus, plura alia indicantur a Patribus, quæ in hoc a quatuor præcedentibus, quæ per tractavimus, distingui videntur, quod in prædictis consideratur excellentia objecti absolute, et sine relatione ad alios, ut subditos, vel superiores ; aliæ vero excellentiæ in hujusmodi respectu consistunt, vel positivo, ut sunt potestas in alios, dominium, primatus in loco, vel sede, etc., vel negativo, ut non subdi al-

teri, non habere superiorem, et ideo ad complementum hujus puncti, per hæc breviter discurrere necessarium est.

2. *Prima sententia asserens Luciferum aliis præesse voluisse.* — Prima ergo in hoc ordine sententia est, Luciferum appetivisse cæteris præesse, et hoc fuisse præcipuum objectum superbiæ illius. Ita opinatur Bonaventura, in 2, dist. 5, art. 1, quæst. 2, et indicant Alensis, 2 part., quæst. 98, memb. 3, in corpore, et ad 2, et § 1, et Guillielmus Parisiensis, in d. 2, p. de Univer., cap. 109 et 110, 1 partis ejus; qui auctores ita hunc modum dicendi sequuntur, ut alios non excludant; et sequitur, etiam Scotus 2, dist. 5, q. 2, et alii ejus sectatores, ibi: Lyranus, Isa. 14, et ibi Burgensis et Replicator. Habetque fundamentum in verbis Isaiæ: *Supra astra Dei exaltabo solium meum;* solent namque in Scriptura Angeli vocari astra, juxta illud Job, *cum me laudarent astra matutina.*

3. *Probatur.* — Favent etiam sancti Patres, ex quibus aliqui generatim dicunt, appetiisse dæmonem majorem dignitatem, quam Deus illi tribuisset, ut loquitur Chrysostomus, hom. 22, in Gen., et Anastasius Nicenus, quæst. 61, in Script., ex Theodoreto, in lib. 5, cap. de Diabolo. Magis in particulari loquitur Basilius, in constit. Monast., cap. 10, dicens corruisse Luciferum *imperandi libidine,* et Gregorius 34, Mor, cap. 14, alias 17, et lib. 4, Epist., c. 82, ait *voluisse aliis præesse,* et Augustinus, l. 11, de Civit., cap. 33, de dæmone sic loquitur: *Tumentem typho propriæ celsitudinis immundo amore fumantem, suo fastu subdendi et nocendi libidine exæstuantem,* etc., et lib. 12, c. 1, dicit, *sua potestate delectatum Angelum corruisse.* Appetitus autem potestatis, et superioritatis idem sunt; unde lib. 12, cap. 11, ait de Lucifero: *Tyrannico fastu gaudere subditis, quam esse subditum eligens, de spirituali paradiso cecidit,* et lib. 11, Genes. ad litt., cap. 15: *Diabolus,* inquit, *cecidit, qui non amavit pecuniam, sed propriam potestatem,* et infra illum affectum vocat, *arrogantem dominationem,* et favet Hieronymus, Ezech. 28, dicens peccasse dæmonem per superbiam, abusionem potestatis, et Bernardus, serm. 69, in Cant., dicit peccasse Luciferum, *altitudinem potentiæ affectando.*

4. Ratio autem pro hac sententia solum esse potest, quia hoc objectum superbiæ fuit possibile Angelo, et ex maxime proprium superbiæ. Imo Scotus supra, existimat solum appetitum excellentiæ cum respectu ad alios, quos superbus sibi subjectos cupit, esse propriam, et specialem superbiam. Ergo verisimile est, hunc affectum in Lucifero prædominasse. Tanto enim superbia major est, quanto supra meliores, et excellentiores extollitur. Fuit autem superbia Luciferi maxima, et alii Angeli erant inter res creatas excellentiores; ergo illi maxime præesse voluit. Nam creatori dominari appetere non potuit.

5. *Impugnatur hæc sententia quoad superioritatem respectu Angelorum.—Primo, quia non potuit consistere in excellentiori natura, vel gratia.*—In hac vero sententia difficile explicatu est, quis esse potuerit hic primatus, quem Lucifer super alios per affectum superbiæ concuspiscere potuit, quam primo respectu aliorum Angelorum proponemus. Quia vel primatus ille fuit tantum in excessu perfectionis, vel in aliqua prælatione cum potestate super omnes alios: neutrum autem videtur posse facile intelligi; ergo. Probatur minor, quoad priorem partem, quia si Lucifer fuit supremus omnium Angelorum in perfectione naturali, in illa non potuit inordinate appetere primatum, quem jam habebat, et illum amare, vel de illo gaudere sine magna superbia poterat: nec etiam in perfectione gratiæ potuit affectare excellentiam respectu aliorum, quia gratia data est Angelis secundum proportionem naturalium, et ita illam etiam excellentiam jam habebat. Quod si forte majorem excessum desiderabat, jam prima ratio superbiæ non fuit respectiva (ut sic dicam) comparatione aliorum: sed absoluta, quia excessit in appetitu supernaturalis beatitudinis ex parte objecti, quod pertinet ad difficultatem in cap. tractatam.

6. *Deinde nec in potestate physica, ac ordinis naturalis super alios.*—Unde auctores pro hac opinione citati magis indicant partem alteram de potestate. Contra illam vero probatur minor, quia potestas illa cogitari potest, aut moralis, et utraque, aut naturalis, aut supernaturalis. In quocumque autem ex his membris magna difficultas inest. Nam physica potestas naturalis ad influendum, vel agendum in inferiores Angelos, solum cogitari potest ad aliquem localem motum, seu ad aliquod Ubi, vel ad aliquem modum locutionis, aut doctrinæ: quidquid autem in hoc genere potestatis unus Angelus in alium potest, habet Lucifer in omnes sibi inferiores, nihil ergo in hoc habuit quod desideraret. Dices, potuisse desiderare habere connaturalem majorem potestatem. At enim hoc erat omnino impossibile, quod ipsum

non latebat: fingere autem affectum simplicem, vel conditionatum velleitatem circa illud objectum cogitatum, vanum est, et sine fundamento. Præterquam quod in tali affectu magis otiositas, vel levis ambitio, quam magna superbia inventa fuisset.

7. *Nec etiam in potestate physica ordinis supernaturalis.*—Multo vero minus credibile est appetiisse Luciferum supernaturalem potestatem physicam ad agendum, ut instrumentum Dei in cæteros Angelos. Primo quidem, quia multi putant, illum modum elevationis, et physicæ affectionis esse simpliciter impossibilem. Et licet demus non implicare contradictionem, nihilominus cum tantum sit possibilis de potentia Dei absoluta, vix ascendere poterat in mentem Angeli, præsertim in ea brevi morula, in qua de suo statu, et ultima felicitate deliberabat. Nec etiam in illo genere potestatis per se spectatæ apparet magna ratio excellentiæ, quæ ad propriam commoditatem, vel voluptatem pertineat, quæ motiva solent maxime appetitum inordinatum excitare. Responderi vero potest ex Abulense, Genes. 13, quæst. 362, superbiam diaboli fuisse, quia concupivit esse principium omnium post Deum, et quod esset, ait, *unicum principium omnium*, et hoc explicans addit: *Diabolus videns se esse perfectiorem omnibus Angelis secundum naturam, voluit totum bonum, et esse omnium inferiorum derivari ab eo in illa, ita ut omnium esset immediata causa esse, et beatitudinis, licet ipse a Deo acciperet.* Juxta quam interpretationem satis magna excellentia in illo objecto cernitur, multumque appetibilis ad honorem, et gloriam vanam obtinendam.

8. *Rejicitur solutio Abulensis.* — Verumtamen non magis credibile est, diabolum illam excellentiam appetiisse, quam absolutam Dei æqualitatem, sed ipse Abulensis appetitum æqualitatis negat Lucifero; ergo non consequenter aliud objectum fingit. Assumptum patet, quia appetere esse principium Angelorum, quoad esse, et felicitatem eorum, est appetere esse creatorem, et beatificatorem: hoc autem idem est, quod appetere esse Deum. Dices, esse creatorem a se, idem esse, quod esse Deum; esse autem creatorem ab alio, id est, per virtutem ab alio receptam, et cum concursu, minus esse, quam esse Deum, seu esse creatorem principalem solius Dei: esse autem creatorem minus principalem, seu instrumentalem posse creaturæ convenire. Respondeo, esto hoc non sit simpliciter impossibile (quod multi non admittunt) vix esse credibile appetiisse Luciferum illud genus potestatis, et principatus in cæteros Angelos, tum propter dicta, tum quia videbat Angelos jam esse creatos sine sua cooperatione, et per eamdem actionem conservandos esse perpetuo, et de facto sibi esse impossibile, id obtinere, nec motivum apparens habebat, quod ad talem affectum, vel desiderium imperfectum ipsum excitaret. Tum etiam, quia illo modo vix potest peccatum aliorum Angelorum explicari. Nec est verisimile, aliquos ex inferioribus Angelis Lucifero in illo appetitu consensisse, seu quasi condescendisse. Ergo isto modo non bene explicatur objectum hujus superbiæ per excessum physicæ potestatis.

9. *Nec denique in potestate morali erga alios.* — Potestas autem moralis respectu inferiorum Angelorum duplex considerari potest: una est per modum jurisdictionis, ut est potestas imperandi, ita ut alii obedire teneren-tur. Nam hæc potestas non videtur congenita naturaliter Angelo superiori in inferiorem, quia intellectualis natura per se a solo Deo pendet, et ad illum tantum ordinatur, et sola major perfectio non dat jurisdictionem, nec minor secum affert naturalem subjectionem sine emanatione ab alio, vel proprio consensu: et aliunde talis potestas non solum possibilis, sed etiam consentanea perfectiori naturæ existimari, ac proinde valde appetibilis, imo quasi debita ab auctore naturæ reputari facile posset, atque appeti a supremo Angelo. Et indicatur a Gregorio in citatis locis: et in Pastoral., 2 part., cap. 6, dicente: *singulare culmen appetens, et socialem Angelorum vitam despiciens.* Verumtamen, quamvis negare non possimus, quin hoc genus superbiæ fuerit possibile Lucifero, nihilominus videtur insufficiens ad gravitatem peccati, et superbiæ Luciferi explicandam. Et ideo si in hoc genere aliquid appetiit, non per se primo, sed ut quid annexum alteri minori dignitati illud appetiit, ut mox dicam.

10. Alia potestas moralis influendi in alios, est potestas merendi aliis. Unde potuit Lucifer appetere primatum super alios in genere primæ causæ meritoriæ, ita ut omnes alii ipsum, tanquam primum principium suæ gratiæ in genere meriti recognoscerent. Et hoc modo explicant aliqui peccatum Angeli. Et negare quidem non possumus, quin illud objectum possibile fuerit, et superbe appetibile. De facto vero nullum fundamentum, vel conjectura occurrit, ob quam credamus, hoc venisse in cogitationem Angeli: nisi forte dicamus ap-

petiisse hoc non per se primo, sed ut connexum alteri objecto, et sic tota hæc sententia, ut verisimilis sit, reducenda est, et connectanda cum præcedente de appetitu unionis hypostaticæ. Nam Lucifer, si unionem illam appetiit, totam Christi dignitatem concupivit, et consequenter voluit potestatem excellentiæ, tum dominandi, et imperandi, tum influendi virtutem, et gratiam in alios, quæ Christo est connaturalis.

11. *Jam de potestate in homines, qui affirmant.—Hæc potestas in homines impugnantur quoad esse naturæ, vel gratiæ.* — Posset tamen aliter dicta sententia explicari de primatu super homines, non super cæteros Angelos. Sic enim illam videtur exponere Basilius, hom. 22, de Humilitate, dicens : *Ruina, qua cecidit diabolus, fuit, quia contra hominem elevatus subtus hominem cecidit, et in proculcationem traditus est ei, quem ipse calcaverat.* Bernardus, etiam serm. 17, in Cant., dicit de Lucifero : *Molitus est habere subjectos* (utique homines) *socios dedignatus.* Et infra dicit, in hoc appetiisse Dei similitudinem, *si quemadmodum ille super Cherubim sedens gubernat omnem angelicam naturam, ita ipse altus sederet, regeretque genus humanum.* Quale autem fuerit hoc dominium, quod Lucifer super homines appetiit, a dictis Patribus non declaratur, et habere potest difficultatem fere eamdem, quam in Angelis ostendimus, quia in esse, et potestate naturali, non tantum Lucifer, sed etiam quilibet est excellentior homine : unde sine superbia potuit Angelus hanc excellentiam velle, vel in ea complacere. Idemque est omni potestate, quam Angelus naturaliter habet ad agendum in hominem, vel docendum illum, etc.

12. *Tum quoad potestatem physicam vel moralem.*—Quod vero aliam majorem potestatem sibi non debitam superbe appetierit, licet impossibile non appareat, nihilominus de facto difficultate non caret : nam quoad potestatem physicam non videtur verisimile propter rationes de Angelis datas : quoad moralem item, quæ in potestate jurisdictionis consistit, parum etiam credibile videtur, tum quia respectu Angeli, non magni momenti reputatur sic hominibus præesse, tum etiam, quia non videtur verisimile, priusquam homines fierent, Angelos eorum regimen appetiisse, cum tamen ante hominis creationem Angeli peccaverint. Quæ enim ratio illos movere potuit, ut in tam brevi mora de futuris hominibus essent solliciti, ac de illis, denique eorum regimine cogitarent, illudque affectarent : et hæ rationes etiam suadent, non affectasse dæmonem primatum supra homines, quoad influxum gratiæ, vel fidei, aut scientiæ supernaturalis directe, ac per se primo, sicut respectu Angelorum explicavi, nam est eadem ratio. At vero, si hæc conjungantur cum appetitu dignitatis Christi, et unionis hypostaticæ, faciliorem habent exitum, et congruentiam. Sic enim magnam occasionem habuit Lucifer cogitandi de natura humana, quia sibi proponebatur, ut Verbo unienda, et ut habitura excellentem potestatem tam gubernandi homines in ordine ad supernaturalem finem, quam influendi gratiam, et gloriam in illos ; et ideo excitari potuit facile ad totam hanc dignitatem suæ naturæ appetendam.

13. *Secunda principalis sententia asserit Luciferum nulli subesse.*—Præter has referri potest alia sententia, quæ per negationem explicat hoc objectum superbiæ angelicæ, scilicet, quia appetivit Lucifer nulli subesse. Ita loquuntur ex scholasticis Alensis, et Bonaventura supra, et ex Patribus, Gregorius, d. lib. 34 Moral, cap. 14, alias 17, et lib. 4, Epist. 38, alias cap. 82. Verum est, Gregorium utrumque conjungere, scilicet, quod Lucifer voluit præesse aliis, et nulli subesse, quia hæc moraliter conjuncta sunt. Nihilominus illa negatio sufficiens objectum magnæ superbiæ continet, quod magis explicuit Augustinus, lib. 11, de Civit., cap. 13, dicens peccasse Luciferum, *suo recusans subesse creatori*, et in idem fere redit, quod dixit Eucherius, Genes. 1 : *Inde privatus est apostata Angelus, dum fortitudinem suam non a Deo, sed a se voluit constare.* Hæc autem sententia, tam ex parte objecti, quam ex parte affectus potest variis modis intelligi. Primus est, ut sub illa negatione universali, scilicet, *nulli subesse*, comprehendatur etiam DEUS, et per negationem illam excludatur, non tantum subjectio ad DEUM, ut præcipientem, sed etiam, ut dantem esse, et conservantem illud, et influentem in operationes, et hanc exemptionem totalem a Deo, directe appetendo, ita ut totum illud fuerit formale, ac expressum objectum Luciferianæ superbiæ, et in hoc sensu exponit illam sententiam, et dicit fuisse possibilem, Burgensis, Is. 14. Sed hoc non magis est possibile, quam esse Deo simpliciter æqualem : et ideo, tam quoad possibilitatem, quam quoad factum, idem de hoc appetitu carendi omni subjectione, et dependentia ab alio, tam in esse, quam in operari, quod de appetitu æqualitatis Dei simpliciter sentiendum est.

14. Aliter Lyra in eodem loco dicit, appetiisse Luciferum utique formaliter, et directe non subesse Deum quoad regulam operandi tantum, manente dependentia, in esse, et operari quoad influxum, et hanc sententiam defendit ibidem replicator. Quia hæc carentia subjectionis in regula operationis possibilis erat: nam potuisset Deus nihil Angelo præcipere, et sic liberare illum ab omni extrinseca regula operationis. Verumtamen multis modis potest intelligi hæc carentia regulæ operationis. Primo, ut se extendat etiam ad regulam puræ legis naturalis, et talis carentia omnis subjectionis est impossibilis omni creaturæ intellectuali, ac ratione utenti: quia necessario regi debet regula rationis, quæ regula licet proxime videatur intrinseca operanti, tamen pendet a regula legis æternæ, quæ est ratio, et voluntas divina, cui ex necessitate subjecta est rationalis creatura, ut latius diximus in 2 lib. de Legibus. Alio modo potest illa negatio intelligi de carentia omnis legis supernaturalis, etiam connaturalis fidei, vel gratiæ; et sic quidem appetitus ejus simpliciter est impossibilis: quia creatura intellectualis pro sua libertate potest nolle totum ordinem supernaturalem. Parum tamen credibile est, habuisse Angelum hujusmodi affectum, ut supra disserendo de beatitudine naturali tactum est.

15. Tertio potest illa negatio intelligi de regula præcepti positivi proprie sumpti, et sic facile posset desiderare Angelus non habere tale præceptum impositum: tamen si de facto non habuit tale præceptum, ut est probabile, non potest talis appetitus cum fundamento in illo cogitari, et deinde solum desiderium non habendi tale præceptum, id est, quod a Deo non imponeretur, fortasse haberi posset sine superbia, vel etiam sine morali malitia, quamvis etiam posset ea motio ex superbia haberi, utique indigne ferendo, sibi imponi præceptum, quod non parum grave peccatum esset, sed gravius fuisse creditur peccatum Luciferi, et illud vix sine aliquo errore committi potuit. At vero, si desiderium esset non solum carendi præcepto, sed etiam habendi naturam incapacem talis præcepti, et obligationis ejus, etiamsi Deus vellet illud imponere, vel (quod in idem redit) si desiderium esset, ut Deus non haberet jus, vel potestatem præcipiendi, utroque modo esset de re simpliciter impossibili, et repugnante propriæ naturæ, et ideo idem est judicium de tali appetitu, quod de appetitu absolutæ æqualitatis Dei.

16. Posset præterea ille affectus carendi subjectione, vel præcepto esse non de capacitate, seu de jure, sed de facto tantum, id est, per actum nolendi subdi præcepto, etiamsi potuerit imponi, et latum sit. Atque hic modus nolendi subdi Deo non solum possibilis est, sed usitatus valde a peccatoribus, quia non negat capacitatem subjectionis, vel obligationis parendi, sed solam actualem subjectionem, et obedientiam, sicut explicatur illis verbis Jeremiæ 2: *A sæculo confregisti jugum, rupisti vincula mea, dixisti, non serviam,* et hoc modo appetiit Lucifer sine dubio, nemini subesse, quandoquidem appetiit facere voluntatem propriam contra voluntatem Dei, ut dixit Anselmus, lib. de Casu diaboli, cap. 4. Tamen istemet affectus potest esse formalis, ac directus, vel tantum implicitus, et virtualis, et hoc posteriori modo, habet illum omnis, qui peccat, non tamen pertinet ad propriam superbiam, ut per se constat. Priori autem modo voluntas formalis non se subjiciendi Deo, id est, non parendi illi, ad inobedientiam specialem, seu contemptum Dei pertinet, et est nunc in dæmonibus, et potuit esse in via, et fortasse fuit, tamen non potuit esse primum peccatum: quia supponit deordinatissimam voluntatem, et ideo non potuit inde incipere, saltem moraliter loquendo, sed supposuit alium affectum superbiæ. Ut optime docet Augustinus, lib. 12, de Civitate, cap. 1, et aliis locis supra citatis, et Chrysostomus, hom. de lapsu primi hominis. Quapropter omnibus pensatis non est verisimile primum appetitum inordinatum Angeli fuisse formaliter de illo objecto negativo excludente subjectionem ad Deum.

17. *Agitur secundo de nolitione subjiciendi se aliis Angelis, vel hominibus.* — Potest autem aliter objectum illud negativum non subdendi se aliis accipi cum limitatione ad alios Angelos, vel ad omnes puras creaturas, ita ut Lucifer non appetierit non subdi DEO, sed solum cuique alteri præter DEUM; et hoc modo sumptum objectum illud, non est dubium, quin fuerit possibile. Verumtamen si Lucifer fuit supremus Angelorum, vel saltem non habens superiorem in naturalibus (ut supponimus) desiderium illud in tali persona non esset per se intrinsece malum ex vi rei desideratæ, quia nec contra justitiam, nec contra aliam virtutem existit, per se loquendo. Unde solum potuit fieri objectum superbiæ, si Lucifer tanto affectu illam eminentiam, seu carentiam subjectionis ad aliam creaturam appetierit, ut vel formaliter, vel virtute decreverit non subdi alteri, vel inferiori, vel æquali in natura, vel

gratia, etiamsi Deus id ordinasset. Nam sine dubio ille esset inordinatissimus affectus, et ad superbiam pertinens, prodiret enim ex magna æstimatione sui, nimioque appetitu suæ eminentiæ et exemptionis ab omni creatura, etiam cum contemptu Dei. Verumtamen nullum habemus fundamentum ad judicandum commisisse Luciferum hunc superbiæ modum respectu aliorum Angelorum, vel hominum in propriis creatis personis existentibus. Quia Deus nunquam indicavit Lucifero voluntatem subjiciendi illum personæ creatæ, ut ipse potuerit repugnando peccare : nec etiam habuit occasionem timendi, ne subjiceretur aliis personis creatis ex ordinatione Dei, quia licet hoc esset possibile de absoluta Dei potestate, non tamen esset consentaneum communi ordini providentiæ, quo DEUS inferiora per superiora administrat. Non habuit autem Lucifer occasionem, vel motivum suspicandi talem mutationem, vel inversionem ordinis divinæ providentiæ : non est ergo verisimile, quod temere, et sine causa in illum affectum se præcipitaverit, aut vanas illas comparationes, et exaggerationes in actibus cogitandi, et volendi formaliter habuerit : nec etiam potest assignari aliquod aliud objectum, in quo virtualiter, seu interpretative talem voluntatis determinationem habuerit.

18. Unde tandem concludimus, solum posse hunc modum superbiæ commode explicari supposita revelatione de Christo facta Lucifero durante via ejus. Nam credibile est, Christum fuisse illi propositum, non solum ut auctorem gratiæ et salutis, sed etiam, ut Legislatorem, ac Dominum, cui omnes creaturæ, etiam Angeli, subdi, et obedire tenerentur. Nam omnes hæ prærogativæ Christo conveniunt, suntque illi connaturales ex vi unionis, et a Lucifero uno momento apprehendi potuerunt. Inde ergo sumere potuit occasionem repugnandi, et nolendi patere cuicumque voluntati creatæ, etiamsi in persona increata existeret, quia indignum suæ naturæ subdi. Hoc ergo modo probabile est, voluisse Angelum nulli subdi extra Deum, ut Deus est, per suam naturam, et voluntatem divinam præcipientem.

19. Ultimus modus, qui tunc occurrit excogitandi objectum Luciferinæ superbiæ, fuit aliquorum, qui dixerunt voluisse Luciferum esse ut DEUM, non in natura, sed in aliorum mentibus, et voluntatibus, vel quoad cultum, et honorem. Hunc modum significavit Nazianzenus, dicta orat. 27, in verbis jam allegatis. Quod *Lucifer, cum divinus esset, indignum tulit, non se quoque Deum existimari.* Idem significat Cyrillus, Is. 14, dicens : *Lucifer cecidit, et comminutus est, tumida et turgida cogitans, et honorem, ac gloriam soli summæ naturæ congruentem rapere cupiens, quantum molimine, et ut, et animo poterat.* Idem significat Theodoretus, Ezech. 28, sect. 11, dicens : *Diabolus in illam insaniam lapsus est, et rabie percitus Deum seipsum appellavit, hominibusque, ut divinum sibi cultum adhiberent, persuasit.* Videnturque verba Isaiæ, et Ezechielis sæpe citata, hunc maxime sensum præ se ferre. Verba etiam illa, quibus Michael Lucifero restitit, dicens : *Quis sicut Deus?* demonstrare videntur Luciferum honorem soli Deo debitum affectasse, et voluisse sicut Deus haberi, et tractari.

20. Verumtamen hujusmodi affectus, et insania merito attribuitur Lucifero post lapsum et damnationem suam, non tamen respectu aliorum Angelorum sanctorum, sed fortasse respectu sociorum, qui eum in peccato secuti sunt, maxime vero respectu hominum. Nihil enim magis in hoc mundo inferiori contendit, quam ut ab hominibus tanquam DEUS habeatur, et colatur. Et in hoc sensu videtur locutus Theodoretus, ut ex verbis allegatis constat. At vero quod in primo lapsu Lucifer inde inceperit, et quod illud fuerit primum objectum superbiæ ejus, difficile creditu est. Duobus enim modis intelligi potest, quod Lucifer voluerit existimari, et coli, ut DEUS. Primo formaliter, et (ut ita dicam) in actu signato : secundo interpretative, ac virtualiter, seu in actu exercito. De hoc posteriori modo non erit controversia, quia omnis, qui mortaliter peccat, quodammodo habet illum effectum, maxime vero, qui affectat aliquam excellentiam ultra mensuram, ac modum a Deo præscriptum. Quomodo illa omnia tribuuntur regibus illis Babyloniæ, et Tyri, ab Isaia et Ezechiele : et ita possunt etiam attribui Lucifero. Verumtamen cum illum affectum non habuerit formaliter (ut supponitur), opus est assignare aliud objectum, quod expresse, et in se inordinate, ac superbe appetierit, in quo virtute reliqua contineantur. Illud autem objectum esse non potest, nisi aliquod ex supra tractatis in præcedentibus capitibus, et consequenter non in hoc actu, sed in alio circa tale objectum Lucifer primo peccavit.

21. At vero si illa sententia intelligatur priori modo de expresso, ac formali affectu, sic difficile creditu est, voluisse Luciferum reputari verus Deus, et ut talis adorari. Nam impri-

mis respectu aliorum Angelorum, impossibile sibi esse sciebat, illis talem opinionem persuadere, cum illi evidenter scirent, et ipsum esse creaturam, et non posse esse, nisi unum verum Deum, quem ipsi evidenter agnoscebant. Unde non solum in statu viæ, verumetiam neque nunc in statu damnationis habent inferiores Angeli de Lucifero talem existimationem, seu opinionem, quia non possunt in naturali cognitione evidenti adeo esse excæcati, ut in sequenti libro videbimus. Neque etiam credibile est, intendisse Luciferum a cæteris Angelis obtinere, ut se tanquam DEUM adorarent, etiamsi ipsum non esse Deum certo scirent, quia nullam rationem ad hoc sperandum, vel postulandum ab aliis habere potuit. Quod inde suadetur, ac declaratur, quia nec ab hominibus audebit dæmon hoc exigere, nisi vel prius illos decipiat, ut falsam de vero DEO, et de ipso dæmone opinionem concipiant, vel per timorem alicujus gravi mali, vel per promissionem alicujus falsi boni, quod ipsi homines vehementer concupiscant, illos cogat, vel alliciat. Neutrum autem horum habere potuit locum respectu aliorum Angelorum, quia nihil habebant, quod a Lucifero timerent, vel sperarent, ut per se clarum est. Præsertim cum ipsi tunc essent ordinatissimi, et non possent moraliter tam subito, et quasi repente in crimen idololatriæ, sine ullo apparente motivo, et contra omnem rationem naturalem induci. Ergo non est verisimile primum peccatum Luciferi fuisse velle ab aliis Angelis verus DEUS existimari, vel tanquam Deus tractari et adorari.

22. At vero respectu hominum potuit Lucifer in illam cogitationem facilius induci, nihilominus tamen probabile non est, quod inde peccare inceperit, tum quia illud genus peccati supponit voluntatem valde inordinatam in Angelo, cum sit contra rationem naturalem evidentem : tum etiam, quia ex parte hominum supponit magnam naturæ corruptionem, imo illa etiam supposita, non audet dæmon inducere homines in hujusmodi vitia, nisi prius in aliis facilioribus corruptissimi sint. Tum denique quia nullam occasionem habere potuit tunc Lucifer ad appetendam vanam hominum gloriam, cum ipse in altiori ordine, et statu esset constitutus. Unde si ab aliis Angelis illum honorem non concupivit, profecto verisimile non est, ab hominibus solis illum desiderasse. Quapropter ut in aliquo probabili sensu verum sit Luciferum Dei nomen, et existimationem, et consequenter divinum honorem desiderasse : dicere oportet ipsum appetiisse esse verum Deum per unionem hypostaticam naturæ suæ cum divina persona, per quam fieret, ut Angelus esset Deus, et dignus tali cultu reputari posset. Atque ita hic dicendi modus, sicut et cæteri, ut probabiles sint, illam sententiam supponere debent

CAPUT XV.

UTRUM LUCIFER ALIA PECCATA PRÆTER SUBERBIAM IN VIA COMMISERIT.

1. *Multiplicatio peccatorum, vel per diversos actus, vel per diversas malitias ejusdem.* — Solent antiqui Patres peccatum Luciferi variis nominibus nobis explicare, ex quibus quædam proprie, alia metaphorice illi tribui videntur : et quædam generales aliquas rationes peccatorum, alia vero diversas peccatorum species significant. Et ideo necessarium est per singula discurrere, et quot peccata Lucifer commiserit, distincte declarare. Agimus autem nunc tantum de tempore viæ : nam in statu damnationis innumera sunt peccata, quæ tam in eamdem, quam in diversis speciebus multiplicant, ut obiter attingemus, et latius in libro sequente. Præmittere item convenit duobus modis solere multiplicari transgressiones peccantium, uno modo producendo plures actus voluntatis, quibus peccatur : alio modo in eodem actu malitias specie diversas multiplicando. Et priori quidem modo indubitatum est peccata multiplicari, quando actus sunt distincti, vel in specie, si objecta, et malitias habeant specie diversas, sive actus successive fiant, sive simul: vel in numero, seu individuo, quando actus sunt ejusdem speciei, et successive, et cum sufficientia, ac morali interruptione fiunt. Ut in tom. 4, 3 part., disput. 22, sect. 5, attigi, et in 1, 2, latius dicam. De posteriori autem modo, quando in eodem actu multiplicantur specie malitiæ distinctæ, controversia inter theologos est, an dicenda sint plura peccata, vel unum tantum. Verumtamen existimo quæstionem esse de modo loquendi, in qua in præsenti immorandum non est: nam formaliter loquimur de multiplicatione malitiarum, sive materialiter multiplicentur actus voluntatis, sive non, utrumque enim poterit contingere etiam in Angelis, ut obiter adnotabimus.

2. *Luciferum multipliciter per superbiam peccasse suadetur primo generatim.* — Primo igitur satis jam ostensum est, in peccato Lu-

ciferi primam, et principalem malitiam superbiæ fuisse : potest autem dubitari, an illa fuerit una tantum, vel multiplex. Et ratio dubitandi sumi potest primo ex parte objectorum, quia potuit Lucifer simul appetere plures excellentias, non solum differentes in esse suo reali, et quasi materiali, sed etiam in deformitatibus objectivis, quas in ordine ad rectam rationem habent : ut sunt excellentia creata beatitudinis ultra mensuram, vel modum debitam, vel excellentia potestatis super creaturas, vel similes, et excellentia increata divinitatis veræ, vel saltem existimatæ, aut gratiæ unionis hypostaticæ. Item potuit esse excellentia, vel absolute excedens mensuram, et capacitatem appetentis illam, vel respective ad alios, idque vel in solo gradu singularitatis tantum, et eminentiæ in aliquo honore, vel etiam in potestate et superioritate, cui aliorum subjectio respondeat. Nam hæc diversitas objectorum ad multiplicandas malitias superbiæ vel in eodem, vel in diversis actibus sufficere videtur. Quod autem hæc omnia Lucifer appetierit, Patres allegati in discursu præcedentium capitum testari videntur. Ergo cum vitanda sit inter eos contradictio, et maxime cum singuli ita unum affirment, ut alia non negent, dicendum est, vel omnia, vel multa ex dictis objectis sibi appetivisse Luciferum, ac proinde multipliciter per superbiam peccasse.

3. *Probatur secundo speciatim de arrogantia.* — Secundo declaratur hoc, et confirmatur, quia species superbiæ plures sunt, ut docet D. Thomas 2, 2, q. 162, art. 4, exponendo quamdam distinctionem Gregorii 23, Moral., cap. 4, alias 7, ubi quatuor numerat species, inter quas una est arrogantia, quam a primaria species superbiæ distinguit Isidorus, lib. 2, de differentiis Spiritualibus, capit. ult., eamque jactantiam vocat, et lib. 2 Sent., seu de Summo Bono, cap. 28, ait, *de superbia nasci arrogantiam, non de arrogantia superbiam, quia nisi præcesserit occulta elatio mentis, non sequitur aperta jactantia laudis.* Ubi (ut Cajetanus, in dict. art. 4, notat) non excluditur arrogantia a tota latitudine vitii superbiæ, sed distinguitur tanquam secundarius actus a primario. Et ita etiam D. Thomas, ibid. ad 2, dicit, interiorem cordis arrogantiam speciem esse superbiæ, utique distinctam a primaria superbia, quæ in appetitu inordinato excellentiæ consistit, juxta doctrinam Augustini, lib. 14, de Civit., cap. 13, et lib. 19, cap. 12. At vero Lucifer præter appetitum inordinatum excellentiæ, arrogantiam habuit : ergo plures malitias superbiæ habuit. Minor constat ex Theodoreto, de Divinis decretis, lib. 5, cap. de Diabolo, quem refert, et imitatur Anastasius Nicenus, quæst. 61, in sacram Scripturam, ubi ait, dæmonem per superbiam, et arrogantiam cecidisse. Et Naziazenus, Orat. 12, quæ est prima de pace, ait, *Luciferum dignas arrogantiæ suæ pœnas dedisse.* Unde Elias, ad Orat. 19, ad Nazianzenum, quæ est funebris in laudem patris, in Schol. ad § *Jam quis magis*, in principio, ait, *arrogantiam esse dæmonum inventum ;* et ex dictis ostendi potest, nam arrogans est, qui plus de se existimat, aut jactat, quam sit : Lucifer autem appetendo excellentiam, nimiam dignitatem vel meritum ejus sibi arrogavit : et (ut credi potest) ut alios secum consentientes faceret, decorem suum, et excellentiam jactabat. Quamvis enim superbus excellentiam inordinate appetat, sæpe sibi arrogat dignitatem, quam vere non habet ; dumque sibi attribuit, quam non habet, aliam majorem, vel distinctam concupiscit. Ut homo appetit Episcopatum, quia se dignum illo reputat, cum non sit. Et sic Lucifer plus de se cogitans, quam oporteret, multa supra se appetere potuit. Unde Methodius, in libros antiquitatum, dixit : *Eminentiam suæ naturæ, et profunditatem suæ scientiæ Lucifer perpendens, in suum creatorem superbivit.* Fuit ergo et superbus, et arrogans, et fortasse sub una consideratione arrogans fuit, quia superbus, et sub alia potius superbus, quia arrogans.

4. *Probatur tertio de præsumptione.* — Similis discursus de præsumptione fieri potest : nam hoc vitium Lucifero Patres attribuunt. Ut Ambrosius, Epist. 33, qui superbiam, quæ in præsumptionem prosilit, diabolo tribuit, et ab illo dicit sumpsisse exordium : unde inferius ait : *Incitasse dæmonem primos homines ad confidentiam liberi arbitrii, ut profectus suos in se constituerent, et ad laborem propriæ voluntatis manum præsumptionis extenderent.* Idem tradit Martialis, in Epist. ad Burdegal., cap. 11, dicens : *Luciferum per superbiam præsumpsisse cœlum habitare ;* utique volens (ut sic dicam), suis manibus, ac potentia illud rapere, et usurpare, quod est proprium præsumptionis peccatum, ut docuit D. Thomas, art. 4, ad 3. Imo addit Hieronymus, in c. 40, Job : *Leviathan excedendo præsumptionis modum sibi superbiam addidisse.* Est autem præsumptio vitium annexum superbiæ, seu potius species superbiæ distinctæ, ut aliqui sentiunt, ab illa, quæ in appetitu excellentiæ singularis consistit. Præter hanc vero habere censetur

malitiam contrariam magnanimitati, per excessum, ut docet D. Thomas 2, 2, quæst. 103, art. 2, quia magnanimus intendit magna cum proportione, et moderatione respectu virium suarum : præsumptuosus vero cum excessu, in quo excessu duplex malitia, una contra humilitatem, et altera contra magnitudinem inesse videtur. Addi etiam potest tertia, quatenus præsumptio, quando per eam appetitur præmium sine meritis, vel ultra merita, ponitur vitium contrarium spei a D. Thoma 2, 2, q. 21, art. 2. Nam hoc modo peccare potuerunt Angeli, et probabile est, ita etiam peccasse, juxta supra dicta : omnes ergo istæ malitiæ in peccato Luciferi inventæ sunt.

5. *Probatur quarto de ambitione. — Probatur quinto de vana gloria.* — Ultra hæc autem Lucifero tribuitur ambitio, quæ est vitium superbiæ annexum, vel species ejus. Unde Ignatius, in Epist. 8, ad Philippen., ait : *Luciferum decorem suum amisisse per avaritiam, et ambitionem,* ubi nomine *avaritiæ* metaphorice utitur, et per illud superbiam significat : quia sicut avaritia est nimia divitiarum concupiscentia, ita superbia est nimius appetitus excellentiæ, ut optime, et copiose exposuit Ambrosius, epist. 33, et Augustinus, lib. 11, Gen. ad litt., cap. 15, et attigit D. Thomas hic, q. 63, art. 2, ad 2. Avaritiæ ergo sic sumptæ adjungit Ignatius ambitionem, quæ circa honores eximios versatur, et cum omni proprietate Lucifero tribuit. Item illi adjungit vanam gloriam, dicens : *Per inanem gloriam inhonoratus est.* Et Chrysostomus, homil. 5, Imperfecti, in Matth., exponens tentationem satanæ, cum existimasse dicit, quod, *sicut ipse concupiscentia vanæ gloriæ ruit de cœlo, ita Christus concupiscentiæ vanæ gloriæ ferri posset.* Et Antoninus, Epistol. 2, ad fratres, prope finem : *Cum diabolus,* ait, *per superbiam, et vanam gloriam noverit cœlitus, se fuisse dejectum, per eadem nos aggreditur, sciens, quod per ista nos a DEO segreget.* Addit autem vana gloria malitiam a superbia distinctam. Quamvis enim ex illa nascatur, et fere semper conjuncta sit, nihilominus inordinationem diversam habet : nam magnanimitati opponitur, ut docet divus Thomas 2, 2, quæst. 38, in principio, et q. 133, art. 2. Quod autem in Lucifero fuerit, facile suaderi potest, quia sine dubio appetivit gloriam, et non apud DEUM; ergo apud alios extra Deum. At gloria eo ipso vana est, quod extra Deum quæritur, ut in ead. quæst., art. 1, divus Thomas docet.

6 *Prima assertione omnia hæc in peccato Luciferi proprie admitti possunt.* — In hoc puncto dicendum imprimis videtur, hæc omnia cum proprietate posse in peccato Luciferi admitti. Quia natura Angeli omnium est capax : quia illa omnia versantur circa objecta spiritualia, quæ ab Angelis appeti possunt, et omnia possunt in corde consummari. Et quatenus in externum actum prodire possunt, etiam possunt ab Angelo committi, et in primo momento, in quo Lucifer peccavit, occasionem, commoditatem habuit illa omnia committendi. Ergo satis verisimile est, illis modis omnibus peccare, sive uno actu, et simplici affectu, sive pluribus, et sive illi modi, vel malitiæ ex illis resultantes ratione tantum, vel etiam in re ipsa distinctæ fuerint. Explico singula, nam imprimis arrogantia de bonis internis, et spiritualibus principaliter esse solet, ut de scientia, virtute, postestate agendi extra se, quæ suo modo in Angelis reperitur, et de excellentia, ac speciali dignitate incorporalis perfectionis, tam substantialis, quam accidentalis esse potest. Et in corde, seu in voluntate consummatur, ut tradit D. Thomas 2, 2, q. 162, art. 4, ad 2. Unde per se clarum est, quod talem motum internum esse posse in spirituali natura. Solet autem exterius in jactantiam prodire, quatenus aliquis seipsum laudat, vel sibi attribuendo, quæ non habet, ut D. Thomas ibidem dicit, vel certe nimis exaggerando, et sine justa causa magnificando, quæ vere habet, et hujus etiam actus capax est angelica natura, quatenus loqui, et suos conceptus manifestare aliis potest.

7. Denique simulac ad Lucifer per superbiam elatus est, occasionem proximam habuit hæc omnia committendi. Quia, ut insinuatur ab Isaia 14, ex decore suo occasionem superbiendi sumpsit, et quia nimis sibi ipsi complacuit, elatus est, ut Augustinus explicuit, lib. 4, Genes. ad lit., c. 24, et l. 11, cap. 13 et 23, et l. 12, de Civit., cap. 1. Hæc autem nimia complacentia sui, vel idem est, quod arrogantia, vel certe illam semper habet conjunctam, moraliter loquendo. Denique internam elationem, et arrogantiam per externam jactantiam Lucifer prodidit. Quia, ut infra dicemus, alios ad secum consentiendum, seque sequendum induxit : non potuit autem eos inducere, nisi suam excellentiam extollendo : nam ab illa maxime rationes, et motiva sumere potuit, quibus aliis persuadere posset, quod volebat. Quod facilli me intelligitur, si supponitur peccatum Luciferi in appetitu unionis hypostaticæ constitutum fuisse.

8. Quocirca tres motus voluntatis distinguere possumus in voluntate Luciferi. Unus est, complacentia nimia in seipso, cui nomen arrogantiæ propriissime convenit : alius est appetitus novæ excellentiæ inordinatæ, qui actus est propriissimus superbiæ : tertius est, voluntas jactandi se apud alios, ut eos exaltationis suæ cooperatores efficeret. Et de hoc actu infra dicendum est, quia magis pertinet ad aliorum lapsum. Ex duobus vero primis videtur quasi constari una superbia, quæ interdum elatio, vel superbia vocatur. In utroque autem una tantum malitia inesse videtur, sicut supra de nimio amore sui, et amore novæ, ac nimiæ excellentiæ diximus. Quia illa complacentia in propriis, ac veris bonis per se non est mala, sed solum, quatenus quis illa abutitur ad aliquid aliud supra se inordinate appetendum, vel ad se gloriandum in his, quæ habet, ac si majora essent, vel ac si a se, et non a Deo illa haberet : tota autem malitia hujusmodi provenit ex illo novo actu inordinatæ appetitionis, et cooperatione ad illam, ideoque una tantum malitia in utroque actu esse videtur.

9. *Explicatur quoad præsumptionem spei divinæ oppositam.* — Præsumptio vero, quia multis modis accipitur, necessario distinguenda est. Nam juxta doctrinam D. Thomæ 2, 2, q. 21, datur quædam præsumptio opposita spei divinæ, et infusæ, ad quam pertinet velle, et prætendere consequi a Deo supernaturalia dona, sine mediis ab ipso juste definitis, ut veniam peccati sine pœnitentia, gloriam sine meritis, etc. Et hæc præsumptio videtur tribui Lucifero, juxta sententiam asserentem, illum voluisse habere gloriam sine meritis. Idemque videri potest in nostra sententia de appetitu unionis hypostaticæ : quia multo magis ad præsumptionem pertinebit, velle obtinere a Deo, quod nec naturale est, neque naturæ debetur, nec a Deo creaturæ propositum est, ut quærendum, vel expectandum ab ipso per aliqua media, sive illa sint merita, sive dispositiones, sive petitiones, vel aliquid simile. In hoc autem ordine, et gradu donum unionis hypostaticæ constituitur : ergo si Lucifer peccavit appetendo illam unionem, et indigne ferendo, quod alteri, et non suæ naturæ ex dono DEI daretur : consequens videtur esse, ut peccatum præsumptionis commiserit etiam contra spem. Nec in hoc videtur esse ullum inconveniens, quia, ut ait D. Thomas, in d. q. 12, art. 2, hæc præsumptio directe oritur ex superbia, quia anti aliquis se æstimat, ut propter solam suam excellentiam velit obtinere a Deo singulare donum, quod soli cuidam naturæ liberaliter, ac mere gratis ab ipso electæ communicare voluit ; ergo hæc præsumptio cum peccato Luciferi, quasi intime conjuncta est.

10. *Probabilius tamen videtur non dari talem præsumptionem in Angelo.* — Sed nihilominus probabilius videtur, præsumptionem, quæ Lucifero tribuitur in primo suo peccato, non fuisse illam, quæ virtuti spei opponitur. Ratio est, quia motus præsumptionis contrarius spei infusæ convenit cum illo in communi genere spei : nam, qui præsumptuose tendit in beatitudinem, verbi gratia, sperat illam, ac subinde actum spei elicit, quanquam specie distinctum a vero actu spei divinæ, ac supernaturalis. In hoc enim differt præsumptio a desperatione, quia desperatio omnino destruit spem, tam secundum propriam speciem, quam secundum genus, quia facit desistere omnino a tendentia voluntatis in bonum, quod sperandum esset. Præsumptio autem consistit in tendentia ad idem bonum ultra debitam regulam, et præscriptam ad studiosam et supernaturalem spem eliciendam, et ideo sub genere spei, quamvis in imperfecta, et vitiosa specie talis tendentiæ, constituitur. Unde optime dixit D. Thomas, d. q. 21, art. 1 : *Quod præsumptio importare videtur quamdam immoderantiam spei.* Et ob eamdem rationem dixit in art. 3, præsumptionem habere quamdam similitudinem cum spe, sed differre ab illa, quia spes ordinate, præsumptio inordinate aliquid a Deo intendit obtinere ; sicut prodigalitas quamdam similitudinem, et convenientiam habet cum liberalitate, quam non habet avaritia, quia inclinat ad largiendum, quod etiam habet liberalitas, sed hæc inordinate, illa inordinate.

11. *Progreditur facta ratio.*—At vero Lucifer, quamvis appetierit, et desideraverit a Deo obtinere unionem hypostaticam, verbi gratia, vel gloriam sine meritis, ut alii volunt, non ita desideravit, ut speraret bonum illud, verbi gratia, unionem obtinere. Quia spes non est nisi de objecto reputato possibili, et futuro saltem probabiliter. Lucifer autem non potuit apprehendere unionem hypostaticam, ut sibi possibilem de facto, ac practice (ut sic dicam), sciebat enim tantum ex voluntate, et potestate Dei haberi posse, et Deum decrevissse soli humanæ naturæ illam communicare, et ideo non præsumpsit sperando illam consequi, vel desiderando illam, indigne ferendo, quod sibi denegaretur. Qui motus revera non est contra

spem, cujus rei optimum est signum, quod desperare consequi tale bonum a Deo, non esset motus contrarius virtuti spei: imo de se non esset actus malus, sed bonus: sicut ergo circa illud objectum non poterat peccari contra spem per defectum, ita neque per excessum: quia bonum illud non continetur sub objecto spei infusæ, ideoque nec materialiter pertinet ad propria vitia illi virtuti contraria. Ergo in peccato Luciferi non est inventa specialis malitia præsumptionis virtuti spei opposita. Potest autem instari, quia licet ratio probet præsumptionem Luciferi non fuisse contrariam actui spei, nihilominus potuit esse contraria virtuti spei quatenus ad illam pertinet amor, et desiderium supernaturalium bonorum, et ipsius Dei, quatenus est bonum proprium, et amore concupiscentiæ ordinato, et supernaturali diligi potest. Nam huic amori ordinato contrarius fuit ille appetitus inordinatus Luciferi. Ad hoc vero in sequenti puncto respondebitur.

12. *Probabilius quoque est non dari in Angelo præsumptionem oppositam magnanimitati.* —Alio modo sumitur præsumptio, ut magnanimitati opponitur, ut idem D. Thomas, in eodem loco citato, docet, et 2, 2, q. 130, a. 1 et 2. Et de hac aliqui existimant, non differre a præsumptione, quæ humilitati opponitur, quia existimant, magnanimitatem et humilitatem esse eamdem virtutem. Unde consequenter inferunt, præsumptionem oppositam humilitati, et magnanimitati esse idem vitium. Præsumptio autem, quam habuit Lucifer, fuit humilitati opposita, ut supponitur; ergo fuit etiam opposita magnanimitati. Fundamentum hujus responsi docuit Martinus de Magistro, q. 1, de Humilitate, et in eum inclinat Vasquez hic, disp. 235, cap. 4, num. 24, et sequentibus licet pleniorem resolutionem in 2, 2, remittat. Et revera quæstio illa de distinctione inter magnanimitatem, et humilitatem diligentiorem postulat considerationem, ad quam nunc divertere, confusionem pareret, et ab hoc loco valde alienum esset. Et ideo vel abstrahendo ab illa quæstione, vel supponendo communem sententiam, quæ humilitatem a magnanimitate distinguit, dicimus, præsumptionem Lucifero attributam distinguendam esse a propria præsumptione magnanimitati contraria. Et imprimis applicari potest ratio proxime facta de altera præsumptione spei contraria: nam præsumptione contraria magnanimitati, etiam est per actum intentionis, et spei obtinendi, vel faciendi ea, quæ ultra proprias vires sunt. Ita docet D. Thomas, dicta q. 21, art. 1, dicens, utramque præsumptionem, spei scilicet, et magnanimitati contrariam, *importare quamdam immoderantiam spei.* Cum ergo appetitus Luciferi non fuerit per immoderantiam spei, etiamsi fuerit per immoderantiam appetitus, vel desiderii, non potuit esse præsumptio contraria magnanimitati, magis quam spei. Deinde est alia differentia, quia magnanimitas tendit ad magna intra latitudinem eorum, quæ commensurata sunt viribus ejus, qui ad illa efficaciter tendit: unde talis virtus in suo objecto respectum habet ad propriam facultatem: nam respicit illud, ut suis viribus faciendum, vel consequendum: et præsumptio illi contraria tendit in opus, vel bonum magnum propriæ facultati, et viribus improportionatum. At vero appetitus Luciferi non fuit per excessum magnanimitatis, quia non appetivit bonum hypostaticæ unionis, vel aliud quodcumque supernaturale, ut suis viribus consequendum, sed absolute, ut sibi maxime conveniens, etiamsi a Deo dandum esset. Et ideo excessus in hoc appetitu non fuit ex parte formalis objecti contrarius magnanimitati per excessum.

13. *Sola igitur præsumptio humilitati opposita in Angelo admittitur.* — Unde tandem colligitur, solam præsumptionem humilitati oppositam in Lucifero inventam fuisse; voluit enim in bonis gratiæ, et præsertim unionis hypostaticæ, et aliis, quæ ad illam consequuntur, omni naturæ creatæ præferri: et in hoc excessit, non quia speraverit se habiturum a Deo illud bonum, neque quia viribus suis illud obtinere voluerit: utrumque enim falsum, et impossibile fuit, sed quia ex magna æstimatione sui, illud excellens bonum solum propter suam excellentiam sibi appetiit, etsi a Deo illud obtinere concupierit. Nam, ut dixit Gregorius, lib. 23 Moral., cap. 4, alias 7: *Quamvis aliquis dari a Domino sapientiam confitetur, in hac tamen elationis specie labitur si sapientiorem se cæteris gaudeat, et quasi de singulari bono sese inaniter extollat.* Si ergo hæc ipsa elatio præsumptio vocetur, talis affectus est directe contrarius humilitati, ad quam omnis moderatio in appetitu excellentiæ propriæ, ut talis est, pertinet. Et sub hac ratione non est præsumptio motus distinctus a superbia, vel arrogantia, nec malitiam, aut inordinationem distinctam ab illis habet. Et ideo per hoc nomen præsumptionis, non multiplicantur peccata, vel malitiæ in superbia Luciferi, juxta dicta in præcedenti puncto. Videturque satis proprie ipsamet arro-

gantia præsumptio vocari, secundum vulgarem vocis accommodationem. Quia secundum latinam proprietatem, nec verbum *præsumo*, nec nomen *præsumptio* actum alicujus vitii significat, sed actionem sumendi cum aliqua anticipatione, seu præventione, quæ de se indifferens est, et interdum male, interdum bene fieri potest. Communi vero usu scholastico, et vulgari præsumptuosus dicitur, qui plus de se cogitat, quam revera sit, quod ad propriam arrogantiam pertinet, et ideo per arrogantiam merito dicitur quis de se præsumere, et ipsa arrogantia præsumptio dici potest. Et sic dicit Gregorius 2, Moral., cap. 16, alias 39 : *Ex bonis operibus, et victoria vitiorum solere præsumptionem cogitationum in corde generari.* Quamvis fortasse non minori proprietate illa appetitus excellentiæ, in quo superbia consistit, possit etiam dici præsumptio, quia per illum appetitum prælationem et singularem dignitatem superbus vult sibi sumere. Neutro autem modo novum peccatum, vel malitia specialis per hujusmodi appellationem illi affectui superadditur. Unde Gregorius, lib. 22 Moral., c. 5, alias 10, quam prius arrogantiam vocaverat, postea præsumptionem appellat, et utramque humilitati esse contrariam docet.

14. *Explicatur tertio quoad ambitionem.* — Tertio dicendum est de ambitione, quam proprie in peccato Luciferi inventam esse censemus. Est enim ambitio immoderata cupiditas honoris, ut tradit D. Thomas 2, 2, q. 131. Lucifer autem inordinatissime appetivit honorem; ergo ambitionem habuit, et quidem maximam. Nam, ut dixit Cicero 1, Offic. et refert D. Thomas, in dict. q. 131, a. 2, in argumento, *Sed contra : Sicut quisque magnitudine animi excellit, ita maxime vult omnium princeps esse solus :* quod quidem ad ambitionem pertinet, ut ibidem subjungit D. Thomas. In hoc autem maxime excelluit Lucifer, quod solus omnium princeps esse voluit, et propter hoc maxime unionem hypostaticam appetiit, si revera illam concupivit, vel si aliter elevatus est, semper singularitatem, et primatum appetiit, ergo per ambitionem deliquit. An vero hæc ambitio fuerit peccatum a superbia distinctum, controverti potest. Mihi autem breviter imprimis dicendum videtur, non fuisse actum distinctum, quia vel ipsam excellentiam, vel primatum inter alios propter honorem, quem ab Angelis, et hominibus habere poterat, concupivit, et sic eodem actu utrumque voluit : vel certe quamvis excellentiam propter ipsam appetierit, honorem simul voluit, ut illi annexum, et ita uno actu voluit ipsam excellentiam cum omnibus proprietatibus, quæ ad illam consequuntur. Quoad malitiam vero res est magis dubia, quia D. Thomas supra videtur in hoc distinguere ambitionem a superbia, quia non humilitati, sed magnanimitati dicit esse oppositam per excessum. Unde consequi videtur distinctam malitiam addidisse.

15. *Probabilius tamen videtur eamdem esse malitiam auctam tamen ex parte materiæ.* — Sed licet verum sit, ambitionem materialiter (ut sic dicam), id est, quoad realem motum appetitus excedere magnanimitatem, quia se extendit ad eos honores appetendos, ad quos magnanimitas non pertingit, nihilominus in genere virtutis, et vitii magis videtur opponi ambitio humilitati, quam magnanimitati. Nam humilitas ab omni inordinato appetitu honoris retrahit voluntatem, et ita per ambitionem magis illa, quam magnanimitas destruitur, magisque contra illam peccatur, ut aperte sentit Gregorius 3, p. Pastoral., Admonit. 18. Et ratio id ostendit, quia magis ex humilitate, quam ex magnanimitate, ambitionem vitare obligamur. Et ideo Gregorius in eodem loco ambitionem a superbia non distinguit, quia omnis appetitus humilitati contrarius per excessum, superbia est, licet per vocem *ambitionem,* ipsamet superbia, ut circa talem materiam versatur, scilicet excellentiam honoris, significari videatur. Atque ita ratione ambitionis non multiplicantur malitiæ in peccato Luciferi, sed eadem ex hac circumstantia, seu ex parte materiæ, major fuisse cognoscitur.

16. *Explicatur quarto quoad vanam gloriam.*—Idem fere dicendum est de inani gloria. Nam sine dubio vitium hoc proprie, et sine ulla metaphora Lucifero attribuitur, ut supra adducta probant, et sentit D. Thomas 2, 2, quæst. 132, art. 3. Ubi inter peccata inanis gloriæ, quæ mortalia interdum sunt, ex parte materiæ, ponit peccatum Luciferi, prout illis verbis Ezechiel. 28, declaratur, *Elevatum est cor tuum , et dixisti : Deus ego sum.* Inde enim colligit appetiisse Luciferum gloriam soli Deo debitam; quæ gloria, respectu Luciferi, vana fuit, quia falsa, et sine fundamento ; et ideo appetitus ejus et fuit vanæ gloriæ, et gravissimum peccatum, quia honori, et gloriæ divinæ maxime contrarium fuit. De hoc autem appetitu etiam sentio, non fuisse actum distinctum ab appetitu illius excellentiæ, de qua Luciferi superbia præcipue fuit. Quia simul cum illo objecto gloriam vanam ab illo resultantem uno impetu, et actu appetere potuit;

et hic est modus magis connaturalis Angelo. Unde licet sub alia consideratione inanis gloria opponatur magnanimitati secundum malitiam suam : videtur mihi maxime opponi humilitati, quia per inanem gloriam appetitur humana laus, vel etiam angelica, ut a pura angelica natura procedere potest, vel alia manifestatio, aut æstimatio propriæ excellentiæ propter se ipsam, et ut augmentum quoddam illius. Hic autem appetitus manifeste est contrarius humilitati, et ad superbiam pertinet. Unde Gregorius, lib. 31 Moral., cap. 17, alias 31, primam filiam superbiæ, dicit esse inanem gloriam, quæ in nobis sæpe habetur per actum distinctum ab ipsa superbia principali : ita tamen ab illa nascitur, ut eamdem rationem vitii, et elationis, quamvis cum minori gravitate, participet. Unde quando in eumdem actum coalescunt, unam graviorem malitiam inducunt, quam in singulis separatim esse possit.

17. *Occurritur objectioni.*—Unde obiter soluta manet objectio, quæ hic fieri posset ex doctrina D. Thomæ hic, quæst. 63, art. 2, dicentis, in Angelo tantum esse potuisse peccatum superbiæ ante peccatum invidiæ : omnia autem, quæ diximus, ante invidiam præcesserunt, etiamsi ratione, vel formaliter inter se distinguantur. Responderi autem posset ex eodem D. Thoma, in eodem art. ad 3 : *Sub superbia, prout in dæmonibus ponitur, comprehendi omnia peccata, quæ ab illa derivantur.* Quod intelligendum necessario est de peccatis, quæ in spirituali materia versantur : nam illorum tantum Angeli capaces fuerunt in via (ut statim declarabimus). Addimus vero per illas omnes voces non multiplicari peccati in Angelo, sed unam superbiam variis nominibus, secundum diversam habitudinem, et circumstantias explicari, et ita id non obstare, quominus una superbia primum peccatum Angeli fuerit.

18. *Secunda assertio in Lucifero præter superbiam invidia fuit.*—Secundo principaliter dicendum est Luciferum verum, ac proprium peccatum invidiæ post superbiam commisisse. Ita docet D. Thomas, in dict. quæst. 63, art. 2, et ibi omnes ejus expositores, et reliqui theologi communiter in 2, dist. 5 et 6, et tradunt frequenter Patres, ex quibus cap. allegavimus Tertullianum, Basilium, Cyprianum, Gregorium , Nissenum et Irenæum. Quibus addi possunt Epiphanius, hæres. 64, in his, quæ ex Proclo et Methodio refert Augustinus, lib. 11, Gen. ad lit., c. 14 et 15, ubi ait, invidiam secutam esse ex superbia, non e converso. Idem tradit, lib. de Disciplina, cap. 7, ubi, *Homini stanti* (ait) *lapsus invidit.* Et tract. 5, in Joan., in fin.: *Invidia,* inquit, *horrendum malum, ipso malo Zabulus ejectus est.* Idem, lib. 2, de Civit., cap. ult., et l. 14, cap. 11, et l. 6, contra Julian., cap. 1, et sæpe alias Gregorius 5, Moral., cap. ult., ubi ait, diabolum de felicitate amissa homini invidisse. Idem 2 p. Pastoral., cap. 11, Chrysostomus, homil. 41, in Matth., et Leo papa, serm. 4, de Collectis, in principio, *Incentor ille,* inquit, *auctorque peccati, primum superbus, ut caderet, deinde invidus, ut noceret,* et Cassianus, in collat. 8, cap. 10, et Chrysologus, serm. 48: *Invidia* (inquit) *de cœlo dejecit Angelum, de Paradiso exclusit hominem,* et clarius serm 172: *Invidia cœlum tentat, ibi enim diabolum fecit ex Angelo,* et Claudianus, lib. 3, de statu Animæ, ante medium: *Angelus postquam superbia tumuit, et invidiæ febre tabuit, sanctitate privatus est.* Idem tradunt Anselmus, Matth. 12, post medium, exponens quod sit peccatum in Spiritum sanctum, et Bernardus, serm. 17, in Cantica.

19. *De invidia Luciferi in statu damnationis.* — Verumtamen ad intelligendam hanc assertionem, Patrumque verum sensum , oportet advertere, duobus modis intelligi posse, diabolum peccatum invidiæ commisisse. Primo in statu viæ, priusquam de cœlo ejiceretur, vel homo crearetur. Secundo in statu damnationis, postquam de cœlo ejectus est, et post hominis creationem. Hunc posteriorem sensum aperte declarat Cassianus supra. Ponit enim duos casus in Lucifero, unum per superbiam ante creationem hominis, et per hunc, ait, ita fuisse dejectum, ut meruerit serpentis nomine significari, et sub illius specie apparere : alium per invidiam post hominis formationem de limo terræ, quoniam intellexit ad eam gloriam, quam ipse perdiderat, hominem fuisse evocandum In quo discursu non solum affirmat Cassianus Angelum post casum invidisse homini, sed etiam insinuat, ante casum non habuisse invidiam, sed solam superbiam. Neque verba Leonis multum ab hoc sensu abhorrere videntur. Imo etiam Augustinus dicens, invidisse dæmonem homini, eo quod ad imaginem Dei factus esset, et alii, qui objectum illius invidiæ eodem modo explicant, eumdem sensum insinuant. Nos vero in præsenti non de peccatis damnatorum dæmonum, sed viatorum tractamus : nec dubitamus, quin dæmones nunc invideant hominibus, et a prin-

cipio creationis, ipsos ex invidia persequantur. De hac enim diaboli invidia sermo est, Sapient. 6, cum dicitur, *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum.* Et sic etiam illam late explicat Ambrosius, lib. de Paradiso, c. 12.

20. Sensus tamen assertionis est, Luciferum in statu viæ, et ante hominis creationem, simul cum superbia invidiam concepisse. Et in hoc sensu loquuntur Basilius et Cyprianus et alii, qui indifferenter loquuntur. Expressius vero illum declarant Anselmus, Chrysologus et Claudianus, et Augustinus, aliquando, præsertim in tract. 5, in Joan., multo vero magis, lib. 4, de Baptismo, c. 8, ubi Cypriani verba allegat, et commendat. Denique Bernardus, d. serm. 17, ob hanc causam de Lucifero : *In cœlo concepisse dolorem, et in Paradiso peperisse iniquitatem.*

21. *Quid et cui Lucifer invidit.— Prima sententia asserens Deo invidisse. —Hæc sententia rejicitur.* —Ad reddendam autem rationem assertionis in hoc sensu intellectæ, explicare opus est, cui, et de quo bono, vel felicitate invidere potuerit Lucifer in cœlo constitutus, cum ipse esset excellentior rebus omnibus creatis, ideoque ipsis invidere non posset, nec etiam Deo propter infinitam distantiam. In quo puncto Anselmus supra docet aperte, Luciferum Deo ipsi invidisse. *Cognoscens,* ait, *ipsum esse Deum, et conditorem suum contra conscientiam suam invidit ei.* Et cur, vel de qua re invidiam conceperit, declarat, dicens : *Cum Lucifer in tanto bono abundaret, videns divinam essentiam præstantiorem multo se, contra conscientiam suam, non ex aliqua infirmitate cœpit Deo invidere, et voluit se Deo parificare.* At hæc sententia difficilis creditu est. Quia invidia non est ad multum distantes, sed ad similes, vel fere ad æquales, juxta doctrinam Philosophi, lib. 2 Rhetor., c. 10, quam eleganter declarat D. Thomas 2, 2, q. 36, art. 1, ad 2 et 3. At vero Lucifer cognoscebat Deum ab ipso infinite distare; ergo fieri non potuit, ut ipsi quatenus Deus est, invideret.

22. Et declaratur amplius, quia invidia est tristitia de felicitate aliena, ut supponimus, sed Angelus in primo suo lapsu non potuit de ipsius Dei felicitate tristari; ergo nec potuit illi invidere. Minor probatur, quia nemo tristatur de felicitate aliena, nihi apprehendat illam, ut contrariam aliquo modo propriæ felicitati, vel ut diminuentem illam, quia non potest esse tristitia, nisi de malo, vel sub ratione mali, et ideo non potest esse de bono alterius, nisi sub ratione mali proprii. Sed Angelus non potuit in via apprehendere divinam excellentiam, vel potentiam, ut diminuentem suam felicitatem, vel effective, quia tunc nihil mali ab ipsa patiebatur; vel quasi formaliter seu objective, quia inter ea, quæ sunt diversorum ordinum, et valde, vel potius infinite inter se distant, nulla est collatio : nec unum obscuratur, vel minuitur ex alterius excellentia. Ergo non potuit Angelus apprehendere gloriam Dei, ut diminuentem suam ex eo solum, quod extitit.

23. Et confirmatur, quia Angelus non potuit appetere æquari in Deo ipsi, sine crescendo in dignitate propria, usque ad æqualitatem cum Deo, sive appetendo diminutionem dignitatis Dei, usque ad suum, vel inferiorem gradum, quia utrumque est simpliciter impossibile, et contra proprium bonum ipsius Angeli (ut supra late dictum est); ergo nec potuit tristari de excellentia Dei, illi eam invidendo, quia nemo tristatur de excellentia alterius, nisi qui nititur illi æquari, vel anteferri, et id non assequitur. Unde fit, ut unus Angelus non possit invidere alteri perfectiori in natura propter solum excessum in naturali perfectione, quia videt illum ordinem esse inevitabilem, et sibi nec esse convenientem alterius perfectionem, nec ex illa suam, vel commodum suum diminui. Quod maxime locum habet in voluntate Angeli modum deordinata per priora peccata. Denique Lucifer in secunda mora evidenter cognoscebat totum suum bonum pendere ex Dei excellentia ; ergo nulla ratio ne potuit illam apprehendere, ut sibi disconvenientem, ac proinde de illa tristari, aut invidiam concipere non potuit.

24. *Vera sententia invidisse homini Christo unionem hypostaticam.* — Aliter ergo cæteri Patres communiter Adamum, et in eo totum humanum genus dicunt fuisse objectum illius invidiæ Diaboli, eo quod homo fuerit ad imaginem Dei factus, vel quod fuerit ad æqualem gloriam creatus, quia Luciferum in via præscivisse supponit Bernardus, qui magis hoc objectum declaravit. Cujus sententiæ probabilitatem, vel potius possibilitatem, supra in cap. declaravimus. Probabilius autem judicavimus objectum illud fuisse Christum propter excellentiam unionis hyposticæ, quod Lucifer novit illi esse communicandam, quia esse contra suum honorem, et prærogativam, facile apprehendere potuit, ut ibi sufficienter explicatum est. Unde ulterius colligimus, hoc pecca-

tum fuisse distinctum a peccato superbiæ. Quod supponit D. Thomas, d. q. 63, art. 2, et sequuntur ibi omnes, ut Scotus, et alii in dist. 5 et 6, estque verum, tam de actibus ipsis, quam de malitiis. Quod enim actus distincti fuerint, patet, quia superbia est per affectum volendi : unde est formalis quidam amor benevolentiæ sui, et concupiscentiæ boni sibi desiderati. Invidia vero est per modum fugæ, et nolitionis, ac tristitiæ, in quo sensu vocat illam *odium*, Augustinus, d. l. 11, Gen. ad litt. At vero in voluntate creata prosecutio, et fuga sunt actus distincti : ergo etiam in Lucifero distincti fuerunt. Unde, quod etiam malitiæ distinctæ fuerint, probatur, quia invidia non est contraria humilitati, sicut superbia, sed est contraria charitati, ut docet D. Thomas 2, 2, q. 36. Nam licet invidia oriatur ex superbia, non est opus, ut eidem virtuti humilitatis contraria sit, nec quod malitiam ejusdem rationis habeat. Sæpe enim unum vitium est origo alterius longe distincti, ut inanis gloria est causa mentiendi, furandi, etc. Et ex ipsa invidia detractio, et alia peccata valde ab illa distincta oriuntur. Denique in sanctis Angelis gaudium de bono, vel exaltatione humanæ naturæ non fuit actus elicitus ab humilitate, sed a charitate, licet humilitas optima dispositio fuerit ad illum eliciendum : sic ergo tristitia de eadem exaltatione humanæ naturæ in Lucifero non fuit actus humilitati contrarius, sed charitati.

25. *An alia peccata invidiæ proxima fuerint in Lucifero. — Specialiter impatientia.* — Interrogari vero potest ulterius, an præter hanc malitiam invidiæ, aliæ illi annexæ in peccato Luciferi inventæ sint. D. Thomas enim, in d. a. 2, ad 3, dixit, sub invidia comprehendi alia peccata, quæ ab illa fuerint, vel esse potuerint in Angelo. Non enim oportet, ut Angelus sit capax omnium vitiorum, quæ ex invidia nasci possunt, ut per se clarum est, nec etiam est necessarium, aut probabile, quod omnes malitiæ, et invidiæ filiæ, quarum Angelus est capax simul, ac statim in peccato Luciferi conjunctæ sint. Potest autem in hoc puncto referri sententia Tertulliani, qui in l. de Patientia, c. 5, impatientiam simul cum invidia Angelo peccanti tribuit. Dicit autem objectum, seu causam impatientiæ, fuisse, quia Deus omnia, quæ creaverat, in hoc mundo homini subjecit. *Natales* (inquit, id est, initia), *impatientiæ in ipso Diabolo deprehendo jam tunc, cum Dominum Deum universa opera, quæ fecisset, imagini suæ, id est, homini subjecisset, impatienter tulit.* Nec nomine impatientiæ metaphorice uti videtur, cum inde antiquitatem, et originem impatientiæ ostendere voluerit. Nec etiam impatientiam pro invidia sumit : nam illas aperte distinguit, nec impatientiam ponit, ut affectum invidiæ, sed potius ut causam : *Decepit* (inquit), *hominem, quia inviderat ; inviderat autem, quia doluerat, nec invidisset homini, si non doluisset, doluerat autem, quia impatienter utique non tulerat.*

26. *Expenditur Tertullianus.*—In hoc vero puncto imprimis adverto Tertullianum non loqui de invidia, quam diabolus in via, seu in primo lapsu habuit, sed de illa quam post creatum hominem contra illum concepit, quanquam indicet malitiam Angeli inde incepisse, quod verum esse non potest (ut infra dicam). Posset autem dici Angelum in principio suæ creationis, exaltationis hominis postea futuræ, præscium fuisse, et per illam occasionem a principio per impatientiam, et invidiam corruisse. Quod quidem minus probabiliter dicitur de sola illa exaltatione, quæ in dominio rerum sensibilium consistit, cum magna vero probabilitate, quoad invidiam creditur, si de exaltatione humanæ naturæ per hypostaticam unionem intelligitur. Uno vero, vel alio modo supposita illa sententia, videndum restat, an Lucifer ob eam causam, vel occasionem, habuerit motum impatientiæ propriæ dictum, et an ille fuerit distinctus ab actu invidiæ, et prior, vel posterior illo.

27. *Angelum incapacem esse propriæ impatientiæ negant aliqui.—Sententia affirmativa verior.*—Circa primum videri potest Angelus incapax hujus motus impatientiæ, ac proinde tantum metaphorice Angelo tribui, quia contraria versantur circa idem, sed patientia non est proprie in Angelis, quia moderatur passiones, quæ in Angelo non sunt; ergo. Confirmatur, quia eadem est ratio de ira, et de impatientia, sed ira non est proprie in Angelo, sed tantum metaphorice, teste D. Thoma, d. q. 63, art. 2, ad 2; ergo neque impatientia. Nihilominus existimo naturam angelicam non esse omnino incapacem propriæ impatientiæ, imo nunc maxime in dæmonibus reperiri. Probatur, quia patientia propria versatur circa dolores, et tristitias, sustinendo illas studiose, et cum debito rationis ordine ; ergo omnis natura rationalis capax doloris, et tristitiæ propriæ, est etiam capax patientiæ, et consequenter etiam impatientiæ, sed natura angelica est capax veri doloris, ac tristitiæ; ergo est etiam capax propriæ impatientiæ. Et ita respondetur facile ad rationem in contrarium : nam patien-

tia humana moderatur non solum spirituales tristitias, sed etiam maxime sensibiles, quod cum passione corporali fiunt: in Angelis vero potest esse patientia contra tristitiam vel dolorem, prout in puro spiritu esse potest. Ad confirmationem autem de ira respondetur servata proportione, iram prout connotat, vel dicit sensibilem passionem, non habere locum in Angelo, prout vero dicit solum appetitum vindictæ, posse esse in Angelo, quia ille appetitus potest esse per actum spiritualem solius voluntatis, ut latius dixi supra, lib. 4, cap. 1, in fine. Et ita loquitur sacra Scriptura, Apoc. 12, dicens: *Væ terræ et mari quia descendit ad vos Diabolus habens iram magnam.* Unde idem D. Thomas, quæst. 12, de Malo, art. 2, ad 7, dixit motionem corporis ex passione esse quid materiale in ira; formale autem esse in actu appetitus: unde fit, altiori modo esse posse in voluntate. Atque ita idem D. Thomas 2, 2, quæst. 162, art. 3, expresse dicit, appetitui intellectivo aliquando iram attribui, *prout*, scilicet, *attribuimus iram Deo et Angelis, non secundum passionem, sed secundum judicium justitiæ vindicativæ.* Quam locutionem non dicit esse metaphoricam, sed latiorem, utique abstrahendo a passione, quam solet vulgari usu ira connotare, *proprie*, id est, strictius sumpta.

28. *Secunda assertio.—Non fuisse in Angelo de facto impatientiam ab invidia distinctam.* — Nihilominus respondendo ad secundum punctum assero, in Lucifero, ac in primo lapsu ejus propriam impatientiam ab invidia distinctam non fuisse. Probatur, quia nec fuit antecedens invidiam, nec consequens; ergo nulla fuit. Consequentia probatur, quia non potuit esse mere concomitans, quia nec posset habere objectum, nec esset ratio, cur tales actus multiplicarentur, ut patebit. Prior ergo pars antecedentis probatur, quia impatientia supponit tristitiam, vel dolorem, in Lucifero autem nulla tristitia vel dolor fuit, ante primam invidiam, quam habuerit, cum primum peccavit; ergo nec impatientiam habere potuit. Major clara est, quia tristitia ex malo extrinsecus illato, est propria, et adæquata materia patientiæ, et consequenter impatientiæ, quia contraria versantur circa idem. Et ideo ubi non est dolor vel tristitia, patientia esse non potest, ac subinde neque impatientia. Minor autem probatur, quia Lucifero in statu viæ existenti nullum extrinsecum malum illatum est, unde tristari posset, vel dolore. Solum ergo potuit tristari de alieno bono, quia ut sibi damnosum apprehendit; ergo ante talem tristitiam non potuit habere impatientiam. At vero illamet tristitia fuit ipsa invidia, ut paulo ante declaratum est; ergo ante invidiam non potuit Lucifer impatientiam committere.

29. Atque hæc doctrina etiam in Angelo jam damnato, et homini primo in tanto honore creato invidenti, locum habet. Nam licet tunc jam pateretur diabolus inferni dolores, ac tristitiam, et inde posset ad impatientiam moveri, nihilominus ex illo objecto solo, nimirum ex eo, quod homo esset in tanta dignitate constitutus, non poterat dæmon sentire tristitiam, nisi ex invidia; et ideo neque impatiens circa illud objectum esse poterat, nisi præcedente invidia. Unde, quod Tertullianus ait: *Diabolum invidisse, quia doluit,* non est verum, si particula *quia,* denotet causam efficientem, vel aliquo modo præsuppositam ad effectum distinctum, quia circa illud objectum invidisse, et doluisse non sunt duo actus, sed idem: igitur solum erit vera illa locutio in genere causæ formalis: nam tristitia de bono alieno est forma constituens personam invidentem. Et in eodem sensu verum est quod non invidisset homini, nisi doluisset: non quidem, quia hæc sint duo distincta in re, et inter se connexa, sed potius, quia unum, et idem sunt, quia generalius per verbum dolendi, quam per verbum invidendi significatur.

30. *Explicatur Tertullianus.* — Altera denique pars antecedentis, nimirum Luciferum specialem impatientiam post invidiam non habuisse, probatur, quia bonum unius respectu alterius, revera non est materia patientiæ, sed potius charitatis, et complacentiæ de tali bono ex benevolentia alterius. Unde sancti Angeli proposito sibi beneficio Incarnationis, quod Deus humanæ naturæ conferre decreverat, non indiguerunt patientia ad illud benevole suscipiendum, sed charitate, humilitate, gratitudine, et obedientia. Et ratio est, quia patientia est de adversis, et mal s: illud autem objectum nullam veram rationem mali vel nocumenti respectu ipsorum Angelorum habuit, nec prudenter in illo apprehendi potuit, et ideo illud non fuit materia patientiæ in bonis. Unde consequenter nec in malis potuit esse materia impatientiæ, quia versantur circa idem. Nec etiam tristitia per imprudentiam, et pravum libertatis usum inde concepta, potuit esse materia patientiæ, quia illa tristitia erat culpa gravissima, cum esset invidia, et ideo non erat patienter sustinenda, sed omnino evitanda, cum esset in habentis potestate. Et eadem ra-

tione non poterat esse materia impatientiæ, quia hæc non est, nisi de tristitia involuntaria, quæ provenit ex malo extrinseco, quod vitari non potest : illa autem tristitia erat voluntaria, ideoque impatientiæ materia non fuit. Unde quod Tertullianus de Lucifero ait : *Doluerat, quia patienter non tulerat*, si de propria impatientia intelligatur, verum esse non potest, quia supponit impatientiam fuisse ante dolorem, cum potius illum supponat. Videtur ergo metaphorice vocare impatientiam illam mentis repugnantiam, quam Lucifer habuit apprehendendo beneficium humanæ naturæ, tanquam malum, vel detrimentum suum, cum tamen propria impatientia non in actu intellectus, sed in actu voluntatis nimis aversantis malum aliquod pœnæ, et dolorem, vel tristitiam ab illo provenientis consistat.

31. *Concluditur impatientiam non proprie Lucifero tribui. — Multo probabilius est invidiæ Luciferi fuisse annexam iram.* — Dico ergo, impatientiam non proprie, sed metaphorice Lucifero attribui, non quidem proprie, quia in voluntate nullus potuit cogitari actus, qui fuerit causa, vel effectus tristitiæ, seu invidiæ, et propriam rationem impatientiæ habeat: metaphorice autem posset per impatientiam intelligi (ut dixi) ipsamet intellectus repugnantia cum quædam elatione, ac indignatione superbiæ conjuncta. Multo vero facilius, et verisimilius posset admitti in Lucifero, ex invidia secutum esse motum iræ, qui distinctus est a proprio actu impatientiæ, quia ejus materia non est tristitia, sed est vindicta sumenda de alio, quem ut sibi nocivum invidus apprehendit. Hunc ergo actum iræ habere potuit Lucifer contra Deum ipsum, vel contra Christum, quatenus eum, ut diminuentem excellentiam, et honorem suum apprehendebat : et ideo de illo vindicari cupiebat, sicut in hominibus invidis contingit. Nam contra eos, quibus invident, facile irascuntur, vel etiam contra eos, qui eis beneficia conferunt, quibus ipsi invident. Nam illos tanquam sibi injuriosos, vel malefactores suos apprehendunt.

32. *Et odium.*—Denique addi potest ex invidia secutum esse odium in Lucifero. Quia inter filias invidiæ, prima est odium, ut docent Gregorius 31, Moral., cap. 31, et D. Thomas 2, 2, q. 63, art. 5, ad 3. Et ita hoc odium tribuunt Lucifero multi theologi, præsertim Hugo de S. Victore, in Summa sentent., tr. 2, c. 3, dicens, quando sancti Angeli in secunda mora per amorem ad Deum convertebantur, Luciferum per odium ab illo discessisse. Et loqui videtur de odio ipsius Dei, potestque intelligi de odio proprio, et formali : nam superbia et invidia tale odium pariunt. Hugo autem magis videtur loqui de odio virtuali, quod in omni peccato mortali includitur, et ideo per illud odium non additur specialis malitia ipsi superbiæ, vel invidiæ, nec explicatur species peccati, sed generalis aversio a Deo, quæ in omni peccato mortali invenitur. Estque probabile non prorupisse dæmones in proprium, et formale odium Dei, ut Deus est usque ad statum damnationis.

33. *Respectu Christi, et generis humani formale.* — At vero respectu Christi, vel generis humani, cui directe Lucifer inviderat, probabile est, statim formale odium ipsius habuisse, destructionem, et omne malum ei desiderando : invidia enim odium maxime parit illius personæ, quæ invidetur. Et ita Hieronymus, Job. 24, et alii multi, Joan. 8, ad hunc sensum accommodant verbum illud Christi, qui de Diabolo dixit : *Ille homicida erat ab initio.* Nam quia in effectu exequi cœpit in Paradiso terrestri, in affectu habuit in cœlo, cum primum invidere homini cœpit, ut supra ex Bernardo adduximus. Et ideo sicut a multis creditur, Diabolus dictus est homicida cum effectu in principio mundi, et in Paradiso, quando mortis totius generis humani causa fuit : unde in affectu etiam dici potest voluntate, seu proposito a principio, et in cœlo fuisse homicida, propter odium, quod contra humanam naturam, et præcipue contra Christum concepit, ut in superioribus explicatum est.

34. *De quibusdam aliis vitiis Lucifero attributis.* — Præter hæc solent Patres per nomina alia peccata, seu malitiarum genera significantia, lapsum Luciferi explicare. Et solent imprimis hoc loco allegari, qui Diaboli lapsum fuisse dicunt concupiscentiam propriam, et carnalem, sed de hoc puncto dicam in cap., quia revera non tribuitur hoc Lucifero, sed inferioribus Angelis, ut ibi explicabo. Aliter ergo Ignatius, in d. Epist. 11, ad Philippen. : *Per ambitionem et avaritiam*, dicit, *in impietatem fuisse deductum*, quam impietatem apostasiam etiam, seu desertionem Dei vocat. Consentit Ambrosius, Epist. 33, ad Demetriad., de Lucifero, dicens : *Cum iis Angelis, quos in consensum impietatis suæ traxerat a cœlesti sublimitate, dejectus est.* Hanc vero impietatem in hoc ponit, *quod se auctoris sui gloriæ comparavit.* Eamdemque impietatem videtur vocare blasphemiam Hieronymus, in Psalm. 119, in secunda expositione dicens :

Quod est majus peccatum, quam blasphemia in Deum? Diabolus cur de cœlo ejectus est? Quia furtum fecit? non propter hoc cecidit, sed propter linguam suam cecidit. Quid enim dixit? In cœlum conscendam, super sydera cœli ponam thronum meum, et ero similis Altissimo.

35. *Impietas non fuit distincta a superbia.* — Verumtamen quod spectat ad Ignatium et Ambrosium, existimo illam impietatem non fuisse proprium peccatum contra religionem, neque fuisse distinctum a superbia, quia Lucifer se adversus Deum exaltavit : nam per illam Deum deseruit, et ab illo apostatavit, seque suo auctori comparavit, et per eamdem dixit in corde suo, *similis ero Altissimo.* De Hieronymo res est magis dubia, quia licet dici possit, etiam verba illa metaphorice tantum continere blasphemiam, quia illud *dicere,* non verbo, sed desiderio factum est, nihilominus obstare videtur, quod Hieronymus negat Luciferum cecidisse propter furtum, et affirmat cecidisse propter blasphemiam : metaphorice autem etiam propter furtum cecidit, ut idem Hieronymus, in cap. 24 Job, de Lucifero dicit : *Divinitatem sibi per superbiam arrogando, quam per præsumptionem animi sui tentavit invadere, velut fur inventus est, qui aliena conatur auferre.* Et prius Clemens Alexandrinus, lib. 1 Strom., peccatum Luciferi furtum appellavit; ergo cum Hieronymus peccatum linguæ, et blasphemiam illud vocat, non per metaphoram, sed proprie locutus est.

36. *Probabile tamen est blasphemiam in Lucifero inventam fuisse.* — Propter hoc fortasse dici posset, licet primum peccatum internum Luciferi, quo se auctori suo comparavit, solum metaphorice possit dici blasphemia, nihilominus aliud peccatum, quod statim commisit, alios ad rebellionem inducendo, quod peccatum linguæ, et externum proprie dici potest, fuisse etiam propriam blasphemiam, quia vix poterat, nisi injuriose de Deo, et de se magnifice loquendo, alios contra Deum provocare. Unde illi etiam potest proprii mendacium tribui, juxta verbum Christi, *Mendax est, et pater mendacii.* Nam licet hoc dictum communiter referatur ad mendacium, quo Evam decepit, ut exponit Leo papa, serm. 4, de Collectis, et Cassianus, collat. 8, cap. 25. Nihilominus (ut idem Cassianus insinuat) etiam in primo suo lapsu mendax fuisse creditur, quia etiam inter Angelos potest esse mendacium, et de Deo blasphemando, mendacium miscuisse, valde credibile est.

37. *Quid de infidelitate.* — Ultimo principaliter inquiri potest, an etiam peccatum infidelitatis, et hæresis Lucifero attribui possit? De quo puncto nihil invenio a sanctis Patribus dictum. Unde cum alia peccata malis Angelis tribuant, et de hoc omnino taceant, videntur supponere peccatum hæresis, aut infidelitatis in Angelis non fuisse. Hæc autem consensio ex alia suppositione pervenisse videtur, nimirum hoc genus peccati non posse in Angelus inveniri : nam si posset, factum esset contingens. Unde ergo potuissent omnes in negatione hujus facti convenire, cum in sacra Scriptura id revelatum non sit? Nihilominus scholastici videntur supponere Angelum non peccasse per infidelitatem. Et expresse id tradunt D. Thomas, in 2, dist. 5, q. 1, art. 3, ad ultimum, et Albertus ibi, art. 2, ad ult. At vero Paludanus, in 3, dist. 23, q. 4, ad ult., sentit Luciferum non potuisse per infidelitatem peccare : nam credi, non esse capacem fidei, quia cum evidentia testificantis ex necessitate assentiuntur rebus revelatis. De inferioribus autem putat, sicut voluntarie credunt, ita etiam posse per infidelitatem peccare. De facto autem non audet affirmare, quia communis theologorum opinio contrarium sentit.

38. *Quarta assertio in ordine.* — *Probabile est non posse Angelum positive contra fidem peccare.*—In hoc vero puncto, sicut in superioribus sæpe dictum est, aliud esse loqui de potestate, aliud de facto : circa potestatem adverto, dupliciter posse peccari contra fidem, uno modo discredendo, seu credendo non esse verum, vel non esse certum, quia proponitur, aut contrarium esse verum : alio modo non exercendo actum fidei, sicut oportet, id est, propter solam primam veritatem obscure revelantem, quando præceptum fidei obligat, quia fieri potest, vel absolute nolendo considerare tale objectum, nec circa illud actum aliquem exercere, vel considerando illud, et assentiendo illi, ut aliquo modo evidenti ex conjecturis, non tamen ex vera fide, sola Dei auctoritate innixa. De priori modo probabile est, non posse Angelum peccare peccato hæresis, seu infidelitatis positivæ, quia probabile est, Angelum, cui sufficienter proponitur fides, etiam per revelationem in se obscuram, semper cognoscere evidenter Deum esse, qui loquitur, et testificatur. Unde cum evidenter cognoscat, Deum non posse mentiri, consequenter etiam aliquo evidenti modo, scilicet in testificante, cognoscit verum esse, quia revelatur. Ergo non potest per positivum actum dissentire, aut contrarium credere, cum evidenter cognoscat esse

falsum. Et hoc fatetur Paludanus supra, quoad Luciferum solum, quia putat solam illam habuisse evidentiam rerum fidei in testificante. Durandus vero, Cajetanus et alii, qui in omnibus illam admittunt, idem dicent de omnibus.

39. *Imo id videtur probabilius.* — Et fortasse (ut supra tetigi, et in tractatu de Fide latius dicitur) illud principium, quod supponitur, probabilius est. Tum quia probabilius est Deum immediate revelasse omnibus Angelis mysteria fidei, omnesque evidenter cognovisse illud locutionis genus ab alio Angelo non procedere : tum etiam, quia ut Angelus teneatur credere, necesse est, ut veritas sibi proposita fiat ei evidenter credibilis tanquam a Deo dicta, et testificata, et ut talem esse secundum prudentiam credendam, alias non posset Angelus illam prudenter credere, neque ad id posset obligari. At vero, eo ipso, quod evidenter judicat, illam rem sic esse credibilem, judicabit evidenter, esse dictam a Deo. Nam licet in homine non sit hæc bona illatio, in Angelo est optima, quia Angelus omnia signa credibilitatis, et eorum naturam, et originem evidenter videt, quia sunt res, vel actiones intellectuales, quæ in ipsomet fiunt, cum illi fides proponitur, et in eis aliquid esse oportet, quod speciali Dei concursu, et supernaturali modo fiat, ideoque semper habent aliquod signum evidens, quod illa revelatio a Deo procedat. Quomodo autem cum illa evidentia stet vera, et supernaturalis fides, alibi tractatum est. Itaque ex illo fundamento satis probabile est, Angelos non potuisse per errorem positivum contra fidem errare.

40. *Idque licet non haberet evidentiam attestantis.* — At vero, si in credendo non habuerunt evidentiam Dei testificantis, non video, cur per hæresim errare non potuerint. Quia tunc fides in illis esset libera, non solum quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem actus ; ergo pro sua libertate possent non solum non assentiri, sed etiam dissentire rebus sibi propositis. Nihilominus tamen censeo, et illum modum peccandi esse difficilem in Angelis, et vix moraliter contingere. Moveor, quia, etiamsi Angelus non assentiatur ex absoluta necessitate, nisi rebus evidentibus : nihilominus ex his, quæ sibi evidentia simpliciter non sunt, saltem cognoscit evidenter quid probabilius, verisimilius, aut credibilius sit : at in his licet possit cohibere omnem assensum, si vult, si tamen vult judicium ferre, moraliter loquendo, semper assentit illi parti, quæ evidenter est probabilior, quia ipsa ratio naturalis evidenter judicat, ita esse faciendum, et quodammodo cogit, ut ita fiat. At vero quoties aliquid proponitur Angelo sufficienter, ut credendum, tanquam a Deo revelatum, ad minimum est evidenter probabilius ; ergo non potest Angelus moraliter loquendo contrarium assensum habere.

41. *Nisi forte ex magna superbia.* — Quæ ratio saltem convincit, non posse Angelum (de eadem morali impotentia loquendo) sic errare, nisi præcedat aliqua magna elatio, et superbia. Quia talis error non posset oriri ex solo intellectu ; ergo ex pravo affectu, qui in Angelo non potest esse nisi superbia, quia ante illam non habet alias passiones, quibus mens ejus obscuretur. Unde hoc confirmat, quod Augustinus, in lib. de Utilit. credendi, in princ., et D. Thomas 2, 2, quæst. 11, art. 1, ad 2, dicunt, hæresim in hominibus, vel ex superbia, vel ex concupiscentia nasci ; remota ergo concupiscentia ab Angelis, saltem debet præcedere superbia. Et adhuc illa supposita vix potest cogere intellectum ad assentiendum simpliciter, ac speculative contra veritatem cognitam, etiamsi tantum, ut evidenter probabilior ostendatur. Et hinc dæmones non creduntur habere assensus erroneos, vel hæreticos contra fidem : nam de illis absolute scriptum est, quod *credunt et contremiscunt* : quamvis fortasse non de omnibus, et singulis credendis, videant evidenter esse dicta a Deo : nam satis est, quod evidenter videant esse longe credibiliora.

42. *Quinta assertio in ordine.* — *Etiam posita evidentia in attestante possunt. Angeli per omissionem contra fidem peccare.* — *Accidia non potest dari in Angelis.* — *In Angelis non datur pusillanimitas.* — Unde audimus ulterius, etiamsi Angelus habeat evidentiam in testificante de rebus fidei, posse peccare per defectum, seu omissionem in modo credendi, quanquam hoc genus peccati moraliter semper supponat deordinatam voluntatem, maxime per superbiam. Priorem partem probat sufficienter ratio dubitandi supra posita : nam actus credendi sicut oportet, est liber simpliciter, non tantum quoad exercitium, sed etiam quoad talem modum assentiendi : ergo est in libera potestate Angeli nolle ita assentiri ; sicut nunc dæmones, licet habeant evidentiam in testificante mysteriorum fidei, non credunt illa perfecta fide, sed acquisita, et coacta. Illi autem in hoc non peccant, quia in illo statu non tenentur supernaturalem actum fidei elicere, cum ad hoc auxilium non habeant : in Angelo autem viatore talis defectus esset

culpabilis, quia esset contra præceptum, quod implere posset. Altera vero pars probanda est, sicut in præcedenti puncto, quia voluntas sic assentiendi, scilicet, quantum naturalis evidentia convincit, et non amplius, moraliter loquendo nascitur ex superbia, et elatione mentis, quia illa seclusa, vix potest alia ratio reddi, quæ Angelum in illam voluntatem inducat, qua seclusa in illo objecto per se spectato, nulla ratio appetibilis apparet. Dices, posse Angelum retrahi ab illo altiori modo assentiendi ex quadam accidia, vel pusillanimitate. Respondetur, utrumque motivum esse valde alienum ab angelica natura; et ideo D. Thomas, q. 63, art. 2, ad 1, ab Angelis excludit accidiam : quia illa est tristitia retardans a spiritualibus actibus propter corporalem laborem, qui in Angelis locum non habet, neque in eis aliud genus laboris, aut difficultas cogitari potest, ex quo talis tristitia nascatur, et voluntatem a tali actu retardet. Idemque sentio de motivo pusillanimitatis, est enim alienum ab excellentia angelicæ naturæ, ut Cajetanus, in dicto art. 2, notat, et supra tactum est, tractando de appetitu beatitudinis naturalis, neglecta supernaturali, et in præsenti videtur manifestum, quia supposita cogitatione objecti supernaturaliter credibilis, et voluntate assentiendi illi, non esset difficilius Angelo assentiri, sicut oportet, quam alio inferiori modo; ergo si eligit hunc modum, et alium negligit, ex superbia, non ex pusillanimitate, id facit.

43. *Sexta assertio in ordine. — Verius est Luciferum nec positive, nec omissive contra fidem peccasse.* — Ultimo ex dictis concludimus, non esse verisimile Luciferum per infidelitatem, aut hæresim, vel propter alium fidei defectum peccasse. Prior pars de infidelitate positiva seu hæresi, in Lucifero saltem est manifesta ex dictis, quia de illo negari non potest, quin habuerit evidentiam in testificante rerum sibi revelatarum. Altera pars de defectu privativo, probatur primo, quia tale peccatum in se spectatum, esset omissionis : peccatum autem Angeli, utique primum, et potissimum, de quo tractamus, non fuit omissionis, ut ex dictis supponimus, nec etiam talis omissio potuit sequi ex peccato superbiæ saltem pro statu viæ, quia ipsummet peccatum superbiæ supponebat fidem illius objecti, a quo superbiendi occasionem Lucifer sumpsit, neque est verisimile, illam credulitatem fuisse imperfectam, et non fidem in sua ratione perfectam : tum, quia, ut dixi, non potuit Lucifer habere talem modum assentiendi, nisi ex superbia, nunc autem supponimus illam fidem, ut antecedentem primam Angeli superbiam ; tum etiam, quia ipsemet vehemens appetitus excellentiæ manifestatæ per fidem, indicat etiam vehementem certitudinem in judicio, per quod talis excellentia, ut vera, et appetibilis proposita est, quod judicium erat fidei, vel fundabatur in illa : nam erat de unione hypostatica, vel alio supernaturali bono. Solum juxta opinionem, quæ peccatum Angeli ponit in appetitu solius beatitudinis naturalis, spreta supernaturali, posset apparenter dici, etiam sprevisse fidem supernaturalium mysteriorum, et ita vel noluisse illa credere, vel non exacte, ideoque facile potuisse illa contemnere, vel non considerare ; sed illa opinio nobis minime probata est : nec auctores ejus hujus fidei defectum Lucifero attribuunt.

CAPUT XVI.

UTRUM LUCIFER, SEU PRINCEPS MALORUM ANGELORUM FUERIT PRIMUS OMNIUM ANGELORUM, ETIAM SANCTORUM, QUOAD PERFECTIONEM NATURALEM.

1. *Prima sententia negans.*—In hoc puncto duæ sunt celebres sententiæ. Prior contendit, primum Angelum peccantem non fuisse supremum omnium Angelorum, quos Deus creavit, sed supremum infimi ordinis tertiæ Hierarchiæ : vel forte supremum illius tertiæ Hierarchiæ. Auctor hujus sententiæ censetur Damascenus, lib. 3, cap. 4, ubi ait, fuisse illum Angelum, *quia in angelicis copiis terrestris ordinis principatum tenebat.* Sed ante Damascenum retulit hanc opinionem Augustinus, lib. 3, Genes. ad lit., cap. 10, et lib. 11, c. 17, in quibus locis nihil de illa dicit; in posteriori vero libro, cap. 19, eamdem commemorans, ait, se non invenire, unde ex Scripturis probari possit, in capite autem 26 videtur illam rejicere, dicens, *sed nullo modo asseri potest,* et fortasse referre voluit Augustinus Epiphanium, qui doctrinam hanc multum insinuat in lib. 2, contra hæres., tom. 1, hæres. 64, in his, quæ ex Methodio et Proclo refert; sic enim ait : *Ipse Diabolus dicitur spiritus circa materiam se habens, factus a Deo, quemadmodum reliqui facti sunt ab ipso Angeli, et ob materiam, et materiæ speciem concreditam sibi habent administrationem.* Et infra de eisdem Angelis, quibus administratio rerum corporalium commissa est, sermonem prosequens, adjungit ; *Cæterum reliqui in his, ob quæ fecit, ac constituit illos Deus, manserunt; hic vero*

violavit, et pravus factus est circa concreditorum ipsi administrationem, et postea declarat, quis ille fuerit, dicens : *Erat autem Diabolus stella Lucifer. Quomodo cecidisti de cœlo Lucifer?* Sentit ergo hunc fuisse ex inferioribus Angelis ministrantibus.

2. *Theodoretus ad illam accedere videtur.*— Consentire videtur Theodoretus, lib. 5, Divin. decret., cap. de Diabolo. Prius enim ex verbis Pauli 1, ad Timoth 3 : *Non neophytum, ne in judicium incidat Diaboli*, colligit, *quod superbia causa fuit Diabolo, ut caderet;* et addit: *Ad Ephesios autem scribens declaravit, quod antequam ad id, quod est deterius esset conversus, erat ei credita aeris administratio, secundum principem, inquit, potestatis aeris hujus.* Ad eamdem sententiam plane alusit Rufinus in expositione Symboli, quæ inter opera Cypriani habetur, nam super illa verba : *Crucifixus sub Pontio Pilato,* sic ait : *ab initio Deus cum fecisset mundum, ei præposuit quasdam virtutum cœlestium potestates, quibus regeretur, et dispensaretur mortalium genus*, et infra, *sed horum nonnulli, sicut et ipse, qui Princeps appellatus est mundi, datam sibi a Deo potestatem, non his, quibus acceperunt legibus, temperarunt*, etc. Et eodem modo loquitur Andreas Cæsareensis, in Apocal., capite suo 34, ubi ex Papia refert, Deum quibusdam Angelis terræ administrationem commisisse; eos vero, non, ut decebat, ordinem suum servasse, ex quo sequitur consequenter supremum Angelorum peccantium, ex ministrantibus in terra fuisse.

3. *Et probabilem indicat divus Thomas.*— Ex scholasticis D. Thomas, quodl. 5, art. 7, ad. 1, opinionem hanc, ut æque probabilem relinquere videtur, in præsenti vero d. quæst. 63, art. 7, solum dicit non esse contra fidem : Durandus etiam 2, dist. 6, q. 1, idem fere dicit, et addit, opinionem hanc ortam videri ex doctrina Platonis, ille enim Angelos distinxit in Deos et dæmones, Deosque vocabat eos, qui in cœlo habitabant, vel cœlestia administrant, quos omnes bonos esse dicebat. Dæmones vero appellat eos, qui terrestria dispensant, et ex eis quosdam bonos, alios malos esse dicebat, ut videre licet apud Augustinum, lib. 8, de Civit., cap. 14, et l. 9, cap. 8. Ratione suaderi potest hæc sententia. Primo ex parte Dei, quia decuit, ut Deus non permitteret, principem omnium Angelorum peccare et perire : sic enim non permisit Deus primum hominem damnari, ut infra tractatu sequenti dicemus, et licet permiserit illum peccare ad ostendam fragilitatem liberi arbitrii humani, id habuit locum in homine, quia poterat pœnitentiam agere et salvari ; in Angelo vero, qui pœnitentiam acturus non erat, non videtur decuisse, ut caput totius angelicæ naturæ in peccatum labi, et consequenter damnari Deus permiserit. Secundo ex parte Angeli omnium supremi erat minor occasio peccandi, et (ut sic dicam) minor facultas. Quia, quo fuit Deo similior, eo fuit minus capax peccati, et quo erat excellentior, eo habebat minorem occasionem excellentiorem statum appetendi. Denique, quia non fuerit supremus omnium, videtur posse colligi ex Ezechiel. 18, ubi non Seraphim, sed *Cherubim* appellatur, et Paulus ad Ephes. 6, tantum *principem* illum appellat. Isaias etiam indicat Luciferum non peccasse in cœlo, cum dixerit, *in cœlum conscendam ;* unde colligitur ex inferioribus Angelis fuisse.

4. *Secunda sententia affirmans.*—Secunda sententia est Luciferum, seu primum omnium Angelorum peccantium, fuisse simpliciter primum, et perfectiorem omnium, quos Deus creavit, quæ solet Gregorio, ut principali auctori tribui; non quidem quia primus ejus auctor fuerit, sed quia sæpius, et luculentius eam docuit, ut videre licet, l. 4 Moral., c. 13, alias 12, ubi ait : *Satanam ita fuisse creatum, ut pro aliis legionibus Angelorum emineret*, et lib. 9, cap. 2, Luciferum vocat *summum angelicum spiritum.* Et expressius, lib. 32, c. 18, alias 24, de Lucifero, quem per Behemoth intelligit, illa verba exponit, *ipse est principium viarum Dei*, dicens : *Quia in natura rerum hunc creando per substantiam conditor primum fecit*, et iterum : *Hunc primum condidit, quia reliquis Angelis eminentiorem fecit.* Et in hujus sententiæ probationem verba Ezech. 28 et 31, late expendit, et similia repetit, hom. 34, in Evang. Verumtamen antiquior est hæc sententia, nam Hieronymus, in 40 cap. Job, eodem modo exponit verba illa, *ipse est principium viarum Dei;* unde Psalm. 23, in fine, dixit : *Diabolus novem ordines Angelorum sub sua habuit dominatione, sive bonos, sive malos*, et lib. 2, contra Jovin. Luciferum vocat *altissimam sublimitatem, quæ in veritate non stetit.*

5. *Tertullianus assentitur.*—Præterea Tertullianus, lib. 2, contra Marci., cap. 10, *eminentissimum Angelorum et sapientissimum*, Luciferum vocat; et in eo sensu, *Archangelum* etiam appellat, id est, omnium Angelorum principem. Nazianzenus etiam, carm. 6, de Subst. ment. præd., Luciferum vocat *primum*, et videtur, non tantum de cadentibus, sed de

omnibus Angelis loqui, unde subdit, ex eo occasionem superbiendi sumpsisse, *quod eximio frueretur honore*; et similiter Chrysostomus, homil. de Adam et Eva, vocat *unum Angelum primum de culmine angelico præcipitatum*. et hom. de Lapsu primi hominis, dicit, *in Angelis creatis Luciferum primatum tenuisse*. Et indicat Cyrillus, in cap. 4 Isaiæ, dum Satanam *insignem inter Angelos, et Superis potestatibus spectabilem*, vocat; *et sane*, inquit, *sicut inter astra Lucifer*. Denique Augustinus, lib. 11, Genes. ad litt., cap. 26, priorem sententiam rejiciendo, hanc videtur approbare, quæ nomine ejus habetur, etiam l. 1, de Mirabil., sacræ Scripturæ, cap. 2; et post Gregorium Isidorus, lib. 1, de Summo Bono, cap. 10, ejus sententiam profitetur, et eisdem testimoniis Scripturæ utitur, et Bernardus, lib. de Grad. humil., et serm. 1, Advent., et aliis locis supra citatis, et Hugo de sancto Victore, in Sum. sent., tract. 2, c. 4; et hanc sententiam multi scholastici probarunt, præsertim D. Thomas, dict. quæst. 63, art. 7, ubi fere omnes moderni consentiunt, et alii in 2, dist. 6, ubi Richardus, art. 1, quæst. 1, Ægidius, quæst. 1, art. 3, Durandus, quæst. 1, et bene Sanderus, lib. 4, de visibili Monarch., cap. 1.

6. *Probatur primo ratione. — Probatur secundo ex Scriptura.* — Conjectura potissima hujus sententiæ est, quia in primo Angelo peccante, occasio peccandi fuit ejus excellentia; ergo in omnium supremo fuit major occasio elationis et superbiæ, quam in cæteris, propter majorem excellentiam in natura, et scientia, aliisque dotibus naturalibus, et consequenter etiam in supernaturalibus, quæ in primo creationis instanti secundum proportionem naturalium distributa sunt, quæ conjectura maxime movere potest in nostra sententia, si verum est, Angelum peccasse ex superbia, et invidia, occasione sumpta ex Incarnatione sibi revelata, nullus enim potuit majus motivum ad illam appetendam habere, et quasi proprio jure illam sibi vendicare, sicut supremus Angelus; ergo verisimile est, illum fuisse primum, quia contra Deum, et Christum rebellavit. Idemque argumentum procedit, si Lucifer peccavit formaliter, appetendo omnibus præesse creaturis singulari aliquo modo a se excogitato, et nulli subesse: nullus prorumpere sine majori multo cæcitate, ac dementia potuisset. Denique addi solent conjecturæ ex sancti Scriptura desumptæ, quæ licet non cogant, contemnendæ non sunt. Ut, quæ sumitur ex nomine Luciferi, quia indicat excelluisse illum Angelum inter alios, sicut Lucifer inter stellas, ut Ignatius dixit. Item ex nomine Cherub; nam licet a scientia sumptum sit, indicat summam excellentiam in illa, et consequenter in perfectione naturâli, quæ maxime ex scientiæ nobilitate in Angelis attenditur; unde adjungitur, *plenus sapientia et decore*, quasi per antonomasiam: ac denique additur, *Cherub extentus*, et quasi *protegens* reliquos, in quo ejus eminentia indicatur. Item ex nomine *signaculi similitudinis*, quo significatur similitudo Dei in summo, ut sic dicam, quæ in illo Angelo fuit, ut omittam alias metaphoricas comparationes, et exaggerationes, quas Gregorius, et alii late prosequuntur.

7. *Prima conclusio. — Lucifer non fuit ex inferioribus ordinibus Angelorum.* — Inter has duas sententias, si altera necessario eligenda esset, hæc posterior sine dubio esset præferenda, unde duo mihi videntur in hoc puncto imprimis probabilia, et verisimiliora. Primum est Luciferum non fuisse ex inferioribus agminibus, seu terrestribus ordinibus Angelorum. Hoc probant efficaciter testimonia, et rationes posteriori loco adductæ: multum etiam favet communis modus loquendi Scripturæ, ubi de primo Angelo peccante, tanquam de perfectissima ac potentissima creatura loquitur. Item indicat Scriptura, præsertim Paulus, Ephes. 6, Angelos, qui ceciderunt, fuisse ex perfectionibus Hierarchiis, et ordinibus Angelorum, illosque a principe ac duce malorum Angelorum fuisse ad peccandum inductos: ergo non est verisimile illum fuisse terrestris ordinis. Præterea illa sententia nonnulla falsa supponere videtur. Unum est, Angelos, qui peccarunt, fuisse participes materiæ, et occasione illius peccasse: utrumque autem in libro primo improbatum est, et secundum in capite sequente iterum refellitur. Aliud est, quod Angeli in terra, vel in hoc inferiori orbe, et non in cœlo peccaverint, cujus contrarium Scriptura indicat, cum dicit Luciferum, et Satanam de cœlo cecidisse, et supra ostensum est, creatos fuisse Angelos in cœlo, constatque in eodem loco, in quo creati sunt, peccasse, ut ex dicendis infra de tempore lapsus illorum, clarius fiet. Tertium est, antequam Angeli peccarent, Deum illis administrationem orbis terrarum commisisse, variaque ministeria inter illos distribuisse. Peccarunt enim Angeli, ut videbimus, non solum priusquam homines crearentur, sed etiam antequam totus hic orbis sublunaris perfecte consummaretur, et secundum partes suas distingueretur, et ornaretur. Illo autem tempore

nondum erant ministeria angelica necessaria : unde verisimile non est, tam præmature fuisse a creatore distributa; ac proinde minus verisimile est, vel Luciferum, vel ejus socios in eo peccasse, quod ministeria sibi commissa infideliter, et inique impleverunt, ut auctores illius sententiæ supponere videntur, nam Luciferi peccatum longe aliud fuisse jam ostensum est, et de cæteris in capite sequenti dicetur : sufficiens autem argumentum est, quod Angelorum peccatum antiquius est, quam eorumdem hujus mundi inferioris cura, seu administratio.

8. *Secunda conclusio.—Lucifer ex perfectissimo Seraphinorum ordine fuit.* — Secundo assero, probabilius videri Luciferum fuisse primæ Hierarchiæ, et de primo illius ordine, et ex primis illius ordinis; ac denique si inter illos primos specifica distinctio invenitur, esse in prima, et perfectissima specie illius ordinis; hoc secundum dictum non censeo tam certum, sicut præcedens, quia rationes proxime factæ contra priorem sententiam, non confirmant hanc assertionem, ut est per se clarum, quia etiamsi Lucifer non fuerit ex ordinibus inferioribus, seu ministrantibus, non recte infertur fuisse de ordine Seraphinorum. Potuit enim esse Cherubim, ut ex verbis Ezechielis supra argumentabatur, vel potuit esse ex Thronis, vel Dominationibus. Imo etiam potuit esse ex inferioribus , qui ministrantes dicuntur, quia illi in mente Dei jam erant ad illa ministeria destinati, licet nondum ministrarent, nec forte illis essent ministeria distributa, et intimata illa præcipue, quæ peccatum supponebant, cujus illi præscii non erant, priusquam fieret : unde aliqui ex Patribus Luciferum vocant *principem* dæmonum, ut Nazianzenus, carm. 15, in princ., Cyrillus Hierosolymitanus, catech. 2, vocat *Archangelum*, et idem judicat Antoninus Constantinopolytanus in 3 tom. Bibl., Epist. ad Arcadium, dicens : *Archangelus, qui cecidit, tecum dimicat.* Non tamen declarant, an illis vocibus proprie, vel large utantur, utroque enim modo de Angelis usurpari solent; nihilominus tamen omnia, quæ ad suadendam secundam sententiam adduximus, non solum ostendunt, esse hanc assertionem longe probabiliorem, comparatione facta ad priorem opinionem, sed etiam absolute verisimiliorem esse, quam oppositam, seu quam contradictoriam ejus, ut patebit facile verba Scripturæ et Patrum ponderanti ; semper enim insinuant, fuisse ex præcipuo Angelorum ordine ; unde Ignatius, dict. Epist. ad Phil., Luciferum dicit, *de sublimi gloria cecidisse;* quæ verba, et similia limitare non possumus ad aliquem inferiorem ordinem Angelorum ; et ideo verisimilius est, illum fuisse perfectissimum inter Angelos.

9. *Positive-ne perfectior cæteris fuerit Lucifer.—Sententia affirmans ejusque probationes.* — Mihi autem adhuc superest difficultas, an fuerit, ut sic dicam, positive summus, id est, perfectior reliquis omnibus, vel tantum negative, videlicet, ut nullus fuerit perfectior illo : quæ dubitatio supposita præcedenti assertione, cessabit, si vera est sententia dicens, in speciebus Angelorum, non multiplicari individua; nam si Lucifer fuit in suprema specie Angelorum, et in illa non fuit alius, necesse est, ut reliqui omnes fuerint essentialiter, ac specifice inferiores; et in hoc sensu docuit hanc sententiam D. Thomas, et sequuntur scholastici allegati, et multi ex Patribus insinuant : et favet Dionysius, lib. de Divin. Nom., cap. 2, 1 part., in fine, in illis verbis : *Ipsi quoque antiquissimorum Angelorum primati non cognita:* quatenus in eis supponit in tota collectione creatorum Angelorum, fuisse unum primatem omnium utique in excellentia , et perfectione naturali ; non enim loquitur de primate bonorum Angelorum tantum, vel primate malorum, sed simpliciter de primate omnium Angelorum antiquissimorum, id est, quos Deus simul creavit ; et ideo multi exponunt Dionysium per illum primatem Luciferum intelligere, quia Primas tantum est unus, non potest esse alius, nisi Lucifer : et confirmari hoc potest ex illis Scripturæ locis, quæ docent, in tota dæmonum multitudine esse unum omnium primum, qui per antonomasiam vocatur Diabolus, Matth. 4, cum Christi tentator *Diabolus* fuisse dicitur; et clarius, cap. 25 : *Ite in ignem æternum, qui paratus est Diabolo et Angelis ejus.* Item Luc 11, *Beelzebub princeps dæmoniorum.* De quo per antonomasiam dixisse videtur Christus, Joann. 8, *in veritate non stetit.* Hinc enim colligimus, quod sicut inter malos Angelos datur unus tantum superior cæteris, ita detur inter bonos, et consequenter etiam inter omnes creatos : ille ergo fuit Lucifer.

10. *Verior sententia Luciferum negative tantum perfectiorem facit.* — At vero cum nobis visum fuerit probabilius dari in speciebus Angelorum individuorum pluralitatem, hoc supposito fundamento, non video, unde probari possit Luciferum fuisse positive perfectiorem in natura omnibus Angelis creatis, et sanctis ; nam licet ille fuerit ex suprema specie Seraphinorum, potest Michael, verbi gratia, esse

ejusdem speciei, ac subinde illi æqualis. Sufficit ergo, ut dicamus, Luciferum esse perfectissimum omnium Angelorum negative, quia nullus ex sanctis Angelis perfectior est illo in naturalibus; et hunc dicendi modum indicavit Innocentius III, in serm. Domin. 1 Quadr., dicens: *Tentavit Christum, non qualiscumque tentator, sed ipse Diabolus, qui super omnes tentatores malignos probatur astutus ex subtilitate naturæ, et ex antiquitate temporis, etc.* Et infra: *Quia prima est creatura, non quod cunctos præcesserit, sed quam nulla præcessit.* Verum est, hæc ultima verba referri potius ad antiquitatem, quam ad subtilitatem naturæ, tamen de utraque intelligi potest, quamvis etiam non videatur ibi tentatorem illum cum omnibus Angelis, sed cum solis malis comparare. Apertius Magister, in 2, dist. 9, cap. 5, dicit, *de singulis ordinibus Angelorum aliquos cecidisse*, subjungitque, *de ordine namque superiore Lucifer ille fuit, quo nullus dignior conditus fuit;* unde Bonaventura, in d. 6, art. 1, quæst. 1, solum dixit: *Sicut testantur auctoritates Sacræ Scripturæ et Sanctorum, Lucifer valde excellens fuit; et si stetisset, in supremo ordine collatus fuisset, cum ad hoc naturæ idoneitatem haberet*, et loquitur consequenter, quia in dist. 3, multos Angelos ejusdem speciei constituerat.

11. *Favet Scriptura.* — Nec modi loquendi Prophetarum ab hoc modo dicendi discordant, nam Ezech., cap. 28, de Lucifero, dicit, *in medio lapidum ignitorum ambulasti*, ubi licet demus, per lapides ignitos, supremos Angelos intelligi, non dicitur fuisse supremus illorum, sed fuisse inter illos, et eodem modo affirmatur esse *signaculum similitudinis*, non tamen dicitur, quod solus illam perfectionem habuerit, sicut etiam dicitur fuisse *plenus sapientia, perfectus decore, et in deliciis Paradisi;* quæ omnia alii cum æqualitate habere potuerunt: cum autem additur: *Omnis lapis pretiosus operimentum tuum*, per lapides pretiosos non oportet alios Angelorum ordines intelligere, sed virtutes, et dona, quibus Lucifer in via ornatus fuit, vel si per novem lapides pretiosos, novem ordines intelligantur, interrogabo, quomodo Lucifer existens de ordine Seraphinorum, illomet ordine ornatus fuit, et quod de illo dictum fuerit, de aliis ei æqualibus dicam, scilicet ornatos fuisse illo eodem ordine, quatenus plures habebant in illo inferiores in natura specifica, licet alios haberent, socios tantum, et æquales: et ita facile intelliguntur reliqua, quæ in eo capite Ezechiel dicit: quæ vero de Rege Ægypti addit, in cap. 31, nimis allegorica sunt, et communiter ad Luciferum non accommodantur; vel admissa allegoria, dicit quod illa omnia, sicut dicta de illo Rege ad litteram non significant illum fuisse excelsiorem omnibus regibus terræ, sed tantum dicuntur ad exaggerandam potentiam, et divitias ejus, non ad rigorosam comparationem faciendam, ita per allegoriam ad Luciferum applicata, nihil amplius ex illis colligendum est, ac denique, quod dicitur Job 40, *Ipse est principium viarum Dei*, ad præsens applicatum, sufficienter posset intelligi de ordine durationis, et consequenter de primo negativo, non positive: unde eodem modo potest intelligi, etiamsi de principio dignitatis exponatur.

12. *Ad fundamentum primæ in n.* 3. — *Ad fundamentum secundæ in num.* 6. — *Ad confirmationem in num.* 9. — Quapropter hæc ultima sententia mihi valde probabilis est; et juxta illam admitti facile possunt præcipuæ conjecturæ ambarum priorum opinionum. Sic enim subsistere poterit illa congruentia, quia decuerit supremam Dei creaturam non omnino perire, hoc enim verum erit de tota specie suprema: quod autem unum, vel alterum individuum ejus permissum fuerit perire, non est inconveniens, imo ad ostendendam libertatem arbitrii in creaturis, et liberalem electionem in creatore, aptissimum medium illud fuit; et e converso hic gradus excellentiæ in Lucifero sufficiens invenitur, ut ab illo occasionem se extollendi assumere potuerit: præsertim, cum superbia non solum superiores, sed etiam æquales respuat; unde ad id, quod ponderabatur, quia unus tantum princeps in toto ordine Angelorum creatus fuit, sicut nunc unus tantum est supremus Angelus inter sanctos, et unus etiam solus inter dæmones. Respondeo, nec primum, neque secundum ex Scripturis aut Patribus sufficienter colligi, sed tantum dari unum supremum Ordinem Seraphinorum: an vero in illo una tantum sit creatura suprema in natura, vel gratia non constat; unde nec de toto illo ordine in statu viæ, id probari potest. De uno autem principe dæmoniorum apertius videtur loqui Scriptura; unde, illo admisso, dici potest fortasse, ita de facto contigisse, ut ex Seraphico ordine unus tantum ceciderit, quia nunc est dæmoniorum princeps: in gloria vero forte plures ejusdem naturæ, et speciei permanserunt, quanquam etiam fieri potuit, ut in illa specie suprema primi ordinis, duas tantum personas Deus creaverit, et quod unam in gratia confirma-

verit, aliam cadere permitteret, et ita nunc in utroque statu dabitur unus tantum princeps, licet in via plures ejusdem ordinis et gradus fuerint. Addi etiam potest, si verum est, inter individua ejusdem speciei esse aliquam inæqualitatem in perfectione naturali, sic posse Luciferum esse perfectiorem in natura individuali omnibus pravis Angelis, et Michaelem omnibus sanctis ; inter se vero, vel esse æquales individualiter, vel incertum esse, quis præcedat, neque multum id referre : vel denique dici potest, licet plures Angeli fuerint æquales in specie, et in individuo, non oportere, ut sint æquales in merito, vel demerito, quia hoc pendet ex usu libertatis cum gratia efficaci, atque ita Luciferum, licet habeat aliquos malos Angelos natura æquales, habere primatum in malitia, quia primus peccavit, et alios induxit; et e contrario inter bonos unum eminuisse in merito, et in honore Dei defendendo: ideoque nunc in termino posse esse in bonis unum supremum, et in malis alium, quamvis in via dictam inæqualitatem non habuerint ; atque hæc occurrunt in re adeo incerta, quæ aliis consideranda relinquo.

CAPUT XVII.

UTRUM LUCIFER ALIOS ANGELOS AD PECCANDUM INDUXERIT.

1. *Suppositio hujus capitis.* — *De fide est multos Angelos peccasse.*—Supponit hæc quæstio, præter Luciferum multos Angelos peccasse, quæ suppositio de fide certa est ; quia expresse traditur in multis locis Scripturæ, in quibus vel in plurali Angeli peccasse dicuntur, ut in Epistola Judæ, et 2, Petri 2, vel *ignis inferni dicitur paratus Diabolo et Angelis ejus*, Matth. 25, vel mali Angeli divinæ justitiæ ministri dicuntur, ut Psal. 77 : *Misit in eos iram indignationis suæ, etc., immissiones per Angelos malos* , et Eccl. 39, sunt Spiritus, qui in vindictam creati sunt, et in furore suo confirmaverunt tormenta sua ; et in principio hujus libri, alia multa de hoc puncto adduximus, nec in re clara, quam nec philosophi ignorarunt, immorari necesse est. Dico autem philosophos hoc non ignorasse, utique quod sint multæ substantiæ rationales pravæ, et homines ad malum inducentes, eisque aliis modis nocentes, quamvis de natura, et moribus, ac statu earum, et unde in illum devenerint, vel tenuem, vel nullam notitiam habuerunt, quod nunc non refert.

2. *Angeli peccatores ex ordinibus omnibus fuerunt.* — Solet autem circa suppositionem hanc a theologis interrogari imprimis, ex quibus Ordinibus fuerint cæteri Angeli peccantes præter Luciferum ? Responsio autem communis est, fuisse ex omnibus ordinibus Angelorum. Ita sentit D. Thomas, d. q. 83, art. 9, ad 3, et Magister cum scholasticis, in 2, dist. 6 et 9, et indicat Cyrillus, lib. 1, in Genes., ad medium. Cum enim ordines sanctorum Angelorum in principio mundi creatos, enumerasset, subdit : *Erat etiam inter illos, et draco ille prævaricator, et quæ cum eo erant pravissimæ potestates, et communes cum cæteris sanctis sedes obtinebant ;* et similia fere habet, lib. 4, contra Jul., circa §, 1. *vers. Etenim plurimis*, et Theodoretus, super c. 6, ad Ephes. Potestque ex sacra Scriptura ita declarari, nam Paulus, ad Eph. 6, dæmones cum quibus colluctamur, vocat *Principes et Potestates ac mundi Rectores tenebrarum harum ;* nec illos sic vocat, ut auctores citati capite præcedenti putarunt, quia aliquando eis cura hujus inferioris mundi commissa fuerit, id enim falsum est, ut dixi, sed vocat *Principes et Potestates*, vel propter altiora ministeria, ut in fine libri sequentis dicemus, vel certe quia secundum naturam ejusdem ordinis sunt cum sanctis Principibus et Potestatibus : ut autem declaret, non de bonis, sed de malis esse sermonem, vocat illos *Rectores mundi*, non quoad bonum ejus regimen, nec quoad conservationem ordinis in eo convenientis, sed *tenebrarum harum* : id est, rectores pravorum hominum , qui se illis suo libero consensu subjecerunt, quique nomine *mundi* , in malam partem accepti , in sacra Scriptura significari solent, juxta expositionem Augustini, Psal. 54, in principio; est ergo verisimile Angelos qui peccarunt, et Potestatibus, et Principatibus fuisse.

3. *Fuerunt etiam ex infimo ordine.* — *Item ex Archangelis et Virtutibus.* —Unde ulterius a fortiori sequitur, fuisse aliquos ex Angelis infimi ordinis, sub quo nomine frequentius nominantur, et præsertim Matth. 25, et Apoc. 12 et 20, ubi fit mentio Diaboli, seu Draconis, et Angelorum ejus; et ex locis Apocalypsis potest nonnullum argumentum sumi, quod sub utroque duce Angeli omnium ordinum militent, cum Michaeli et Angelis ejus opponantur draco et Angeli ejus ; ideoque quamvis nomen Archangeli non inveniatur in sacra Scriptura malo Angelo attributum, nihilominus a paritate rationis, idem de illo ordine dicendum est : eademque fere ratio est de Virtu

tibus, quia nulla ratio occurrit, ob quam aliquem ex his ordinibus excipiamus; atque ita constat, ex omnibus ordinibus ministrantium Angelorum aliquos cecidisse, qui omnes dici possunt hujus *mundi rectores,* seu male ministrantes, *et spiritales nequitiæ in cælestibus,* id est, in hoc caliginoso aere, et de eisdem Principibus, et Potestatibus intelliguntur a multis verba Pauli ad Ephes. 3, *ut innotescat Principibus, et Potestatibus, multiformis sapientia Dei;* sed hic locus alias habet expositiones, et in superioribus tractatus est.

4. *Tandem probabiliter ex aliis superioribus ordinibus.* — De quatuor vero ordinibus superioribus assistentium Angelorum, nihil fere habemus in Scriptura, præter locum Ezechielis, in quo nomen Cherub malo Angelo tribuitur secundum receptam Patrum intelligentiam : inde vero colligere quidem non possumus, fuisse Luciferam ex proprio Cherubinorum ordine, ut supra diximus: nam licet ex Seraphinis fuerit, potuit sic applicari ad ejus excellentiam per eminentiam scientiæ significandum, ut supra etiam dixi : inde vero probabiliter colligimus, etiam ex propriis Cherubinis, Thronis, et Dominationibus, ac subinde ex omnibus ordinibus Angelorum aliquos cecidisse; et hoc significare solent Patres, quando communiter docent, ex hominibus assumi aliquos ad omnes Angelorum ordines, quia per eos sedes Angelorum, qui ceciderunt, reparandæ sunt : addit denique D. Thomas conjecturam, quia hoc modo universalius ostenditur indifferentia, et fragilitas liberi arbitrii creati : nam in omni ordine creaturarum rationalium inventæ sunt aliquæ suo arbitrio, tam in malum, quam in bonum utentes, neque in hac resolutione difficultas alicujus momenti occurrit.

5. *Objectio.*—Contra hanc resolutionem objici potest Leo papa VIII vel IX, in c. *Hi duo,* de Cons., d. 1, dicens non aliquos Angelos ex novem ordinibus, sed decimum ordinem cecidisse, et ita numerum angelicum minuisse, qui per homines restauratur; et Salonius Viennensis, Dial. in Eccl., circa finem: *Decem,* ait, *sunt ordines Angelorum, sed unus cecidit per superbiam, et idcirco boni Angeli semper ad hoc laborant, ut de hominibus numerus adimpleatur, et perveniat ad perfectum numerum, id est, denarium.* Respondeo has locutiones, vel non esse admittendas, vel pie esse explicandas, ut illas declarat Magister 2, dist. 9, c. 7, quem sequitur Glossa, in d. c. *Hi duo,* et ibi Turrecremata et scholastici communiter, et alii, quos refert, et sequitur Malonius, ibi d. 4. Itaque veritas est nunquam fuisse decem Angelorum ordines, sed ab instanti creationis fuisse novem, et ab omnibus aliquos avulsos fuisse : et quia omnes qui ceciderunt, quasi in unum infimum ordinem redacti sunt, ideo dicuntur decimum ordinem constituisse; et ita loquitur Leo: non enim negat Angelos cecidisse ex novem ordinibus, sed solum multitudinem malorum Angelorum decimum ordinem vocat; nec dicit numerum ordinum Angelorum, sed *numerum angelicum,* utique in singulis ordinibus fuisse minutum, et eodem modo per hominum salutem instaurari dicit, sicut alii Patres loqui solent: at Salonius vix aliquam interpretationem admittit; nam quod Magister et alii dicunt, numerum salvandorum hominum dici decimum ordinem, quia homines salvandi tot erunt, quot sufficerent ad unum ordinem angelicum constituendum, nec quadrat cum illa ratione, quod per homines restituentur ordines Angelorum ad numerum perfectum, id est, denarium : neque satis intelligitur, quomodo verum sit; tum quia non constat, unum ordinem Angeli cum certo numero personarum constare debere: nec constat numerum hominum salvandorum non fore majorem, cum credibile sit, multo majorem esse futurum, quia numerus cadentium Angelorum fuerit, et horum numerus fortasse tertia pars totius multitudinis Angelorum fuerit, ut jam dicemus.

6. *Quot fuerint Angeli, qui Luciferum secuti sunt.—Certum est, ingentem fuisse multitudinem.*— Quærunt autem ulterius theologi circa eamdem suppositionem, quanta fuerit multitudo Angelorum partes Luciferi sequentium? In qua interrogatione, si de numero certo, et absoluto fiat, nihil definitum responderi potest; quia uterque numerus, tam sanctorum, quam malorum Angelorum, nobis incertus est. Possumus autem sine dubitatione affirmare, ingentem esse malorum Angelorum, cum Lucifero cadentium, numerum; ita enim de illo censuit Nazianzenus, dict. carm. 6, de substantiis mente præditis, dicens:

Haud solus cecidit, verum agmine septus
Ingenti.

Et consentiunt alii Patres paulo post referendi; et colligi potest ex Marc. 5, et Luc. 8, ubi legitur, integram legionem dæmonum unum hominem occupasse, quia est indicium sufficiens ingentis multitudinis eorum: unde frequenter dicunt Sancti, ingentem dæmonum

turbam inter nos versari, et per aera discurrere, ut ex Antonio refert Athanasius, in vita ejus, et alii passim.

7. *Longe tamen major est numerus bonorum, quam malorum.*— At vero, si inter bonos et malos Angelos comparata fiat interrogatio, sic communiter creditur, longe majorem fuisse numerum perseverantium Angelorum, quam cadentium. Tradit D. Thomas, d. q. 63, art. 9 et 2, in dist. 6, ubi alii communiter, et Hugo de S. Victore, lib. 1, de Sacram., pat. 5, c. 31, ubi allegorice ad hoc inducit verba Elisæi 4, Reg. 6: *Noli timere, plures enim nobiscum sunt, quam cum illis,* et obiter attigit Augustinus, lib. 11, de Civit., cap. 23, dicens, licet Angeli peccaverint, non ideo cuncta esse plena peccatis, *cum bonorum longe major numerus in cœlestibus suæ naturæ ordinem servet.* Idem sentit Cyrillus, l. 1, in Genes., sub finem; ubi loquens de Angelis peccantibus, ait: *Quid est quæso, quod te vehementer facit tristari, quia fortasse aliqui ob insolentiam, felicitatem amiserunt: at sunt plures, qui meliorem apud Deum obtinent statum, ejusque mansuetitudine repleti longis assiduisque laudibus eum efferunt.* Solet etiam in confirmationem adduci locus Apoc. 12, ubi Draco dicitur adduxisse secum tertiam partem stellarum, sed de hoc testimonio dicemus in sequenti puncto.

8. *Probatur ratione a D. Thoma.—Prima objectio.—Solutio.*—Ratione confirmat D. Thomas hanc sententiam, quia peccatum est contra inclinationem naturalem rationalis naturæ: ea vero, quæ contra naturam sunt, in paucioribus eveniunt; et e contrario, quæ sunt secundum naturam, ut plurimum contingunt: quod si de hominibus instetur, quia etiam peccatum est contra naturalem hominis inclinationem, et nihilominus peccatum in eis frequentibus contingit, quia bonum, ut experientia docet, et testatur Sapiens, Ecclesiast., c. 1, et Aristoteles, lib. Etich., c. 6, ibidem D. Thomas ad 1, respondet, non esse similem rationem, quia in homine natura rationalis est conjuncta sensitivæ, cujus objecta notiora sunt, aut propinquiora, magisque proportionata humanæ cognitioni, et ideo magis movent, pluresque illa sequuntur ratione deserta, eamdemque doctrinam habet 1, 2, quæst. 71, art. 2, ad. 3, et 3 cont. Gent., cap. 6, quibus locis Cajetanus et Ferrara eamdem rationem amplectuntur, et magis explicant.

9. *Secunda objectio.— Solutio.* — Sed objiciunt aliqui, quia sequitur, naturaliter fieri non potuisse, ut major pars multitudinis Angelorum peccaret, quia quod est contra naturalem ordinem, non est naturaliter possibile. Consequens autem falsum est: quia in singulis Angelis peccare fuit contingens; ergo etiam in majore parte fuit contingens; ergo simpliciter possibile: Respondetur facile, negando sequelam: nam quod est contingens in paucioribus absolute est possibile naturaliter, raro tamen, aut minus frequenter evenit: tale autem est, quod pauciores, vel plures Angeli ex tanta multitudine peccent. Erat enim hoc posterius simpliciter loquendo contingens, ac subinde possibile, sed in paucioribus propter rationem factam; et ideo optima conjectura fit, de facto non plures, sed pauciores peccasse. Potestque hoc declarari ex quadam sententia Nazianzeni, et Damasceni supra relata, quod natura angelica vix mutabilis est ad malum, quod etiam ostendunt difficultates supra tractatæ, in explicando, qua via, et modo potuerint Angeli sapientissimi ad peccandum induci; ergo morali conjectura recte inde colligitur, in paucioribus Angelis peccatum inventum esse.

10. *Potissima ratio ex divina electione desumpta.* — Ut autem hoc magis declaretur, addimus, licet dicta ratio ex modo operandi causæ primæ convenienter sumpta sit; nihilominus primam radicem et causam hujus resolutionis in divinam providentiam et electionem esse revocandam. Cogitandum enim est in divina præscientia simplicis intelligentiæ, ut includit scientiam futurorum contingentium sub conditione, fuisse multos, et innumeros Angelos possibiles, de quibus præscivit Deus, quod si illos cum Lucifero crearet, cum illo consentirent, et peccarent, quia sicut in his, quos creavit, hoc præcognovit, ita de infinitis aliis id præcognovisse dubitandum non est. Potuisset ergo Deus illos creare simul cum his, quos de facto creavit; et ita etiam facile potuisset res Angelorum ita disponere, ut ex eis major multitudo laberetur. Imo etiam potuisset ita res ordinare, ut omnes creati casuri essent, quia potuit solos illos creare, quos sub conditione prænoverat, casuros fuisse: ergo quod de facto non ita factum sit, sed quod plures perseveraturi creati fuerint, ex divina providentia, et electione provenit: nam inde principaliter pendebat. Prævidens enim qui essent casuri, vel permansuri ex omnibus possibilibus, si crearentur, elegit creare totam multitudinem Angelorum in illis individuis, et in tali rerum dispositione, et providentia, in qua plures ex perseveraturis, quam ex casuris continerentur: hoc autem fecisse creditur, quia erat maxime

consentaneum, tam bonitati, et sapientiæ suæ, quam pulchritudini universi, et præsertim regni beatitudinis, simulque modo connaturali operandi talium creaturarum. Declarare hoc possumus exemplo sumpto ex lapsu Adæ, et Evæ, nam sine dubio, in illo statu innocentiæ, consideratis viribus gratiæ, et integritatis naturæ hominibus datis, facilius multo videbatur perseverare, quam cadere; unde facile potuisset Deus genus humanum in aliis duobus hominibus creare, de quibus in sua præscientia noverat, vel neutrum, vel saltem, non utrumque fuisse tentatione vincendum, si crearetur; et nihilominus ob alias superiores rationes providentiæ suæ, eos voluisse creare, quos præsciebat casuros. Idem ergo in Angelis facere potuisset, ac proinde possibile id fuit, et simpliciter contingens : de facto autem aliter Deum Angelis providisse credimus, propter testimonia, et rationes adductas.

11. *Utrum alii Angeli a Lucifero inducti peccarint. — Prima sententia negat.* — Hac ergo suppositione sic facta et declarata, duo puncta supersunt explicanda in titulo capitis insinuata : scilicet, utrum omnes, et singuli Angeli inferiores suo nutu, et quasi ab intrinseco tantum moti, vel a primo inducti peccaverint, et quid peccaverint : quæ duo licet distincta videantur, simul expedienda sunt, quia et sunt connexa, unumque ab alio pendet, et breviter expediri possunt, ut videbimus. Circa primum fuit aliquorum theologorum opinio, unumquemque Angelum ex se, et absque alterius suasione, vel inductione peccasse : tradit late Guillielmus Parisiensis, in 2 part. princ. de Univer., in 1 ejus parte, tribuiturque Alberto, sed alia est ejus sententia, ut infra dicam. Refertur etiam Castro, verb. Peccatum, hæres. 3; at ille, si attente legatur, non loquitur de singulis Angelis, sed de tota angelica natura, et de primo ejus peccato, eo utique modo, quo aliqui etiam Patres loquuntur, ut infra dicam. Denique Durandus et nonnulli alii dicunt, rem esse dubiam, nobisque ignotam, et hoc sequitur Vasquez, disput. 38, et hoc fundamento utitur : quia non est tribuendum Angelis, quia nullo fundamento ostendi potest, sed quod Lucifer induxerit alios ad peccandum, probari non potest; ergo cum sit res contingens, et speciale peccatum Lucifero tribuit, non est id judicandum, nec credendum. Minorem probat respondendo ad quædam loca Scripturæ, quibus id probari solet.

12. *Quibus conjecturis alii probent prædictam sententiam.* — Alii vero auctores positivas conjecturas inducunt. Prima est, quia omnes, et singuli Angeli per superbiam peccarunt; ergo omnes non ab alio inducti, sed per se, ac propria excellentia, et ab amore abstracti, et illecti aliquid superbe appetierunt. Antecedens supponitur, consequentia vero probatur. Quoniam aut illa superbia fuit in appetenda similitudine Dei, vel in appetitu inordinato beatitudinis naturalis, vel supernaturalis, vel unionis hypostaticæ, et omnibus his modis incredibile est, Luciferum induxisse alios ad eumdem modum superbiæ, scilicet, ad eamdem similitudinem Dei appetendam, vel ad intendendam beatitudinem naturalem, spreta supernaturali, aut supernaturalem sine meritis : quia vel talis persuasio per deceptionem fieret, et hoc erat impossibile, vel ipsamet suasio tolleret inconsiderationem necessariam ad sic peccandum; aut superbia fuit per appetitum alicujus superioris potestatis, ac dominationis, et tunc, si Lucifer alios induxisset, profecto non suasisset, ut singuli dominationem appeterent, sic enim contra suum commodum ageret : ergo suasisset, ut se potius, quam Deum, ut Dominum, et principem recognoscerent, et adorarent : hoc autem modo non illos ad superbiam induxisset, sed potius ad subjectionem, et vilem servitutem.

13. Et præterea argumentatur Guillielmus id esse incredibile, quia non poterat Lucifer velle rationibus eos suadere, vel per errorem, vel deceptionem, eos inducere, quia sciebat, eos non posse decipi in cognitione, et debita existimatione creatoris : nec etiam per promissiones, vel alia objecta concupiscentiæ poterat eos allicere, quia nulla re indigebant, quam ab illo expectare possent, neque in hoc etiam falli potuissent. Tertio addit, quia, si peccatum Angelorum inferiorum fuisset perduellionis contra Deum, ad quam a Lucifero fuissent inducti, non fuisset ausus solus Lucifer contra Deum rebellare, nisi præcognosceret voluntates inferiorum propensas ad rebellionem contra Deum fuisse : sicut in regnis humanis nullus vasallus solus, quantumcumque potens, audet contra Regem insurgere, nisi multorum consensus accedat, et inter eos tractatus ad rebellionem præcedat : ergo similiter in Angelis necessarium fuisset, ut Lucifer aliorum voluntates agnoscens, ab eis invitaretur ad perduellionem, vel saltem inter se convenirent; et de rebellione tractarent.

14. Quarto, quia omnes Angeli simul cum Lucifero peccaverunt; ergo non sunt ab illo inducti ad peccandum. Antecedens supponi-

mus, quia Lucifer immediate post instans, in quo peccavit, damnatus est, propter quod dicitur idem esse Angelo casum, quod homini mortem, juxta Damascenum, lib. 2, cap. 3, Fulgentium, de Fide ad Petr., cap. 3, et Nissenum, lib. 1 Philosophiæ, cap. 3, et in sequente libro latius dicetur. Lucifer autem non potuit tentare alios Angelos post damnationem suam, sicut tentavit primos homines, sed debuisset eis suadere, durante ipsius via : tum quia alias non peccarent simul, ut in antecedenti sumitur ; tum etiam, quia est magna differentia inter hominem et Angelum : nam homo non videt malum Angelum, nec statum ejus, sed tantum audit, et ideo potest dæmon respectu hominis se transfigurare in Angelum lucis, non vero respectu alterius Angeli ; quia inferiores etiam Angeli vident superiores, et ita viderent Luciferum jam damnatum, si post damnationem illos suadere voluisset : unde nullo modo ab illo persuaderi potuissent : ergo, si suasit, in via suasit : hoc autem repugnat, si peccarunt simul : unde probatur prima consequentia, quia ad suadendum necessaria fuit locutio angelica, quia sine locutione, unus non videt mentem alterius : Lucifer autem non potuit simul peccare, et voluntatem, ac determinationem suam alteri ostendere : ergo fuisset necessaria successio inter peccatum Luciferi, et ejus locutionem, et a fortiori inter peccatum ejus, et inferiorum, et sic non simul peccarent. Et confirmatur primo, quia causa est prior effectu, nec in præsenti sufficit sola prioritas naturæ, quia tanta multiplicatio actuum non posset simul in eadem indivisibili duratione fieri : et confirmatur tandem, quia si Lucifer aliis suam voluntatem manifestasset, consequenter illi viderent ejus turpitudinem, directeque inordinationem ejus adverterent; ergo potius a peccato averterentur, quam in illud inducerentur.

15. *Secunda et vera sententia affirmativa.* —Nihilominus dicendum est, Luciferum induxisse aliquo modo alios Angelos ad peccandum, fuisseque lapsus illorum causam : hæc est communior sententia theologorum : eam tradit D. Thomas, d. q. 63, art. 8, et ibi Cajetanus et cæteri expositores, Bonaventura, 2, dist. 5, quæst. 2, art. 2, q. 2, Richardus, a. 2, quæst. 13, Ægidius, dist. 6, quæst. 1, art. 3, Argentina, quæst. 1, art. 4, Durandus, q. 2, Major, quæst. 2, Alensis, 2 par., quæst. 99, m. 2, Altisiodorensis, lib. 2, Summæ, tract. 2, cap. 5. Sanderus, l. 4, de visib. Monarch., c. 1. Soletque hæc sententia ex aliquibus Sacræ Scripturæ locis colligi : tamen, quia illa per se non cogunt, nisi auctoritate, et expositione Patrum juventur, ab illis inchoandum est.

16. *Probatur primo ex Patribus Græcis.* — Hanc ergo sententiam docet Nazianzenus, in dict. carm. 6, de Substantiis mente præditis, dicens de Lucifero :

Haud solus cecidit, verum agmine septus
Ingenti, sceleris cui dux fuit, atque magister.
Nam velut avertit commissum proditor agmen,
Regis ab imperio, multas sic ille cohortes,
Regis ab obsequio magni, cœtuque piorum.
Abductas ad se allexit.

Et frater ejus Cæsarius, dialog. 1, longe a principio, sic ait: *Ad malum versus auctor ille mali Diabolus, secum ad defectionem multos Angelorum trahens, non natura, sed voluntate mutatos per ducis suggestionem, qui convenientem suo, facto suscepit appellationem.* Origenes, lib. 1. Periarch., in proœm., *Apud plurimos* (ait) *ista habetur opinio, quod Diabolus apostata effectus, quamplurimos Angelos secum declinare persuaserit, qui et nunc usque Angeli ejus nuncupantur.* Idem sentit Chrysostomus, in Psalm. 14, circa illud principium, *Domine quis habitabit in tabernaculo tuo?* dicens: *Unus illic civis, tanquam inquilinus movit seditionem, et ejectus est, tanquam externus, et a Deo alienus, et cum eo, qui eum secuti sunt dæmones.* Et in eodem sensu, hom. 22, in Genes., dicit: *Diabolum, et omnem ejus cohortem, olim a gloria illa excidisse, et ignominiosos factos fuisse,* et Cyrillus Hierosolymitanus, Catech. 2, tractans illud Lucæ 1 : *Videbam Satanam, tanquam fulgur de cœlo cadentem,* ait: *Iste cadens traxit ad ruinam multos.* Eusebius, lib. 7, de Præp., cap. 6, ait : *Primum spiritum perversum, qui etiam aliis defectionis causa fuit, quique totius pravitatis auctor est, appellari Draconem, etc.* Similia fere habet, lib 4, de Demonstr., cap. 9. Damascenus, lib. 2, cap. 4, ait: *Principem malorum Angelorum adversus opificem suum Deum se extulisse, et rebellare contra eum, in animum induxisse:* et subdit inferius: *una cum eo avulsa est, eique comitem se adjunxit, simulque corruit innumerabilis subjectorum sibi Angelorum multitudo.*

17. *Probatur secundo ex Patribus Latinis.* —Nec minori consensione Latini Patres eamdem sententiam docuerunt. Ambrosius enim in Epist. 33, alias 84, ad Demetrium, aperte dicit: *Diabolus, qui quoniam sua, quam a creatore suo acceperat, potentia, et dignitate sibi placuit, cum iis Angelis, quos in consensum*

impietatis suæ traxerat, a cælesti sublimitate dejectum esse: et Hieronymus, Isaiæ 14, illa Prophetæ verba: *Tu terram tuam disperdidisti; tu populum tuum occidisti,* ad Luciferum applicata sic exponit: *Eos quos tibi Deus in correptionem dederat, tu penitus perdidisti.* Idem insinuat Gregorius, lib. 3, Moral., cap. 18, alias 23. Expressius Lactantius, lib 2, Inst., cap. 14, licet graviter erret in explicando peccato inferiorum Angelorum, in hoc tamen consentit, quod ait, *Diabolum cæteros sectatores suos ad vitia pellexisse, eosque ex Angelis Dei, suos fecisse satellites, et ministros.* Idem significat Arnobius Junior, lib. 2, de Deo Trino et Uno, dicens: *Primus omnium Angelorum in suo corde peccavit, ex quo pullulare omnium præsumptionum genera tunc cæperunt, cum nullius exemplum secutus, a se dedit peccandi exordium:* et nomine Augustini, in 5 tom. operum ejus, lib. 1, de Incarnat. Verb., cap. 3, habentur verba supra citata ex Origene. Idem indicavit Prosper, in Dimid. temp., cap. 3, dicens: *Serpens antiquus, qui vocatur Diabolus et Satanas, qui seducit totum orbem terræ, et præcipitatus est in terram, et Angeli ejus cum eo missi sunt, ruinosam ejus superbiam sequentes.* Denique idem indicat Bernardus, tract. de Grad. hum. in primo gradu superbiæ, § *Sed et tamen,* de Lucifero dicens: *tu solus sedere affectans, fratrum concordiam, totius cælestis patriæ pacem, ipsius, quantum in te est, quietem Trinitatis infestas. Quo te tua miser curiositas ducit, ut præsumptione singulari, non dubites civibus scandalum, injuriam facere Regi?* Dum enim ait, solum Luciferum scandalum aliis tribuisse, et pacem turbasse, indicat profecto, ipsum seditionem contra Deum movisse, et in eam alios induxisse: unde inferius, § *O Lucifer,* ait, *voluisse Luciferum dominari omnibus filiis superbiæ, quos suæ malitiæ æstibus studuit inflammare.*

18. *Probatur tertio Scripturæ testimoniis.*— Solent etiam ad hanc assertionem confirmandam nonnulla testimonia Scripturæ induci, quæ breviter attingam, quia revera non convincunt, tamen sancti eis utuntur, et ita faciunt probabilem conjecturam. Primum enim ex cap. 14, Isai., sæpe citato, expendi possunt illa verba, *Numquid iste est vir, qui conturbavit terram?* etc. Nam, supposito sermone metaphorico, ut supra exposuimus, nomine terræ recte intelligitur locus habitationis Luciferi, et Angelorum, quisquis ille fuerit, sicut etiam exposuit Hieronymus verba sequentia: *Tu enim terram tuam disperdidisti, tu populum tuum occidisti,* ut supra retuli. Secundum ex Ezechiele 28, facit illud, *In multitudine negotiationis tuæ repleta sunt interiora tua iniquitate:* nam in his verbis per metaphoram ad Luciferum applicatis, nihil potest *negotiationis* nomine intelligi, nisi suggestio Luciferi, et sollicitatio aliorum ad rebellandum contra Deum, ex capite vero 31, solet illud induci, *Æmulata sunt eum omnia ligna voluptatis, quæ erant in Paradiso Dei:* nam æmulari nihil aliud est, quia imitari, et ita si per metaphoram applicentur illa verba ad Angelos, optime significant, inferiores peccando, Luciferum fuisse imitatos: sed, ut verum fatear, sensus ille valde mysticus est, et non multum a Patribus usitatus, licet interdum Gregorius illo utatur.

19. Tertium ex Job 41: *Ipse est Rex super omnes filios superbiæ;* quod testimonium non est contemnendum, eo quod ibi sit sermo de Leviathan, bestia maris horrida, et admirabili, quia etiam interpretatio de dæmone est valde probata a sanctis Patribus, quos late refert Pineda, in c. 40 Job, in ultima ejus loci expositione, numero primo. et illa supposita, probabiliter inducuntur verba illa, quia et omnes Angeli inferiores inter filios superbiæ comprehenduntur: et Lucifer factus est rex superborum, eos vincendo, et in superbiam inducendo: nam, ut dixit Petrus 2, Epist., c. 1: *A quo quis superatus est, illius et servus est,* et Paulus ad Rom. 6: *Cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi estis ejus.* Et in hoc titulo humana natura dæmoni est quasi in captivitatem tradita, vel permissa, quia per suggestionem ab illo fuerit imprimis parentibus superata; et eodem modo dicuntur peccatores, dum in eo statu sunt, speciali titulo, ac jure sub potestate dæmonis esse; atque hoc confirmat frequens ille modus loquendi Scripturæ, quo inferiores Angeli mali Luciferi esse dicuntur, ut ait Christus, Matth. 25: *Qui paratus est Diabolo et Angeli ejus,* et Apoc. 12: *Draco pugnabat, et Angeli ejus.* Nam per illum dicendi modum significatur aliqua relatio subjectionis et juris, quæ in sola naturæ perfectione, majori, vel minori non satis fundatur, ut per se constat; nec videtur data Lucifero ex sola Dei ordinatione, sine aliquo alio fundamento ex parte ipsorum dæmonum: ergo est, quasi in pœnam, quia ipsimet Angeli mali voluntate sua consentiendo de Lucifero subjecerunt, et sub ejus principatu relicti sunt, ideoque illius esse dicuntur, ut magis in libro sequenti explicabitur, tractando de ordine prælationis inter dæmones.

20. Quartum induci solet locus Apoc. 12, ubi de Dracone dicitur, quod *cauda ejus trahebat tertiam partem stellarum cœli,* id est, magnam partem Angelorum, quos non nisi suggestione, et morali modo trahere potuit, et statim subjungitur, *prœlium magnum factum est in cœlo* inter Angelos bonos et malos, quorum duces erant Michael et Draco ; et quamvis verum sit, expositores communiter interpretari prælium illud, non de spirituali prælio, quia in initio fuit in cœlo inter ipsos Angelos, sed de prælio quod de salute, vel perditione hominum in Ecclesia militante gerunt, præsertim post Christi adventum, et maxime circa consummationem sæculi; quam expositionem sequitur Gregorius, hom. 34, in Evang., et 32 Moral., c. 12, alias 14, et est litteræ et contextui satis consentanea, nihilominus non est contemnenda altera expositio, quæ de priori prælio eumdem locum declarat: illam enim scholastici communiter approbant, ut D. Thomas, d. q. 36, a. 7, et Magister cum reliquis 2, d. 6, et Andræa Cæsareensis, in Apoc., suo c. 34, alias serm. 12, ad utrumque prælium accommodari locum illum affirmat, et Thomas a Campis, seu a Kempis (utroque enim modo scriptum invenio) in sermonibus ad Novit., p. 2, serm. 10, de primo bello locum illum interpretatur, et profecto Prosper, in dimid. Temp., cap. 3, in eodem sensu locum illum allegare videtur. Quocirca, licet negandum non sit, priorem sensum esse maxime litteralem, fieri potuit, ut etiam hic fuerit a Spiritu sancto intentus, sive spiritualis, sive secundarius litteralis censeatur. Addunt aliqui, quod licet illis verbis, *Factum est prœlium,* etc., sermo sit de posteriori bello, nihilominus priora verba citata, *cauda draconis trahebat tertiam partem stellarum,* de Lucifero et Angelis eum sequentibus intelligi, quia ante prælium, quod postea narratur, jam traxerat draco partem illam stellarum, id est, Angelorum. Verumtamen etiam illa verba de Antichristo exponuntur, cui cauda draconis dicitur, quia in fine venturus est, et virtute dæmonis, illustres etiam Ecclesiæ viros cadere faciet; unde fatendum est, testimonium hoc non cogere, licet aliqua conjectura ex illo sumatur, ut explicatum est.

21. *Ut ratione aliqua probetur vera sententia inquiritur de modo inducendi.* — *Qui putent induxisse solo exemplo.* — Ut autem aliquo modo ratione ostendatur hæc sententia, et conjecturæ in contrarium adductæ solvantur, prius explicandi sunt duo modi, quibus potuit primus Angelus peccans esse causa peccati aliorum : unus est tantum per modum exempli sine alia suasione mentis : alius est per suggestionem et inductionem. Multi ergo existimant, tantum priori modo Luciferum dedisse aliis occasionem peccandi, scilicet, facto, et exemplo, non verbo, et suasione. Ita sentit Albertus, in 2, dist. 5, art. 3. Respondet enim ad quæstionem : *Quod alia persuasio ibi non fuit, nisi occasionalis, quia videntes illum esse excellentissimam creaturam, appropinquarunt per consensum desiderio suo.* Nec Alensis aliud genus emanationis ponit, præter intentionem, nec Bonaventura aliam inductionem explicat, præter exemplum. Idem intendit Durandus dum *causam exemplarem* vocat; et eodem modo loquitur Richardus, Ægidius et Argentina qui supponunt Luciferum peccasse, appetendo beatitudinem modo indebito, et suam determinationem aliis manifestasse, illos vero sine ulla persuasione illum, ut excellentiorem, et sapientiorem imitatos fuisse ; et ita facile respondent ad motiva supra posita, quibus talis inductio difficilis, vel etiam impossibilis videbatur.

22. *Favent Patres.* — Possuntque in favorem hujus sententiæ referri Patres, qui differentiam constituunt inter Angelos et hominem, quod illi sine tentatore, et instigatore ad malum, peccarunt, homo autem ab alio inductus est, et hanc rationem inter alias assignant, ob quam homo redemptus fuit, et non Angelus. Ita Gregorius, lib. 4, Moral., cap, 10, et Bernardus, serm. 85, in Cant., et serm. 1, Advent., et nomine Augustini, in l. 1, de Mirabil. sacræ Scrip., cap. 2. Quæ ratio non universalis imo valde diminuta esset, si solus Lucifer sine suggestione peccasset : hanc ergo ab omnibus Angelis excludunt, non tamen omnem occasionem peccandi per imitationem, seu ad exemplum alterius, negare intendunt ; quia quando est solum exemplum peccandi, magis voluntarie peccatur, quam cum exemplo suasio additur ; et tandem juvat hunc dicendi modum, quia juxta illum (ut dicebam) facilius solvuntur difficultates suprapositæ, et per se videtur satis credibile, quod et exemplum superioris Angeli præcesserit, et quod illo moti fuerint ad peccandum.

13. *Verius putatur induxisse suasione.* — Nihilominus probanda magis videtur opinio, quæ asserit Luciferum, non tantum exemplo, sed etiam suasione alios provocasse. Ita docuit expresse D. Thomas, et sequuntur ejus discipuli : et idem senserunt Altisiodorensis

et Major, et sumitur ex illo verbo Nazianzeni:

Sceleris dux fuit, atque magister.

Et illo :

Abductos ad se allexit.

Et Cæsar ibi: *Per ducis suggestionem.* Origenes: *Secum declinare persuaserit;* et idem significat Chrysostomus, dicens: Luciferum *seditionem movisse,* et Ambrosius dicens : *Lucifer alios traxit in consensum imitationis suæ :* quo verbo *trahendi,* alii etiam utuntur, et certe plusquam exemplum significat : et idem importat verbum *pellexisse,* quo Lactantius utitur. Alii vero generalius loquuntur; hunc tamen inductionis modum non excludunt.

24. *Probatur ratione.*—Ratione autem, vel conjectura potest in hunc modum declarari : quia peccatum Luciferi mere internum fuit per affectum superbiæ, et ideo vix potuit moraliter loquendo exemplo aliis esse causa peccandi, quin etiam consilio, et inductione fuerit. Probatur, quia non potuit aliis esse in exemplum, nisi aliis notum esset ejus delictum, non potuit autem aliis innotescere, nisi ab ipsomet Lucifero eis manifestaretur, utique per locutionem suam, sine qua alii cor ejus, et voluntatis decretum videre non poterant; at non est verisimile Luciferum narrasse aliis determinationem suam solum per modum historiæ, et quasi speculative (ut sic rem declarem) sed practice, et ex intentione habendi illos socios et sectatores, quia tunc totus erat intentus ad implendum affectum elationis suæ ; non ergo tunc otiose loquebatur, sed ductus illo affectu ad movendum alios, quod optime significatur per illa verba Ezechielis 28 : *In multitudine negotiationis tuæ repleta sunt interiora tua iniquitate;* ergo verisimilimum est, cum manifestatione sui propositi adjunxisse persuasionem, manifestando rationes, quæ ipsum moverant, et alios inducere possent, ut secum consentirent.

CAPUT XVIII.

QUALE FUERIT PECCATUM INFERIORUM ANGELORUM, ET QUOMODO ILLUD LUCIFER EIS PERSUADERE POTUERIT.

1. *Prima opinio de qualitate peccati aliorum Angelorum.* — *Error hujus opinionis impugnatur.* —Non possumus hoc genus persuasionis explicare, et rationes contra illam objectas solvere, nisi explicando prius quale fuerit peccatum inferiorum Angelorum; et ideo illud prius exponemus, deinde difficultatibus in præcedenti capite propositis satisfaciemus. Circa primum imprimis referri potest opinio Lactantii supra, dicentis, solum Luciferum in cœlo per superbiam peccasse, et in terram relegatum fuisse : Deum autem, ne Lucifer homines disperderet, misisse Angelos in hominum tutelam, Luciferum vero ipsos etiam Angelos custodes hominum corrupisse, et ad concupiscentiam fœminarum induxisse, et hoc fuisse illorum peccatum; quod etiam alii Patres antiqui docuerunt, moti verbis illis Genes. 6 : *Cum vidissent filii Dei filias hominum :* quem locum tractavimus supra, l. 1, c. 5, ubi sententiam illam refellimus, et in præsenti continet peculiarem errorem: quoniam Angeli deputati a Deo custodiam hominum, non sunt capaces peccati, quia *semper vident faciem Patris,* ut Dominus dixit. Idemque verum fuit a principio ejusmodi custodiæ, quia non sunt Angeli deputati custodiendum homines, donec homines creati fuerunt : multoque minus potuerunt peccare amore fœminarum ante illarum creationem, neque ante hominum propagationem; at vero beatitudo data est omnibus Angelis, qui in principio non peccarunt, statim ac in secundo instanti perseverarunt in bono, ut supra visum est; ergo omnibus, qui cum Lucifero in cœlo non peccarunt, data est, antequam homines crearentur, et consequenter multo prius, quam homines, vel mulieres ex primis parentibus propagarentur; ergo prius fuerunt Angeli beati, quam custodirent homines, et consequenter post custodiam non fuerunt peccati capaces.

2. *Explicatur D. Thomas.*—Eo vel maxime, quod Angeli vel non sunt capaces peccati carnalis, vel eo modo, quo capaces sunt, non potuit in eis esse primum peccatum, vel prima occasio cadendi : utrumque ostenditur declarando doctrinam D. Thomæ, dicta quæstione 63, artic. 2, ubi docet, duobus modis posse peccatum aliquod in aliquo reperiri, scilicet, *secundum affectum, et secundum reatum,* et priori modo ait, non posse in Angelis esse peccata carnalia; posteriori autem modo posse; in qua doctrina subobscura sunt verba distinctionis : nam reatus peccati nascitur ex affectu, et ideo dici solet peccatum transire, transacto actu voluntatis, et manere reatu : unde non potest esse reatus, nisi præcedat affectus, quia voluntate peccatur, et ita sine affectu ejus non potest esse peccatum, nec reatus esse potest,

nisi præcedat culpa, quæ est in affectu, neque e contrario potest esse peccatum in affectu, nisi sequatur reatus. Verumtamen difficultas procedit ex æquivocatione terminorum : nam in præsenti peccatum esse in aliquo secundum affectum, non significat tantum generalem modum peccandi per actum voluntatis, in quo sensu procedit objectio : sed significat specialiter peccatum esse in aliquo per effectum illud consummandi formaliter, et in propria persona : et similiter, cum dicitur peccatum esse in aliquo secundum reatum, non accipitur reatus pro habituali culpa, vel macula, aut debito pœnæ, prout communi usu accipi solet, cum de peccatis agitur, sed significat, peccatum esse in aliquo, qui solum est causa, ut ab alio committatur. Ut, verbi gratia, qui vult furari, habet culpam furti in affectu, quasi formaliter : qui autem tantum vult procurare, ut alius furetur, habere dicitur culpam furti, secundum reatum, quia reus est in hoc, quod est causa, ut alius peccet.

3. *Impugnatio sequitur.*—In hoc ergo sensu dicit D. Thomas Angelum non esse capacem fornicationis, seu carnalis concupiscentiæ secundum affectum, quia non potest velle, per seipsum consummare tale peccatum, ut per se evidens, quia non est capax delectationis sensibilis, nec proprii actus vitalis, in quo tale peccatum consummatur; et ideo licet Angelus in corpore assumpto possit aliquo modo apparenti tales actus facere, ut supra libro quarto, de incubis et succubis dictum est : nihilominus non committunt tale peccatum secundum affectum in sensu dicto, quia reveran on volunt delectari carnaliter, nec proprium actum talis peccati consummare. In quo valde errat præcedens opinio, talem modum peccandi Angelis, tanquam corporeis tribuendo. Nihilominus potest Angelus committere tale peccatum secundum reatum, quia potest velle procurare, et efficere, ut homo fornicetur, ut in dæmonibus manifestum est, et tunc illud peccatum revera est propria culpa, et primario est in voluntate Angeli, et ad speciem fornicationis pertinet secundum veram doctrinam, quia illius turpem actum pro objecto habet, tamen, quia non amatur ab Angelo, ut a se consummandus, sed ut causandus in alio, dicitur tantum habere illam malitiam secundum reatum. Hic autem modus peccandi non potest esse primus in Angelo, sed supponit magnam deordinationem in voluntate inducentis alium ad peccandum : quia illa inductio, nec propter se appetibilis est, nec ex bona intentione procedere potest, unde necesse est, ut ex odio, ira, injustitia, avaritia, vel alio simili affectu procedat. Igitur non potuit inferior Angelus primo cadere, peccatum carnale committendo ; quia nec formaliter potuit illud in se appetere, et ut illud posset in alio velle, ac procurare, aliunde lapsus, et male affectus supponebatur; et hunc discursum eleganter prosequitur Chrysostomus, hom. 22, in Genesim.

4. *Secunda et communis sententia asserens illud peccatum fuisse superbiæ.* — Hæc ergo prætermissa improbabili sententia, communis theologorum est, primum peccatum omnium inferiorum Angelorum sub primo peccantium, fuisse superbiam. Ita docent Bonaventura, Richardus, Ægidius, et alii statim referendi; et manifeste sumitur ex D. Thoma, d. quæst. 63, art. 2, ubi generaliter definit, in Angelis esse non posse formaliter, et secundum affectum (in sensu paulo antea explicato) nisi peccatum superbiæ; et invidiæ, et inter hæc antecedere superbiam, quod Cajetanus et alii merito intelligunt de initio peccandi, seu de primo peccato Angeli; et indifferenter loquuntur de omnibus Angelis, et fundantur in ratione omnibus communi, scilicet, quod spiritalis natura non habet objectum ita proportionatum, a quo possit ad peccandum provocari, sicut est excellentia propria, et exaltatio; unde potest in hunc modum declarari. Quia primum peccatum cujuscumque Angeli inferioris, fuit ex nimio amore benevolentiæ sui, potius, quam alterius Angeli etiam supremi, quia naturaliter plus se diligit, quam quemlibet alium Angelum, et nullum motivum habere poterat, ad volendum alteri plusquam se, vel ad excedendum in amore alterius, nisi speraret aliquod bonum, quod inde sibi redundaret ; ergo incipere debuit peccatum Angeli ex amore sui. Amor autem benevolentiæ sui non est nimius, nisi quatenus est amor concupiscentiæ alicujus boni sibi improportionati : quod bonum in Angelo esse non potest, nisi spirituale, et ad aliquam excellentiam pertinens ; ergo in omnibus Angelis primum peccatum fuit superbiæ. Et confirmatur a simili, vel a fortiori : nam imprimis hominibus, quia erant in statu quasi angelico, quia in eo concupiscentiæ sensibilis motus inordinatos non patiebantur, primum peccatum fuit superbiæ, et vix aliud esse potuit moraliter loquendo ; ergo a fortiori idem dicendum est de inferioribus Angelis, ac denique Patres superius allegati dicentes, Angelos per superbiam cecidisse, non de solo primo, sed absolute de omnibus malis loquuntur : ut

specialiter videri potest in Augustino, lib. 11, Genes. ad litt., cap. 2, 15 et 24.

5. *Quodnam fuerit objectum illius superbiæ. —Non fuisse naturalem beatitudinem spreta supernaturali arguitur.* — De objecto autem illius superbiæ, et quomodo ad illam a Lucifero inferiores provocari potuerint, non facile explicatur propter difficultates supra tactas; et ideo theologi juxta varias opiniones circa objectum angelicæ superbiæ, varie etiam explicant Luciferi tentationem, seu suggestionem; nam si Angeli omnes peccarunt, inordinate appetendo naturalem beatitudinem, spreta supernaturali : non apparet, quomodo primum inducere potuerit inferiores ad hoc genus peccati, nisi fortasse exemplo. Quia non potuit directe illis persuadere, ut sic, et non aliter beatitudinem intenderent, nisi vel ex magna deceptione, et errore ipsiusmet Luciferi circa supernaturalem beatitudinem, vel ex pura malitia, volens decipere alios, ut in eo peccarent, in quo ipse jam peccaverat : utrumque autem repugnabat Angelis, alioqui prius deciperentur, quam peccarent. Adde, illam sententiam supponere Luciferum sic peccasse ex inconsideratione, et consequenter etiam inferiores, si eodem genere delicti peccarunt : ergo non potuit præcedere persuasio directa ad sic peccandum. Quia persuasio considerationem in suadente supponit, et illam in persuasio efficit : imo hinc addunt aliqui, neque per modum exempli potuisse hoc modo superiorem inducere inferiores, quia non poterat illos exemplo suo movere ad inconsiderationem. Sed in hoc non invenio repugnantiam specialem, quia si Angelus supremus affectum suum ad naturalem beatitudinem aliis manifestaret, ut eis esset exemplo, etiam manifestare potuit, quo judicio, vel consideratione intellectus ad illum affectum moveretur : ergo potuit illos suo exemplo movere ad sic appetendam beatitudinem, non adhibita majori consideratione intellectus. Sed esto hic modus fuerit possibilis, mihi non est verisimilis: tum quia ille modus peccandi etiam in primo Angelo, mihi non est visus credendus : tum etiam, quia verisimilius duxi Luciferum non præbuisse exemplum sine suasione : tum denique, quia supponitur Lucifer directe intendisse alios inducere ad consentiendum sibi in peccato, et appetitu suo : ergo longe credibilius est, hoc ipsum intendisse, intuitu alicujus commodi, vel excellentiæ suæ. At ex hoc, quod alii solam beatitudinem naturalem appeterent, nullum commodum, nullave excellentia in ipsum redundabat : ergo verisimile non est, hujusmodi fuisse Luciferi inductionem.

6. *Idem dicendum de beatitudine supernaturali. — Duos modos assignat Richardus.* — Idem dicendum censeo de peccato appetendi beatitudinem supernaturalem sine meritis, quamvis in hoc constituant Ægidius 2, d. 6, quæst. 1, art. 3, in duob. litt., et Richardus, d. 5, art. 1, quæst. 2, peccatum inferiorum Angelorum : et nihilominus dicant Luciferum illos induxisse ad sic peccandum. Addit vero Richardus quod licet inferiores Angeli imitati fuerint Luciferum appetendo beatitudinem sine meritis : nihilominus eam cum adjutorio ejus, obtinere voluerunt, et hac de causa illi subesse elegerunt : *Unde*, ait, *non tantum sicut Lucifer superbierunt.* Addit præterea modum alium, quem non minus approbare videtur, videlicet, primam superbiam omnium fuisse, nimis diligere excellentiam propriam, plus, nimirum, quam divinam, et in hoc peccato indicat, non fuisse Luciferum aliis causam peccandi, sed omnes æque primo (ut sic dicam) in illud superbiæ genus elatos esse. Deinde vero Luciferum virtute propria : alios vero per Luciferi potentiam excellentiam illam consequi posse credidisse, et ita illam obtinere appetivisse, et quamvis Richardus non declaret in hoc secundo modo, quæ fuerit hæc excellentia : nihilominus de beatitudine supernaturali loqui videtur, de qua in priori modo locutus fuerat, dixeratque, non potuisse, nisi per gratiam obtineri, quod de sola excellentia beatitudinis supernaturalis dici potest.

7. *Uterque tamen modus improbatur.*—Verumtamen neuter modus dicendi probabile fundamentum habet; nam uterque supponit, objectum superbiæ angelicæ fuisse supernaturalem beatitudinem, quod supra non probavimus. Deinde hoc moto non apparet, quomodo potuerit Lucifer tale peccatum suadere inferioribus sine prævio errore ipsius Luciferi, vel saltem cum consideratione, et prava inductione ex certa scientia, et malitia, et consequenter cum deceptione inferiorum; neque huic difficultati satisfit per id, quod additur in secundo dicendi modo, scilicet præcessisse in omnibus peccatum superbiæ, quod potuit esse occasio errandi. Non, inquam, hoc satisfacit, quia ostensum est, primum casum inferiorum fuisse per superbiam, et illiusmet primi peccati causam suadentem fuisse Luciferum; et præterea, quia ille modus superbiæ per nimiam dilectionem propriæ excellentiæ, seu beatitudinis, ponendo excessum in sola appre-

tiatione amoris, sine aliquo excessu in objecto amato, vel in modo consequendi illud, ita ut modus ille fuerit, quasi pars objecti amati, non est verus, nec intelligibilis, ut supra probatum est; et ideo, si superbia inferiorum Angelorum solum fuit circa supernaturalem beatitudinem, non potuit præcedere appetitum obtinendi illam inordinato modo, utique vel sua virtute, vel per potentiam Luciferi. Quocirca, si ante appetitum hujusmodi falsa existimatio præcessit, profecto ad primum peccatum antecessit. Et præterea incredibile est, inferiores Angelos credentes se non posse consequi supernaturalem beatitudinem sua virtute, persuaderi potuisse per Luciferi potentiam illam obtinere potuisse : et potius per ejus adjutorium, quam Dei illam habere voluisse: qua enim ratione, vel motivo potuit Lucifer hoc inferioribus Angelis persuadere? Profecto vix, aut nullo modo cogitari potest, etiamsi inferiores Angeli jam in superbiam elati supponerentur, quia etiam nunc verisimile non est, hoc credere dæmones inferiores ex persuasione Luciferi, cum non ignorent, quantum se extendat naturalis potentia angelica: et non posse unum Angelum confortare alterum ad intelligendum ultra suas naturales vires.

8. *Alia existimatio est fuisse objectum dominari aliis.—Ejus prior sensus.*—Superest alia sententia, quæ supponendo objectum superbiæ Luciferi fuisse dominationem, et potestatem super alios, idem inferioribus tribuit, dicendo nihilominus, eos persuasione Luciferi circa idem objectum superbiendo, peccasse; hoc autem peccatum variis modis cogitari potest in inferioribus. Primo: ut idem appetierint, quod Lucifer, et cum absoluta æqualitate, utique, dominari omnibus aliis Angelis sine limitatione, id est, tam superioribus in natura, quam æqualibus, vel inferioribus; et hunc dicendi modum Bonaventuræ tribuunt aliqui, sed immerito, ut patebit. Unde nullum habet auctorem, quod ego sciam, nec est probabilis. Tum quia non est verisimile, inferiorem Angelum appetivisse præesse omnibus superioribus, quia non potuit illud apprehendere, ut possibile per suas vires, nec habere motivum ad illud volendum, vel expectandum per potentiam Dei, nec etiam fingi potest ille appetitus per modum simplicis affectus, vel velleitatis: nam hoc supra impugnatum est in Lucifero, et eamdem rationem in cæteris habet. Tum etiam, quia longe incredibilius est Luciferum induxisse inferiores in hujusmodi appetitum, cum ejus superbiæ directe fuisset contrarius. Superbus enim non vult in primatu habere consortem, nec prætensorem potestatis suæ : quomodo ergo ipsemet Lucifer alios ad volendam, et procurandam eamdem cum ipso excellentiam induceret : Tum præterea, quia juxta modum illum gravior fuisset superbia inferiorum, quam Luciferi, quia proportione servata, longe majorem excellentiam appetivissent ; tum denique, quia inferiores Angeli consenserunt peccato Luciferi, non solum per imitationem, sed etiam volendo illi excellentiam, quam appetebat : ideo non specialiter dicuntur Angeli ejus. Non potuerunt autem simul appetere sibi, et Lucifero primatum in omnes Angelos ; quia alias unusquisque appetiisset non subesse Lucifero; et singuli excellentiam supra seipsos appetivissent. Primum autem est contra id, quod supponitur, quia tunc omnes Angeli inferiores essent Lucifero contrarii in affectu superbiæ, quia ille volebat præesse omnibus : omnes autem voluissent non subesse illi ; imo etiam vellet ipsi Lucifero præesse; vel si illum excepissent, saltem voluissent æqualitatem cum illo, et consequenter non subesse illi : utrumque autem ejus superbiæ fuisset contrarium; secundum autem involuit repugnantiam : nam potestas superioris relationem dicit ad personam distinctam. Sequela autem est manifesta: nam Lucifer appetiit præesse omnibus extra se ; ergo si reliqui idem omnino, et cum æqualitate appetiverunt, unusquisque sibi præesse voluit ; vel si voluit subesse Lucifero, non habuit idem objectum sui appetitus; vel denique si in unoquoque exceptio fiat de seipso, eadem ratione excipi poterunt alii sibi superiores, vel æquales.

9. *Posterior sensus.*—Aliter ergo intelligi potest, quod inferiores Angeli eamdem prælationem appetierint, non cum absoluta æqualitate, sed proportionali; ita ut sicut Lucifer potestatem supremam in omnes habere voluit : ita unusquisque aliorum appetierit præesse sibi inferioribus in natura, non quidem suprema potestate, sed sub Lucifero : et ita omnes peccaverint, consentiendo Lucifero, et volendo illi excellentiam, quam appetebat, simulque concupiscendo sibi quamdam participationem ejus, vel ope ipsius, vel alio simili modo; et hanc sententiam indicat Bonaventura, in 2, dist. 5, art. 2, quæst. 1, dicens : *non fuisse ausos inferiores dæmones tantum appetere quantum videbant Luciferum appetiisse: voluisset tamen sub umbra illius requiescere, et*

sine ministratione, aut merito potiri voluntaria libertate, quam sub Deo videbant, habere non posse. Non tamen tribuit illis tam clare appetitum potestatis, et superioritatis in sibi inferiores; et idem dicunt Gabriel, d. 6, q. 1, art. 3, dub. 3, et Major, quæst. 2, in ultimis fere verbis: et sumpserunt ex parte ex Alense, dict. quæst. 99, m. 2; imo idem sentire videtur D. Thomas, d. quæst. 63, art. 8, ad 2.

10. Et quidem hi auctores satis consequenter loquuntur, supposita illa sententia, quod Lucifer appetierit præesse cæteris omnibus, et nulli subesse. Hoc enim supposito nihil verisimilius cogitari potest de persuasione Luciferi, quam quod primario induxerit cæteros, ut suo desiderio consentirent, eum quasi in principem acceptando; et consequenter, quod illis aliquam excellentiam, potestatem, aut exemptionem obtulerit, vel promiserit: cui suggestioni alteri consentientes, per superbiam elati fuerint: tam volendo alicui ejusdem ordinis, et naturæ subesse, quod ad exaltationem naturæ suæ generatim pertinere crediderunt, quam in propriis personis peculiares excellentias, aut loca sublimia, aut peculiarem exemptionem sub illo principe appetendo.

11. *Rejicitur etiam hic posterior sensus.— Objectio.*—Verumtamen fundamentum hujus sententiæ in ipso peccato Luciferi difficile nobis supra visum est; quia non est verisimile appetiisse Luciferum non subdi Deo: nec facile intelligitur, quam præeminentiam, vel potestatem sibi non naturalem supra alios Angelos, vel res alias universi habere voluerit. Hæ autem difficultates eodem modo in Angelis inferioribus locum habent, et omnia supra adducta ad illos applicari possunt; nam incredibile videtur, inferiores Angelos voluisse ita subdi Lucifero, ut Deo subjecti non essent: nam videbant, hoc esse impossibile. Item non apparet, quam commoditatem, excellentiam, vel libertatem inde expectare potuerint; nec etiam potuerunt dedignari subesse Deo; et eligere potius subesse Lucifero: nam evidenter cognoscebat, illud prius, scilicet subesse Deo, non solum esse necessarium et immutabile, etiam esse dignius et excellentius. Dices, potuisse inferiores velle habere Luciferum, ut caput et principem, non excludendo Deum, sed immediate et proxime, idque non in naturalibus, quia illud jam habebant, nec ad superbiam pertineret; sed in gratuitis ad exaltationem suæ naturæ, et ideo per superbiam excessisse; sic enim dixit D. Thomas, q. 16, de Malo, art. 3, ad 4, potuisse Luciferum per superbiam peccare appetendo præesse aliis. *Non secundum naturalem ordinem, sed quantum ad hoc, quod alii consequerentur per ejus gratiam beatitudinem, quam ipse volebat consequi per suam naturam.*

12. *Solutio.* — Respondeo, quod si hujusmodi appetitus tribuatur Angelis media unione hypostatica, probabiliter cogitatur, ut statim dicam, seclusa autem illa unione, ejusque revelatione, vix est credibile talem cogitationem ascendisse in mentem Luciferi, et minus verisimile est, potuisse illam immittere, et persuadere inferioribus Angelis. Non enim est sermo de beatitudine naturali: nam hæc non pertinet ad gratuita, et illam unusquisque Angelus per suas naturales vires habebat, vel habere poterat, vel immediate a Deo, vel a se cum dependentia a Deo, et sine dependentia ab alio, quod illis melius et excellentius erat, quam in hoc a Lucifero pendere. Loquendo autem de beatitudine supernaturali, si Lucifer illam, ut talem apprehendit, impossibile est, ut per suam naturam illam consequi voluerit, cum id evidenter repugnaret: ergo impossibile est, ut voluerit alios illam habere per gratiam suam: quam enim gratiam poterat ipse suis viribus aliis conferre? aut quo titulo, vel motivo appeteret dare aliis, quod sibi acquirere non valebat? Unde a fortiori credibile non est, alios voluisse habere beatitudinem supernaturalem per gratiam Luciferi, si de illo nihil altius, quam de persona creata perfectiori in suo ordine cogitabant.

13. *Ulti. a, et vera assignatio objecti superbiæ, quod fuerit vere hypostatica.* — Est ergo ultima sententia, peccasse cæteros Angelos appetendo unionem hypostaticam alicui naturæ sui generis, id est, angelicæ: et ad hoc suasione Luciferi inductos fuisse. Non enim est cogitandum, neque est verisimile, unumquemque Angelum inferiorem sibi unionem illam appetiisse: tum quia Scriptura de uno tantum superiori Angelo, quasi per antonomasiam dicit, elevatum fuisse in cordo suo: et de eodem singulariter dicit, voluisse super astra Dei exaltare solium suum, et similia. Tum etiam quia non erat in cæteris tanta occasio appetendi dictam excellentiam, quanta in Lucifero fuit, propter decorem, et eminentiam ejus in naturali perfectione. Solus ergo Lucifer unionem sibi appetiit; alii vero Lucifero, quem ut principem, et veluti caput totius angelici ordinis suspiciebant, ejusque exaltationem, tanquam uniuscujusque propriam, et in singulorum dignitatem redundantem, appetebant.

14. *Suasio Luciferi circa prædictum objectum absque errore dari potuit.* — Atque hoc modo facile intelligitur potuisse Luciferum cæteris suadere, ut secum consentirent, sine deceptione, vel inductione in speculativum errorem, sed tantum practicum, exaggerando non solum suam pulchritudinem, et naturalem decorem, sed etiam excellentiam totius naturæ angelicæ supra humanam, ut inde moverentur tum ad appetendam illam dignitatem angelicæ naturæ, quam humanæ. Tum etiam, ut indigne ferrent subdi inferiori naturæ : in utroque autem poterat intervenire sine speculativo practicus error ad superbiam inducens. Quia non tantum pertinet ad superbiam appetere talem excellentiam propriæ individuæ naturæ, sed etiam appetere illam tali naturæ specificæ, vel genericæ, vel alteri singulari naturæ ejusdem ordinis, sive propter honorem, et dignitatem totius generis, in personam etiam appetentis redundantem; sive propter fugiendam subjectionem ad inferiorem naturam, non obstante ordinatione Dei, volentis talem naturam inferiorem cæteris in naturali perfectione excedentibus anteferre : et ad sublimiorem ordinem gratiæ increatæ illam evehere. Multum ergo credibile est, hoc fuisse initium peccandi inferiorum Angelorum, ex quo in peccatum invidiæ, et alia superius tractata facile labi potuerunt.

15. *Respondetur ad fundamentum Vasquii, in n.* 11, *cap.* 17, *relictum.—Ad duplicem conjecturam in n.* 12 *et* 13.—Atque hinc facile expediuntur difficultates in præcedenti capite relictæ contra resolutionem ibi traditam ; nam fundamentum negativum eorum, qui putant nihil esse in hoc puncto definiendum, quia non sunt principia sufficientia ad ferendum judicium, satis refutatum est, tum in præcedenti capite, ostendendo, quanta auctoritate, quamque probabili conjectura illa resolutio nitatur, tum in præsenti declarando, quomodo sine repugnantia vel difficultate id accidere potuerit ; unde facile etiam solvuntur positivæ objectiones, seu conjecturæ. Prima enim, et secunda probabiliter procedunt contra alias sententias ponentes superbiam Angelorum in appetitu inordinato beatitudinis naturalis, vel supernaturalis, vel alicujus superioris potestatis, vel dominationis creatæ, seu in persona propria, et creata, quas difficultates non sòlum non solvimus, sed etiam auximus : et licet fortasse possent aliquo modo vitari, illam diligentiam ad defensores illarum opinionum remittimus; nam, quæ nobis occurrunt, nobis non satisfaciunt, et tergiversationes potius, quam responsiones esse videntur, et ideo circa illas non immoramur.

16. At vero, si objectum, et occasio illius superbiæ in omnibus Angelis fuit exaltatio humanæ naturæ ad unionem hypostaticam, cessant illæ difficultates, ut ex dictis facile patet, quia satis explicatum est, quomodo sine inductione ad errorem proprium, vel speculativum potuit Lucifer suadere aliis, ut secum consentirent, et ordinationi divinæ superbe repugnarent. Nec etiam talis suasio necessario abstulit ab inferioribus Angelis inconsiderationem sufficientem ad peccandum; imo potuit esse illius causa, quia Lucifer prædicationesua ita excitavit inferiores ad considerationem sui decoris, et naturalis excessus supra humanam naturam, ut inde oriri potuerit inconsideratio obedientiæ, et subjectionis debitæ divinæ voluntati ; et honoris, ac reverentiæ debitæ personæ divinæ, in quacumque natura ab illa assumpta : ac etiam debitæ ipsimet naturæ assumptæ, etiamsi imperfectioris ordinis sit, propter excellentiam talis unionis supra omnem creatam perfectionem. Atque hinc etiam non obstante suasione Luciferi, potuerunt inferiores non considerare, quam liberale, ac gratuitum esset donum hypostaticæ unionis ; ut proinde nulla creatura possit de Deo conqueri, vel graviter ferre, quod illam cui voluerit naturæ, sive magis, sive minus perfecta sit, communicet.

17. *Ad tertiam in eodem n.* 13.—Tertia objectio Guillielmi parvi momenti est ; nam Lucifer et Angeli ejus non rebellabant contra Deum, quasi vim illi inferre volentes ; aut per virium fortitudinem illum vincere, ac superare machinantes: ad quem modum rebellionis solet inter homines præcedere secreta consiliorum communicatio, aut seditiosus tractatus, ac negotiatio ; eo vel maxime, quod contra Deum hic modus perduellionis possibilis non erat, cum nulla cogitatio eum latere possit, quod Angeli non ignorabant. Rebellarunt ergo contra Deum solo affectu, et elatione cordis, quam Lucifer ex propriis, et sine aliorum consilio, tractatu, vel communicatione habere potuit: et inde potuit ad similem, seu proportionatum affectum, proprio judicio, et deliberatione, alios inducere sine prævia cognitione voluntatis, vel determinationis, aut consilii eorum, cum sola spe illos in propriam sententiam, et spiritualem perduellionem trahendi.

18. *Quarta in n.* 14 *petit an alii Angeli simul tempore cum Lucifero peccarint?— Prima*

opinio negans.—Ipsa opinio possibilis est.—In quarta vero objectione petitur incidens dubium, an inferiores Angeli simul tempore, seu duratione cum Lucifero peccaverint, vel post aliquam moram? nam occasione illius argumenti theologi divisi sunt. Prima opinio est dicentium Luciferum prius tempore peccasse; hanc refert Altisiodorensis, et Alensis videtur illam tribuere Præpositivo, quem aliter Altisiodorensis interpretatur. Eam vero aperte sequitur Bonaventura, in 2, dist. 5, a. 2, q. 2, ex infirmo tamen fundamento, scilicet, quod in Lucifero cognitio tempore præcessit voluntatis consensum : hoc enim necessarium existimat, ex illo principio, quod nihil volitum, quin præcognitum; unde consequenter infert, postquam Lucifer peccavit, prius insinuasse aliis determinationem suam, eosque illam cognovisse, quam consentiendo peccassent; verumtamen fundamentum est falsum; nam cum dicitur, nihil esse volitum, quin præcognitum sit, intelligitur secundum naturæ ordinem, non temporis, ex necessitate. Unde in nobis fortasse regulariter ita fit, propter tarditatem in intelligendo et operando; in Angelis vero non est necessarium, quia indivisibiliter sine impedimento, vel resistentia operantur, alioqui Angelus in primo instanti creationis non potuisset voluntatis consensum præstare : quod falsum esse sæpe in libr. tertio et quinto ostensum est, quamvis autem opinio Bonaventuræ non sit necessaria, nihilominus possibilis fuit : nam ex libero arbitrio Angelorum pendet, tum quia potuit Lucifer non manifestare suam mentem aliis, simul ac peccavit, sed paulo post; tum quia etiam Angeli audientes Luciferum, potuerunt non statim illi consentire, sed prius circa sibi proposita recogitare, et postea consentire; unde quod ad solutionem objectionis attinet, opinio Bonaventuræ sufficiens esse posset : an vero ita factum sit, videndum superest.

19. *Secunda opinio affirmans.—Primum ejus fundamentum.*—Est ergo secunda opinio communis, omnes Angelos inferiores simul tam inter se, quam cum Lucifero peccasse : quamvis peccatum Luciferi prius natura præcesserit. Ita docet divus Thomas, d. quæst. 63, art. 8, ad. 1, Altisiodorensis, lib. 2, Sum., tract. 2, cap. 5, Alensis, dicta q. 99, memb. 5, Ægidius, in 2, dist. 6, quæst. 1, art. 3, Durandus, Richardus, Argentina, et alii in locis citatis. Primum hujus sententiæ fundamentum est, quia Angelus non indiget successione temporis ad suos actus voluntatis, et intellectus perficiendos : sed tota persuasio Luciferi, et consensus inferiorum Angelorum actibus tantum intellectus, et voluntatis facta sunt : ergo simul, et sine successione temporis sunt factæ, nam in eodem instanti, in quo Lucifer peccavit, potuit aliis insinuare suam determinationem, et rationem ejus proponere, ut eos in suam sententiam adduceret, et alii similiter in eodem instanti, in quo Lucifer loquebatur, eum audierunt, eique consentire potuerunt.

20. *Hoc fundamentum non probat de facto ita peccasse.*— Sed imprimis hæc ratio ad summum probat, potuisse ita fieri, non vero ita factum esse, quia hoc pendet ex libertate Angeli. Deinde licet verum sit, singulos actus intellectus et voluntatis posse in momento fieri : nihilominus non omnium actuum multiplicatio in eodem Angelo possunt simul in eodem instanti perfici, quia non potest Angelus etiam perfectissimus simul quoscumque actus efficere; at in hoc negotio potuerunt in eodem Angelo plures actus multiplicari : ergo ex hoc capite potuit esse necessaria successio. Minor declarata est in objectione facta : quia Lucifer, verbi gratia, in secundo instanti post suam creationem recepit peculiarem Christi cognitionem, et præceptum amandi, et colendi illum, in eumque sperandi : et statim in eodem momento rebellis fuit, ut est credibilius : quamvis absolute necessarium non sit propter libertatem voluntatis, quæ potuit applicare intellectum ad recogitandum, et plures rationes considerandas, priusquam voluntas deliberaret : sed demus totum hoc potuisse subito fieri, et ita factum esse, quia spiritualis natura non prætendit moras, quando necessariæ non sunt : nihilominus tamen post consummatum peccatum fuit necessaria nova applicatio mentis ad loquendum aliis, quod fit per novam cogitationem loquentis, et novum voluntatis consensum, ad desiderium plures contra Deum rebellandi, et ulterius ad loquendum inferioribus omnibus, et unicuique juxta modum, et capacitatem ejus, videtur necessaria successio, quia non videtur posse Angelus simul loqui multi in quocumque numero, et cum omni varietate ex parte illorum necessaria. Maxime, quia fieri potuit, ut non idem modus persuasionis esset singulis accommodatus, sed necessarium fuisse variis rationibus pro diversis Angelis uti juxta eorum capacitatem : et similes causæ alicujus successionis possunt ex parte inferiorum facile cogitari.

21. *Secundum fundamentum a posteriori.*— Propter hoc alii addunt rationem a po sterior

sumptam in dicta objectione quarta insinuatam; quia si Lucifer in eodem instanti, in quo peccavit, non induxisset alios, non in tempore suæ viæ, sed jam damnatus, alios tentasset, quia tantum pro uno instanti, in quo peccavit, in via malus permansit, ut videbimus; consequens autem admitti non potest, quia alias non potuissent alii Angeli Lucifero consentire: tum quia viderent detrimentum suum; tum quia ipsi jam essent beati, cum non fuerit prius Lucifer damnatus, quam alii fuerint beatificati; ergo necesse est dicere Luciferum simul peccasse, et alios tentasse; ergo eadem ratione necessarium fuit, inferiores in eodem instanti percipere suggestionem Luciferi, quia cum fuerit actio transiens, non potuit a Lucifero progredi, quin simul in aliis reciperetur, et eadem ratione consequens fuit, ut inferiores Angeli percepta Luciferi suggestione, statim, eodemque momento, vel illi consentirent, vel resisterent: tum propter suæ naturæ innatam velocitatem et capacitatem: tum, quia tenebantur statim Deo obedire. Unde oportebat eos statim sine ulla mora deliberare, et in alterutram partem inclinari; ac proinde si Lucifero non statim consensissent, ex tunc in gratia fuissent confirmati; ergo qui ceciderunt in eodem instanti, simul cum Lucifero peccarunt.

22. *Circa hoc fundamentum notatio duplicis instantis.* Ad intelligendam autem vim hujus rationis, et ferendum de hac sententia judicium, oportet advertere ex supradictis, instans angelicum alterius rationis esse a nostris; posseque idem instans angelicum alicui tempori nostro, et infinitis ejus instantibus coexistere. Cum ergo inquirimus, utrum omnes Angeli in eodem momento simul peccaverint, intelligi hoc potest, vel de instanti angelico, vel de instanti nostri temporis; et in priori quidem sensu nulla est dubitatio; quia imprimis post primum instans (in quo supponimus omnes fuisse justos, simulque creatos etiam in ordine ad instans nostri temporis verum, vel imaginarium) solum per aliud instans angelicum in via perstiterunt: quod de sanctis Angelis supra ostensum est, et de malis in initio libri sequentis dicetur. Deinde supponimus, illud secundum instans in omnibus malis Angelis simul finitum fuisse in ordine ad nostrum tempus, id est, omnes malos Angelos simul in eodem instanti nostri temporis pœnam suæ damnationis, et ejectionem, seu casum de cœlo inchoasse, et viam consummasse; quod in libro etiam sequenti, in principio, probabimus.

Ex his ergo evidenter sequitur, omnes malos Angelos in eodem instanti suo cecidisse: et in hoc sensu Luciferum in eodem instanti suo in quo peccavit, alios ad peccandum induxisse. In hoc ergo sensu procedit efficaciter ratio facta; quia si Lucifer non tentasset malos Angelos in illo secundo instanti, sed post illud, jam tunc esset damnatus, et de cœlo ejectus, et consequenter nec potuisset tunc secum trahere tertiam partem stellarum, nec alii ei consentirent propter rationes factas.

23. At vero, si quæstionis sensus sit (ut revera esse debet) an cæteri Angeli simul cum Lucifero peccaverint, in ordine ad eamdem durationem, seu instans nostri temporis; sic ratio absolute non est efficax, nam cum illud secundum instans viæ angelicæ coextiterit successivæ durationi nostri temporis, potuit in Lucifero inchoari, priusquam in inferioribus Angelis: quia potuerit Lucifer prius mutari ab illa dispositione, in qua creatus est, seu ab illo primo actu, in quo duratio illius primi instantis angelici extitit, quam inferiores Angeli mutarentur vel novam deliberationem efficerent: et ita potuit Lucifer prius peccare in ordine ad nostrum tempus; et nihilominus ante suam damnationem, vel aliorum glorificationem inferioribus prædicare, et ad malum eos instigare. Et eadem ratione contingere potuit, ut neque omnes inferiores inter se simul peccaverint in ordine ad nostrum tempus, et nihilominus, quod omnes ante alicujus damnationem, vel ejectionem peccaverint: ac subinde simul in ordine ad aliquam indivisibilem mensuram ordinis angelici, seu in eodem secundo angelico instanti; neque ex hac positione aliud inconveniens inferri potest, quam quod inde sequeretur peccatum Luciferi plus durasse in tempore nostro, quam peccatum inferiorum Angelorum: et inter hos, quorumdam peccatum plus durasse, quam aliorum. Sed hoc facile admitti potest, quia sicut unius peccatum potuit esse gravius, vel intensius, quam alterius, ita etiam esse potuit diuturnius; et ita non procedit ratio facta contra hunc dicendi modum, quia constat potuisse Luciferum prius peccare, et postea tentare Angelos, cum successione in ordine ad nostrum tempus, et utrumque facere priusquam damnaretur; nec etiam obstabit, quod in se habuerit unum actum post alium, quia nihilominus utrumque habere potuit in eodem instanti suo, id est, immutabiliter perseverando in prima prava deliberatione, seu cogitatione sua, quæ in illo erat, quasi mensura, seu duratio indivisibilis

illius primi instantis, sicut in initio libri sequentis latius explicaturi sumus.

24. *Incertum, sed verius videtur Angelos de facto peccasse in eodem nostro instanti.* — An vero ita contigerit, vel omnes simul peccatum suum inchoaverint, etiam in ordine ad nostrum tempus, incerta res est; et liberum unicuique esse poterit, ut voluerit, opinari. Mihi autem, pensatis omnibus, probabilius videtur, etiam in hoc sensu omnes in eodem instanti, vel tempore nostro peccasse. Et, juxta nostram sententiam, quod Angeli omnes peccaverint occasione unionis hypostaticæ, potest declarari in hunc modum, quia verisimile est, secundum instans viæ Angelorum in omnibus inchoatum esse per novam revelationem omnibus de CHRISTO factam, vel per intimationem alicujus præcepti de CHRISTO adorando, et obedientia, ac subjectione illi præstanda, quod præceptum in primo vel datum non erat, vel saltem non fuerat actualiter Angelis intimatum, vel consideratum; ergo verisimilius est, secundam moram Angelorum, simul in omnibus tam bonis, quam malis Angelis incepisse. Ergo consequens etiam fuit, ut simul inchoaverit meritum bonorum, cum demerito malorum; et meritum Michaelis cum merito inferiorum sanctorum Angelorum; et demeritum Luciferi cum demerito cæterorum malorum, quia in illo primo initio, vel (ut ita dicam) in primo instanti nostro coexistenti secundæ moræ angelicæ, nullus Angelorum fuit quasi indifferens, sed omnes fuerunt, aut boni, aut mali: et qui fuerunt boni, non potuerunt in malos mutari, nec e converso qui mali fuerunt, non potuerunt pœnitentiam agere, et boni fieri, ut in principio libri sequentis declarabimus, et probabimus: ergo necessarium fuit, ut omnes qui peccaverunt, simul peccaverint.

25. *Progreditur probatio.* — Quod autem in illo initio secundæ moræ nullus fuerit quasi indifferens, probari potest, tum quia præceptum Dei pro illo momento urgebat: et ita non statim obedire, esset resistere, et peccare, quod non per omissionem puram, sed per superbiam factum est; tum etiam quia tunc omnes novam aliquam deliberationem inchoarunt, nec angelica natura illas moras patitur, neque est fundamentum ad illas fingendas; nam, quod objiciebatur, quia non potest Angelus habere simul plures actus cogitandi et volendi, simpliciter non est verum, maxime, quando actus illi sunt connexi, et ad unum ordinati, ut in secundo libro dictum est, in bonisque Angelis explicatum, et in præsenti facile ex dictis consideranti patebit. Et quod explicuimus per revelationem, vel mutationem factam in mentibus angelicis, in principio secundæ morulæ in ordine ad Christum, potest cum proportione explicari circa alia objecta, secundum alias opiniones; nam in omni sententia est per se valde credibile, fuisse per specialem providentiam Dei singulas moras viæ angelicæ definitas, quoad permanentiam, et durationem æqualem in esse suo; quam æqualitatem nos, nisi in ordine ad nostrum tempus, explicare non possumus: ex illa vero sequitur, omnes illas moras simul incepisse, quo principio posito reliqua, quæ de simultate meriti et demeriti Angelorum diximus, plane consequuntur.

26. *Resumitur secunda confirmatio, cap. 7, n. 14.— Pro illa solvenda notatur duplex turpitudo pœnæ, vel culpæ. — De prima falsum assumit prædicta confirmatio.*—Et ita responsum est ad omnia, quæ in illa quarta objectione tanguntur, præterquam ad secundam confirmationem, quæ non minus contra inductionem a Lucifero factam per exemplum, quam per suggestionem procedit; nam in hoc fundatur, quod inferiores Angeli videntes lapsum Luciferi, simul viderunt turpitudinem ejus, et consequenter non possent ad imitandum illum permoveri, quia (ut Durandus urget) *nemo respiciens ad malum operatur.* At enim duobus modis potest intelligi, quod inferiores Angeli novam turpitudinem in Lucifero viderint. Primo intelligendo, per *turpitudinem,* aliquam deformitatem pœnalem in ipso factam ratione peccati: alio modo per turpitudinem solum intelligendo malitiam electionis, seu appetitionis ejus. In priori sensu neganda est sequela, quia nulla talis mutatio in Lucifero facta est statim, ac peccavit, nec in tota mora viæ suæ; quia quoad habitualem pulchritudinem, sola privatio gratiæ, et charitatis, ac cæterarum virtutum infusarum, in eo facta est, simul ac peccato consensit: nam reliqua, quæ naturalia erant, integra permanserunt, nec illi tunc est infusa qualitas aliqua, quæ illum deformem, aut turpem redderet. Nam si quæ datur talis qualitas, usque ad tertium instans damnationis indita non est; Angeli autem inferiores non potuerunt videre privationem gratiæ, quia neque existentiam illius intueri poterant: in illo ergo sensu falsum est, quod assumitur.

27. *De secunda nihil necessario concluditur.* — In altero vero sensu imprimis concedi posset, inferiores Angelos videntes Luciferi vo-

luntatem, ejus etiam deformitatem, et malitiam moralem considerasse: et hoc non obstante, ductos nimia æstimatione seu naturalis perfectionis, illi adhæsisse; quod autem ait Durandus: *Nullus respiciens ad malum operatur,* duplicem potest habere sensum: unus est, respiciens ad malum, tanquam ad motivum operis, illud non appetit, ita ut respicere ad malum sit, non solum considerare malitiam, sed illam, quia talis est, intendere. Et in hoc sensu profertur axioma illud a philosophis moralibus, estque verissimum, impertinens tamen ad propositum, quia licet mali Angeli malitiam Luciferi viderint, non propter illam illi consenserunt, sed propter naturæ suæ excellentiam, et commoditatem, quam in eo affectu et objecto considerabant. Alius sensus est, quod nemo respiciens ad malum objecti, vult ipsum, etiam sub alia ratione boni, et in hoc sensu non est verum illud principium. Nam sæpe homo peccat, sciens et videns, malum esse, quod facit, quia delectatione, vel alia simili ratione movetur; ergo absolute hoc non repugnabat in Angelis, ut supra dictum est: quia vero ille modus operandi moraliter non contingit, nisi ex aliqua magna passione, vel prava consuetudine, quæ in Angelis non erat ante primam deliberationem pravam, ideo verisimilius est, non peccasse hoc modo.

28. *Vera solutio ad objectionem illius secundæ confirmationis.* — Ideoque respondetur, potuisse inferiores Angelos videre pravam Luciferi determinationem, et non actu considerare moralem deordinationem ejus: nam cum essent intenti ad exemplum, et suggestionem ejus, considerarunt vehementer motivum ejus, et suæ naturæ decorem et exaltationem, non conferentes appetitum illius cum recta ratione, et consequenter ejus moralem malitiam non ponderantes, neque considerantes. Sicut ipsemet Lucifer prius consideravit de tali objecto, et affectu objective sibi proposito, et potuit attendere ad commodum, vel incommodum ejus, et non ad malitiam ipsius; idem ergo aliis proposuit, et alii eodem modo rem apprehendere, et consentire potuerunt.

29. *Resumitur ratio adducta in c. 17, n. 22. — Ejus solutio.* — Ultimo respondendum superest ad id, quod in fine præcedentis capitis proponebatur, de ratione, qua sancti utuntur, quod Deus non redemerit Angelos, quia sine suggestione peccarunt; hominem vero redemit, quia a dæmone inductus est; quæ ratio nulla esset, si Angeli inferiores ex Luciferi suggestione peccassent. Respondetur ergo imprimis, rationem illam non esse adæquatam pro omnibus Angelis, qui ceciderunt, sed de illorum principe specialiter procedere; nam pro aliis aliæ universaliores rationes a Patribus traduntur, ut in proprio loco visum est. Hinc vero addi potest, sub capite malorum Angelorum comprehendi omnes inferiores, quasi componentes corpus mysticum ejus, juxta Augustini doctrinam, libr. 11, Genes. ad litt., c. 24 et 25. Quia ergo totum illud corpus cum suo capite, nullo suggerente cecidit, natura vero humana in suo capite cecidit per dæmonis suggestionem, ideo congruentius fuit humanam naturam, quam angelicam, redimi. Nam juxta capitis conditionem solet de toto corpore judicium ferri; neque decebat naturam angelicam in inferioribus Angelis redimi, et non in capite, sed potius, quia in capite congruentia redemptionis inventa non est, ideo neque aliis concedi debuit. Denique addi potest, etiam comparando inferiores Angelos ad hominem, non esse æqualem rationem, quia quo natura hominis inferior est, eo facilius potuit ab Angelo per suggestionem decipi; ideoque lapsum hominis magis fuisse excusabilem, ac veniæ capacem ob dæmonis suggestionem, quam casum Angelorum, qui non obstante suasione dæmonis, considerationem adhibere facile possent, qua illum a se repellerent, sicut boni Angeli fecerunt.

CAPUT XIX.

UTRUM ANGELI MALI IN PRIMO SUÆ CREATIONIS MOMENTO PECCAVERINT.

1. *De circumstantiis peccato Angelorum intrinsecis brevis resolutio.* — De substantia et natura peccati Angelorum, et modo, quo in illud inducti sunt, hactenus diximus, obiterque gravitatem ejus essentialem explicuimus; de accidentali vero, quæ ex circumstantiis magis intrinsecis, ut sunt intensio actus, major libertas, scientia, dignitas personæ, continuatio, seu perseverantia in actu, sumi solet, nihil speciale addendum occurrit; quia omnes istæ circumstantiæ, quantum a nobis cognosci possunt, simul cum objecto et specie actus insinuatæ sunt. Ac de illis solum generatim dicere possumus, in omnibus Angelis inventas esse, et in superioribus Angelis majoris considerationis fuisse; ideoque absolute loquendo, perfectiores Angelos gravius peccasse; quia licet habuerint aliquo modo majus motivum, unde possent ad superbiam provocari,

simpliciter excesserunt in prædictis circumstantiis, quia majori scientia, et majori conatu operati sunt, majorique obligatione tenebantur, faciliusque peccatum vitare potuerunt. Solent vero aliæ comparationes fieri inter peccata Angelorum et hominum, quoad eorum gravitatem, quas omitto, quia nihil certum in eis dicere possumus, quanquam probabile sit, peccata singula inter se conferendo, maximum fuisse Luciferi peccatum : ob multitudinem autem peccatorum fieri posse, ut aliquis homo in demerito, et damnatione excedat.

2. *Brevis item resolutio de extrinseca circumstantia loci.*—De Angelis ergo declarandæ tantum supersunt duæ circumstantiæ extrinsecæ, scilicet, ubi, et quando in peccato Angelorum considerandæ; ex quibus prior, nimirum, locus, et ad gravitatem moralem peccati parum contulit, et communis omnibus fuit, nam in eodem loco peccarunt. Constat enim, in eodem loco, in quo creati sunt, peccasse, quia, ut dicemus, tam cito post creationem peccarunt, ut neque tempus, nec occasionem habuerint mutandi locum : dictum est autem in superioribus, omnes Angelos simul creatos esse in cœlo, vel empyreo, vel in aliquo inferiori illi propinquo; in illo ergo peccarunt : et ideo proprie, et ad litteram dicuntur de cœlo cecidisse, Luc. 10. et Is 14. Igitur de sola circumstantia temporis, seu durationis, aut moræ, in qua mali Angeli post suam creationem peccarunt, dicendum superest. In quo duplex quæstio occurrit, una de facto, et altera de possibili, quarum prior facilior est, eamque partim in hoc capite, partim in ultimo expediemus; posteriorem vero, quæ magis controversa est, in capite sequenti tractabimus.

3. *Nullus Angelus in primo instanti peccavit.* — Sit ergo in præsenti certa resolutio, nullum Angelum in primo instanti suæ creationis peccasse : ita D. Thomas, q. 63, art. 5, Alensis, 2. p., q. 29, m. 1, art. 7, et q. 98, m. 1, art. 3, et Altisiodorensis, lib. 2, Sum., tract. 2, cap. 4 et 5, et alii in 2, d. 4, et 5, et Patres asserentes omnes Angelos in gratia creatos fuisse, quos supra, libro quinto, capite quarto, retulimus; quia non potuerunt simul esse in gratia, et peccare, saltem ex natura rei, et de potentia ordinaria ; nam, quod quidam modernus dixit, in eodem instanti, in quo peccatis qui gratiam habebat, habere simul gratiam habitualem, et actuale peccatum, omnino falsum est, ne dicam erroneum, ut in tractatu de Gratia ostendimus. Ex illo ergo principio, quod Angeli in primo instanti creationis gratiam habitualem receperunt, certissime colligitur, non peccasse in illo instanti, eo vel maxime, quod non solum in eo instanti grati fuerunt, sed etiam per propriam dispositionem sanctificati sunt, quæ actualis dispositio cum actuali peccato multo magis, et secundum omnem potentiam repugnat.

4. Præterea licet non omnes Angeli fuissent in gratia creati, nihilominus negandum non est, Angelos malos aliquando fuisse bonos, et sanctos in via, ut in eodem lib. 5, c. 3, ex Patribus et Scriptura ostendimus. Unde Concilium Bracharense I, c. 7, plurimum favet huic veritati, dum damnat dicentes: *diabolum non fuisse prius Angelum bonum a Deo factum.* Quod etiam dicit Leo papa, epist. 93, ad Turibium, c. 6. Posset autem quis exponere verba illa de sola puritate naturæ : quia Leo, et Concilium, non scholasticam quæstionem definire, vel hæresim Manichæei, et Priscilliani damnare, intendebant, sed durissima expositio est, vel potius verborum elusio ; unde negari non potest, quin saltem incidenter id dixerint, unde Leo addit : *Quod diabolus bonus esset, si in eo, quod factus est, permaneret.* Quod late tradit Anselmus, de Casu diab., c. 3, Isidorus, lib. 1, de Sum. Bono, cap. 10, Damascenus, lib. 2, c. 4, Gregorius, homil. 1, in Ezech., et lib. 32, Moral., cap. 18, alias 24, et Augustinus, supra, et lib. 12, de Civ., cap. 6 et 9, Origenes, homil. 1, in Ezechielem, *Serpens* (ait) *non semper fuit serpens.* Propter quæ illi etiam theologi, qui negant Angelos fuisse creatos in gratia, fere omnes docent, postea fuisse sanctificatos, antequam vel boni beatificarentur, vel mali caderent. Unde consequenter dicunt fuisse creatos innocentes, licet in sola pura natura.

5. *Contraria opinio.* — Contra hanc sententiam oppositum docere ausus est Eugubinus, lib. 8. de peren. Philosoph., c. 38, propter verba Christi Domini, Joan. 8: *Ille homicida erat ab initio,* et 1. Joan. 3, *ab initio diabolus peccat,* et suaderi potest, quia si Angelus in primo instanti non peccasset, bene deliberasset, et elegisset, et postea non posset in malum mutari propter inflexibilem voluntatem. Allegatur etiam pro hac sententia Alensis, 2, p., q. 98, m. 11, sed immerito : nam oppositum docuerat in memb 9, ad 1, et in illo m. 11, id supponit, ut manifestum, et jam dictum ; ibi vero aliam tractat quæstionem, scilicet utrum non solum in primo instanti non peccaverit, sed etiam inter instans creationis, de lapsus aliqua mora intercesserit, et

in hoc puncto ait, rem esse dubiam, et neutram partem in Scriptura tradi; et ideo ipse etiam dubius est, magis vero in eam partem inclinat, quo aliqua mora intercesserit inter instans creationis et lapsus, de quo nos in capite ultimo disputari sumus. Denique referri solet pro hac sententia Augustinus, lib. 11, Genes. ad lit., cap. 23, quia dicit Angelum cecidisse, non ab his bonis, quæ acceperat, sed quæ acciperet, si peccando non obstitisset.

6. *Censura a D. Thoma contra hanc opinionem. — Censura Bonaventuræ. — Censura Auctoris.* — At vero D. Thomas supra, hanc referens opinionem, dicit, *merito a Magistro, ut erroneam refutatam esse.* Non quidem, quia incidat in hæresim Manichæorum dicentium, diabolum natura sua malum esse; quia juxta hanc sententiam, licet Angelus fuisset malus in ipsomet instanti, in quo creatus est, non fuisset malus conditus, sed ipse voluntate sua se fecit malum, ut notavit Augustinus, lib. 11, de Civ., c. 13, eamdem opinionem referens. Sed vocatur a D. Thoma erronea illa sententia, quia (ut ait) auctoritati Scripturæ contradicit; et similiter Bonaventura, in 2, dist. 4, a. 1, q. 1, vocat illam erroneam : et dist. 3, a. 1, q. 2, dicit ad hæresim accedere : refertque communi consensu Magistrorum fuisse ab Episcopo Parisiensi excommunicatam, quod alii etiam scholastici referunt. Videri autem potest censura rigorosa : quia loca Scripturæ, lib. 5, cap. 3, tractata, non videntur congere in litterali sensu; sed nihilominus illa sententia valde temeraria est, quia est contra torrentem Patrum et theologorum : et consequenter contra locutiones Scripturæ, prout a sanctis et theologis communiter intelliguntur, in sensu, quem recipiunt, ut a Spiritu sancto inventum, sive litterali, sive primario, vel secundario, sive mystico; et ita Augustinus 11, de Civ., cap. 15, dixit : *Scripturam casum diaboli diserte tradere, ex eo statu, in quo prius erat sine peccato;* et postea adducit testimonia in dicto capite tertio a nobis tractata.

7. *Satisfit primo ejus fundamento.—Ad fundamentum ex Scriptura in num. 5.— Secunda solutio.* — Unde nihil obstant testimonia Scripturæ in contrarium allegata, tum quia per alia sufficienter declarantur : tum quia particula illa *ab initio,* in rigore non denotat primum instans creationis mundi, vel Angelorum, sed primum tempus initia creationis mundi vicinum; sicut in eodem capite tertio primæ epistoliæ ait Joannes : *Hæc est annuntiatio, quam audistis ab initio,* id est, cum primum cœpit vobis prædicari Evangelium, quod clarum est, non de primo instanti, imo neque de prima die, vel hora talis prædicationis intelligi oportere; et Adam in rigore posset dici ab initio lapsus, quia paulo post suam creationem peccavit : sicut etiam dicere possumus, ab initio generis humani fuisse inter homines invidias, et homicidia, quia statim in Cainam incœperunt; et ita Augustinus, lib. 11, Genes. ad litt., cap. 16, et alii super Joannem probabiliter exponunt verba illa Domini : *Ille homicida erat ab initio,* non de primo peccato Luciferi, vel sociorum, sed de illo, quod commisit, inducendo primos homines ad peccandum, ut supra tetigimus. Non est ergo necessarium, peccatum ab initio ad primum instans creationis Angelorum restringere. Addi denique potest cum Altisiodorensis, lib. 2, Sum., tract. 2, c. 4, et aliis, etiam rigoroso modo illud initium coarctando ad primum instans creationis, non posse inde colligi, Angelos in illo primo instanti intrinsece peccasse, sed ad summum immediate post illud; ac subinde illud fuisse Angelis malis initium peccandi non intrinsecum, sed extrinsecam; seu quod in idem redit, illud, *ab initio,* non inclusive, sed exclusive accipiendum esse.

8. *Ibidem.*— Ad rationem pro illa sententia inductam, respondemus, ad summum probabiliter suadere nullam fuisse interpositam moram, inter creationem Angelorum et lapsum eorum, ut fatetur divus Thomas supra articulo sexto, et fere simili ratione suadet : de qua re pauca in capite ultimo addemus. Non tamen probat ratio, non potuisse Angelum peccare in secundo instanti, etiamsi in primo bonus fuerit, non solum in habitu, sed etiam voluntarium, et liberum actum honestum exercendo, quia non adhæret Angelus immutabiliter objecto semel volito : et præsertim, quando plena deliberatio non præcessit, quod in primo instanti contigit, ut in superioribus visum est.

9. Propter quod dicunt Patres, etiam sanctos Angelos potuisse in secundo instanti peccare, etiamsi in primo recte operando meruerint, quamvis de facto sua libertate, juvante ipsos divina gratia, non peccaverint. Sic ergo mali peccare potuerunt, et sua libertate peccarunt, deficientes gratiæ Dei. Facileque id declarari, et intelligi potest ex supra dictis : quia in secundo instanti habuerunt Angeli novum objectum sibi propositum, circa quod novam deliberationem facere oportebat : potuitque ab eis inconsiderate, ac imprudenter fieri, neque actus boni, quos in primo instanti

fecerant, eos ad prudenter, et honeste eligendum in secundo instanti, necessitatem inferre potuerunt : quia nec actu in eis perstiterunt in secundo instanti, neque ex illis virtus aliqua relicta fuit quæ hujusmondi necessitatem inducere posset; non fuit ergo libertas peccandi in secundo instanti per actum bonum præcedentem ablata.

10. *Ad Augustinum ibid.*—Ad Augustinum imprimis fatendum est, ipsum in eis libris de Genesi (quos ante libros de Civitate scripsit, ut ex eodem libr. 11 Genes. ad litter. cap. 15 in fine, manifestum est) dubium fuisse de statu malorum Angelorum in primo instanti suæ creationis, quoad gratiam, vel malitiam, vel quoad peccatum, et carentiam ejus ; nam cum sæpe ibi quærat, utrum Lucifer in momento suæ creationis fuerit præscius sui casus, plane supponit, peccatum ejus tunc non fuisse, alioqui non solum præsciri, sed etiam videri potuisset : nam præscientia, de qua dubium movebatur, solum de peccato contingenter, seu libere futuro esse poterat : et ideo quærit Augustinus, utrum Angelus illam habuerit : quia si illam habuit, beatus esse non posset, ob mœrorem de tanto malo futuro, et si non habuit, etiam non posset esse beatus propter incertitudinem. Et ob hanc difficultatem a capite vigesimo opinionem illam tractat, quod Angelus fuerit malus a sua creatione, et illam explicat usque ad caput vigesimum sextum : illi tamen non adhæret, nec rem definit : sed cogitandam, et discutiendam relinquit. In libris autem de Civitate satis clare veritatem definivit : ut allegavimus, tum *hic*, tum d. lib. 5, cap. 3, adde verba illa : *Non ab eo, quod acceperat, cecidit, sed ab eo quod acciperet, si Deo subditus esse voluisset,* referri posse ad beatitudinem ultimam, non ad gratiam, vel innocentiam, sicut statim cap. 26, dicit : *Diabolum a beatitudine, quam accepturus esset, si voluisset, impia superbia cecidisse;* et ita non negat cecidisse a gratia, quam jam acceperat.

CAPUT XX.

UTRUM ANGELI IN PRIMO INSTANTI CREATIONIS SUÆ PECCARE POTUERINT.

1. *Quæstio procedit de instanti temporis, quia de angelico non est difficultas.* — Quæstio intelligitur de primo instanti indivisibili nostri temporis : nam si sit sermo de instanti angelico permanenti pro aliquo tempore nostro, nullus est fere quæstionis locus : nam si sermo sit de instanti extrinseco, id est, existenti, verbi gratia, in superiori Angelo, tanquam in altiori mensura operationum Angeli inferioris, sic poterit Angelus inferior habere successive plures actus, unum bonum, et alium malum : et sic poterit in primo instanti, non suo, seu intrinseco, sed alieno, et extrinseco peccare : si vero supponatur peccare per mutationem suæ voluntatis ab actu bono in malum, sic intrinsece, et in se non poterit peccare in primo instanti suo, quia actus bonus et malus necessario cum successione intrinseca fiunt ; et ita intrinsece primum, et secundum instans conficiunt. Quomodo dixerunt aliqui de facto peccasse Angelos in secundo instanti sibi intrinseco; et nihilominus per coexistentiam ad bonos Angelos in primo instanti illorum peccasse; quia putant Angelos sanctos unum tantum instans viæ habuisse, coexistens duobus malorum Angelorum, quod supra non probavimus. Sed licet verum esset, ad præsens nihil refert, quia neque loquimur in tali sensu, neque difficultatem habet. Est ergo quæstio de primo instanti omnino indivisibili, et in se, et secundum coexistentiam ad nostrum tempus verum, aut imaginarium; ac subinde sermo est de primo instanti creationis præcise, ut creatio est, et nondum in conservationem transit : non desunt autem, qui præsentem quæstionem in alio sensu explicent, de quo in fine capitis dicam.

2. *Prima sententia affirmativa.* — In hoc ergo sensu est prima opinio, quæ affirmat potuisse Angelum peccare simul ac creatus est. Tenet Scotus, in 2, dist. 5, quæst. 2, Gregorius, quæst. 1, art. 2, Bassolis, quæst. unica, art. 2, Major, quæst. 3, Gabriel, dist. 4, q. 1, art. 3, Marsilius 2, quæst. 3, art. 2, Ocham, quodl. 2, quæst. 6, et consentiunt Palatios 2, disp. 5, ad finem, Molina, 1 part., quæst. 63, art. 5, et ibi Valentia, quæst. 4, punct. 4, et Vasquez, disput. 236, cap. 3. Henricus etiam quodl. 8, quæst. 10, licet absolute hoc non affirmet, sub conditione tamen dicit imprimis, quod si in primo instanti potuissent Angeli libere operari et mereri, potuissent etiam in eodem instanti peccare. Quia vero absolute affirmat Angelos in primo instanti non posse habere actum deliberatum, sed tantum naturalem, adjungit, potuisse peccare in primo instanti, in quo in statu deliberandi, seu libere operandi constituti sunt. Aureolus denique in 2, dist. 4, quæst. unica, art. 2, concedit potuisse Angelum in primo instanti creationis facere actum liberum defectuosum, ac secun-

dum se malum; non tamen imputabilem operanti, eo quod satis deliberatus pro illo instanti esse non potuit, ut late ibi deducere, et suadere conatur. Pro ista sententia referri potest Augustinus, lib. 11, Genes. ad litt., cap. 9, et sequent.; nam ibi in utramque partem disputat, utrum Angeli aliqui in primo instanti creationis mali fuerint, semperque supponit, id fuisse possibile; cum etiam de facto probabile esse putet; et lib. 11, de Civit., cap. 13, dicit, non sentire cum Manichæis, qui dicunt Angelos in primo instanti fuisse malos; si tamen dicat a se, et a pravo usu libertatis æquali suæ creationi quoad durationem, et non a DEO, factos esse malos : in quo supponere videtur fuisse id possibile; et licet postea de facto oppositum determinet, nunquam tamen id reducit ad impossibilitatem, sed ad alia principia, quæ auctoritate nitantur, vel ad summum congruentia.

3. *Probatur primo.*—Ratio potissima hujus sententiæ est, quia Angeli possunt peccare in quolibet instanti, præter primum ; ergo etiam in primo. Probatur consequentia, quia nulla causa, vel impedimentum in primo instanti assignari potest, quod hujusmodi impotentiam inducat. Aut enim tale impedimentum est in ipsa voluntate, et hoc non, quia eamdem vim activam habet in primo instanti : et consequenter etiam habet eamdem potestatem eligendi, vel libere operandi; si ex parte intellectus objectum sufficienter proponatur, id est, cum indifferentia, seu amplitudine judicii, ex qua usus libertatis in voluntatem derivatur; recurrendum ergo necessario est ad intellectum. At etiam in illo nullum impedimentum necessario præcedit in Angelo, sicut solet in nobis præcedere; quia Angelus a primo instanti creationis habet perfectum usum rationis; quia sine discursu, et sine dependentia a sensibus intelligit; ergo in eodem instanti habet quidquid necessarium est, ut voluntas libere velit, et eligat. Ergo potest in illo instanti cogitare Angelus de objecto non conformi rectæ rationi, delectabili tamen, vel aliter commodo naturæ; vel de objecto de se bono, non tamen sufficienter considerato, ut recte appetatur; et ita sequendo talem cogitationem peccare poterit.

4. *Probatur secundo.* —Explicaturque hæc ratio variis modis; unde argumentor secundo, quia Angelus Lucifer in primo instanti se disposuit ad gratiam per actum moralem, et liberum, per quem etiam meruit; ergo potuit similiter resistere gratiæ, et demereri; probatur consequentia, quia illa dispositio ad gratiam libera fuit, cum fuerit meritoria. Dices fuisse liberam quoad exercitium, non quoad specificationem : sed contra, primo, quia nulla fuit tunc causa inducens magis necessitatem quoad specificationem, quam quoad exercitium; quia in via nihil est, quod necessitet voluntatem quoad specificationem, nisi bonum, vel beatitudo in communi, vel aliud simile objectum, in quo nulla ratio mali cogitari possit : at vero in primo instanti non solum bonum in communi propositum est voluntati Angeli, sed aliquod particulare objectum, quoad sub aliqua ratione potuit displicere, licet sub aliqua placere debuisset, vel e contrario; ergo habuit tunc Angelus libertatem quoad specificationem.

5. *Probatur tertio.* — Secundo replicatur, vel sic tertium argumentum, quia libertas quoad exercitium sufficiebat ad peccandum in primo instanti, saltem peccati omissionis; quia præceptum, verbi gratia, amandi Deum potuit pro tunc obligare, et verisimilius non est obligasse, præsertim secundum D. Thomam asserentem hominem, cum primum venit ad usum rationis teneri ad referendum se, et omnia in Deum per dilectionem; ergo a fortiori tenebitur Angelus; ergo pro primo instanti tenebatur, quia tunc primum venit ad usum rationis; ergo si illa dilectio fuit libera quoad exercitium, potuit non habere illam, ac proinde potuit saltem per omissionem peccare. Idemque explicatur optime in præcepto fidei; nam si Angelis in primo instanti revelata est, præceptum credendi tunc fuit illis impositum ; ergo illos obligavit statim, et pro statim : tum quia illud tempus potest judicari necessitatis fidei actualis ad recte instituendam vitam, eam ad supernaturalem finem ordinando : tum quia veritas Dei postulat, ut ei statim, ac sine ulla mora fides adhibeatur. At vero fides illa libera fuit, vel quoad specificationem, vel saltem quoad exercitium : ergo potuit Angelus in eodem instanti peccare, vel committendo per hæresim, vel saltem omittendo, non exercendo actus fidei, vel non credendo, sicut oportebat.

6. *Probatur quarto.* —Quarto argumentari possumus : quia homo in primo instanti, in quo pervenit ad usum rationis, potest peccare etiam mortaliter, ut supponere videtur D. Thomas, 1, 2, q. 89, art. 6. Unde etiam Adam creatus a Deo cum usu rationis, potuisset in primo instanti suæ creationis peccare : quia in eo coincidit primum instans usus rationis cum primo instanti creationis, quod nimis accidentarium videtur. Nam in hominibus, qui

per generationem producuntur, totum tempus vitæ præcedentis ad usum rationis impertinens est ad potestatem peccandi in ipso primo instanti usus rationis : quia in ordine ad peccandum perinde est, ac si non fuisset : si ergo, quando usus rationis sequitur post infantiam, potest homo in primo instanti usus rationis peccare, etiam poterit creatus in ætate adulta : ergo multo majori ratione poterit peccare Angelus, quia cum majore usu rationis, et libertatis creatur.

7. *Probatur quinto.* — Quinto, homo nunc generatur in statu peccati : quia licet in ea ætate non sit capax peccati actualis, esse potest capax quasi peccati habitualis. Et licet in eodem instanti incipiant esse natura, et culpa : nihilominus natura est opus Dei, et non culpa. Potestque in natura a Deo factam simul tempore induci culpa ab alia causa, quæ et proportionata, et parata sit ad illum effectum statim producendum. Ergo similiter in Angelo poterit in instanti creationis simul esse culpa cum natura, licet non eadem causa, neque a Deo auctore naturæ, sed a voluntate ipsius Angeli, quæ est causa proportionata ipsius culpæ, et in illo eodem instanti potest esse apta, et præparata, ad faciendam illam, si velit. Neque obstabit, quod non possit illam efficere sine concursu DEI : nam hoc generale est omni peccato : et non satis est, ut peccatum DEO, tanquam auctori tribuatur : ergo neque in primo instanti id sufficiet. Quia non est necesse, ut Deus majori concursu operetur, nec magis tunc tenetur ad negandum generalem concursum, ne peccatum sequatur, quam in reliquo tempore, sicut etiam in exemplo peccati originalis carentia gratiæ a Deo fit, eo modo, quo fieri potest, scilicet, non influendo : quia sicut affirmatio est causa affirmationis, ita negatio negationis : et nihilominus, quia ille concursus est quasi materialis, Deus non est auctor talis culpæ : ergo idem esset in Angelis.

8. *Probatur sexto.* — Sexto objici potest, quia Angelus creatus sine peccato, vel in gratia habituali sine aliquo actu bono, vel malo, per primum actum elicitum post instans creationis posset peccare : ergo etiamsi talis primus actus coexistat creationi, potest esse peccaminosus. Antecedens videtur notum : quia ratio dubitandi de potestate peccandi in primo instanti, est, quia tunc effectus DEI nunquam esset bonus, et innocens a macula peccati in reali duratione, sed ad summum in sola prioritate naturæ, quod videtur in defectum ipsius Dei redundare. Quæ difficultas cessat, si primum peccatum posterius reali duratione esse supponatur, etiamsi alioqui sit primum. Nihilominus tamen probatur consequentia : quia si voluntas Angeli potea potuit primo exire in actum peccati, etiam in principio, simul ac esse incepit, potuit illum elicere, quia eamdem potestatem habuit, et libertatem. Et quod antea fuerit in solo actu primo per instans, vel per multum tempus, impertinens est ad potestatem peccandi : ergo si hanc habuit post multum tempus, in quo ab opere vacavit, etiam potuit illam habere suæ creationi coævam.

9. *Secunda sententia negativa.* — Nihilominus est secunda sententia potuisse Angelos peccare in primo suæ creationis instanti. Hanc tenet D.Thomas, d. q. 63, artic. 5, et q. 16, de Malo, art. 4, et in 2, distin. 5, ubi Capreolus, distin. 4, quæst. 1, artic. 1, concl. 4, et in ejus defensione Hervæus, distin. 5, q. 2, art. 2, Cajetanus et alii Thomistæ, dicto art. 5, Ferrara 3, cont. Gent., cap. 109, §. *Sed circa prædicta.* Et consentiunt graviores scholastici, Alensis, 2 p., q. 29, m. 1, art. 7, Albertus, in 2, dist. 3, art. 14, et ibi Richardus, art. 2, quæst. 2, et Bonaventura, in 2, part. distin., art. 1, q. 2, ad 3, Durandus, distin. 5, q. 2, Argentina, dist. 7, q. 1, art. 2, Holchot 2, q. 3, ad 9, Adam in 1, distin. 1, q. 7. Et Henricus, d. quodl. 8, q. 10, tandem idem absolute sentit. Fuitque opinio hæc Hugonis de sancto Victore in summa sentent., tract. 2, cap. 2, et sumitur ex alio ejus principio 1 p., de Sacram., p. 5, c. 22. Tribuitur etiam Anselmo, lib. de Casu diaboli, cap. 12 et sequentibus, de quo infradicetur.

10. *Ratio aliquorum a posteriori.* —Ratio a posteriori, seu a signo valde probabilis videtur sumi posse ex capite præcedenti, retorquendo quamdam rationem ibi factum. Nam de facto ex tanta multitudine Angelorum nullus peccavit in primo instanti ; ergo magnum signum est, id non esse possibile. Probatur consequentia, quia si esset possibile, esset saltem contingens : si autem esset contingens in aliquibus, saltem in paucis ex innumeris evenisset. Nam omne contingens, vel sequentius, vel ad utrumlibet, vel saltem aliquando, tametsi, evenit. Et e converso considerando temporalem cursum rerum, quod a principio per multa sæcula nunquam factum est, non reputatur moraliter contingens : quod autem in longa rerum successione consideratur, per æquiparationem eamdem rationem habet in multitudine personarum simul sumptarum, si unaquæque earum libere, seu contingenter agit : nam moraliter nunquam omnes uniformiter

operantur, et in eo, in quo sic operantur, non videntur contingenter operari; ideoque oppositum dici non potest simpliciter contingens, vel possibile.

11. *Hæc ratio non probat.* — Sed hæc conjectura, nisi reddatur causa hujus impotentiæ, non potest satisfacere : quia responderi potest, sicut in singulis fuit contingens, peccare, et non peccare, ita etiam in tota collectione; et ideo casu (ut ita dicam), id est, sine comparatione omnium inter se, vel alia causa per se faciente, ut nullus caderet, sed tantum singulis bene sua libertate utentibus, evenisse, ut tota collectio integra, et constans sine diminutione persisteret. Quod mirum non esset, etiamsi absolute quilibet peccare posset: quia longe facilius fuit non peccare; et ideo facile etiam potuerunt omnes in non peccando pro illo instanti constantes esse. Propter quod doctores varias rationes a priori, et causas hujus impotentiæ excogitaverunt, quarum p'urimæ facillime, et aperte refutantur. Nam vel falsum assumere, aut male inferre convinci possunt : et aliquam solidam, et intellectui satisfacientem invenire, difficile est. Quod breviter ostendemus, attingendo singulas, et vires earum expendendo: quod fere omnes defensores prioris sententiæ fecerunt, præsertim Scotus et Gregorius. Et ex defensoribus hujus opinionis, Argentina supra.

Rationes novem a priori pro eadem secunda sententia afferuntur et refutantur.

12. *Prima.— Secunda.*—Prima ergo ratio est, quia actio creaturæ non potest esse in instanti. Hanc refert, et ultimo loco ponit Scotus; sed est improbabilis : tum in philosophia, quia infinitæ sunt actiones creatæ, quæ non indigent successione, sed totum suum esse simul habent, et illæ possunt in instanti fieri : et in theologia constat, contritionem, vel dilectionem Dei posse in instanti haberi. Nec est, cur hoc excedat vires creaturæ, cum virtutem infinitam non requirat, et actio fieri possit sine resistentia ex parte recipientis, vel termini, seu effectus. Secunda est Alensis, et limitat præcedentem, quia nulla res habet operationem in eodem instanti, in quo sit. At hoc principium plane falsum est. Nam si res fit in instanti, et operatio etiam fieri poterit in instanti eodem, in quo fit causa : quia ex parte modi inceptionis utriusque non repugnat esse simul: et alioqui non est necesse, ut causa tempore antecedat effectum, sed tantum natura ; quæ sunt in philosophia nota.

13. *Tertia. — Confirmatur ex Hugone de Sancto Victore.* — Tertiam rationem addunt aliqui, quia saltem illud principium est verum in operatione libera, nimirum illam non posse simul incipere cum voluntate eliciente illam. Ex quo principio optime infertur, non posse peccatum incipere simul cum creatione Angeli, cum debeat esse operatio libera. At vero licet in illo principio sic limitato multi conveniant, in ejus probatione variant. Nam Hugo de Sancto Victore id probat, quia voluntas prius debet esse libera, utique in actu primo, quam operetur libere : ergo non potest in primo instanti libere operari. Probatur consequentia : quia si tunc operatur, jam non est libera, nec prius fuit libera, quia non fuit prius; ergo revera non est libera ad illam operationem, quam in primo instanti habet, sed alia, quæ postea faciet. Et hanc rationem probant Bonaventura et Holchot. Sed est plane improbabilis : quia, ut voluntas sit libera, satis est, quod sit indifferens prius natura, quam operetur, et pro eodem instanti determinetur. Imo si tunc non esset prius natura libera, nunquam libere operaretur: quia operatio non est libera, nisi cum fit. Item voluntas prius natura, quam operetur, aliquam dispositionem habere debet : ergo vel determinatam ad unum in actu primo, vel indifferentem esse oportet : si priori modo sit affecta, jam operatio non erit libere, etiamsi ante illud instans voluntas non fuisset determinata : si vero prius natura est indifferens, cum libertate, et dominio determinabitur, et operatio erit libera : sive voluntas prius tempore fuerit, sive non fuerit. Imo etiamsi prius tempore ad unum determinata fuisset : et in præsenti instanti determinatio auferatur prius natura, quam operetur, jam in eodem instanti habere poterit actum liberum. Ut si Paulus, verbi gratia, vidit Deum ad tempus, dum vidit, necessario amavit: in primo vero instanti, in quo desiit videre, jam non ex necessitate, sed libere amavit Deum abstractive in eodem instanti consideratum. Denique alias non posset Dei voluntas libere velle : cum non antecedat duratione suam operationem liberam. Videantur dicta in Metaphysica, disput. 19, sect. 9.

14. *Quarta. — Impugnatio bimembris.* — Quarta ratio additur, probando aliter illud principium, quod operatio libera non possit cum ipsa voluntate incipere, quia operatio naturalis præcedit liberam : in operatione autem naturali non potest esse peccatum: ergo neque in primo instanti potest esse peccatum.

Hac ratione utuntur Capreolus, Cajetanus, Ferrara et Richardus. Et idem sentit Henricus, ille tamen explicat, posse in illa prima operatione esse defectum, qui peccatum quidem esset, sed libere fieret: tamen, quia fit per modum naturæ, et non libertatis, non potest esse peccatum, utique morale, sed si habeat defectum, erit quasi peccatum naturæ, ut claudicare, vel quid simile. Et huc etiam videtur tendere discursus Aureoli. Sed hæc etiam probatio, vel falsum aperte sumit, vel male colligit. Cum enim sumit, principium illud necessarium esse ut operatio naturalis in Angelo præcedat liberam, vel loquitur de præcedentia in duratione, vel tantum in ordine naturæ. Priori modo assumptio est falsa: posteriori autem modo collectio est mala. Hoc secundum clarum est, quia ex ordine naturæ non potest inferri ordo durationis, ut est per se notum, præsertim in his, quæ in instanti fiunt. Cum ergo operatio naturalis, et libera in instanti fiant, licet naturalis præcedat, ut causæ liberæ potuerunt in eodem primo instanti simul incipere. Sicut enim potentia ipsa voluntatis præcedit actum volendi, et potest non tempore, sed natura præcedere, quia actus in instanti fit: ita licet unus actus præcedat alium, ut causa illius, potuerunt simul tempore, seu instanti fieri. Et hinc probata relinquitur prior pars, nimirum falsam esse assumptionem, si de præcedentia in duratione intelligatur. Unde enim ostendi potest talis necessitas? Aut enim naturalis operatio est causa liberæ: vel non est ejus causa: si est causa, necessario debet coexistere effectui in eodem instanti, in quo fit: ergo in instanti, in quo fit actus liber, erit actus naturalis, a quo causatur. Tum, quia, ut causet, non satis est, extitisse, nisi actu existat: ergo licet antea non fuerit, sed in illo instanti primo existat, poterit in eodem cooperari ad actum liberum. Tum, quia existentia in præcedenti tempore est impertinens ad præsentem effectum: tum etiam, quia causa, quæ in instanti fit, simul duratione potest incipere esse, et producere effectum, quem in instanti causat. Sicut Angelus in eodem instanti, in quo fit, se cognoscit, et se amat, licet cognitio sit causa amoris. Si autem operatio naturalis non est causa liberæ, impertinens est ad liberam, et ita non est, cur præcedat tempore, vel natura, sed poterunt concomitanter simul incipere.

15. *Adversariorum effugium.* — *Refutatur primo.*—Dicetur forte, operationem naturalem dici priorem libera, quia naturaliter quasi fluit a natura, quæ ex suo genere prior est, quam libertas, saltem subsistendi consequentia. Et quia potentia non est capax plurium operationum in eodem instanti, ideo non tantum ordine naturæ, sed etiam duratione naturalis operatio liberam præcedit. Et hanc rationem indicavit Albertus supra, dicens, non potuisse Angelum a principio peccare, *Quia oportuit antea moveri aliis motibus, qui non erant peccatum, scilicet, cognitione sui, et Dei, et aliorum; et hæc exigebant tempus.* Sed hæc ratio, et responsio facile refutatur, si considerentur dicta de cognitione, et dilectione naturali Angelorum in libro 2 et 3. Nam Angelus non habet in primo instanti naturalem actum intellectus, nisi cognitionem sui et Dei, quatenus cum cognitione sui conjuncta est in eodem actu. Qui actus naturalis non impedit alium, vel alios voluntarios, imo est illorum fundamentum, et omnes semper comitatur; ut ibi explicatum est. Potest ergo simul cum cognitione naturali sui esse alia cognitio libera, vel ordinis naturalis, vel supernaturalis, vel utraque simul, si neutra per se adæquata fit virtuti cognoscitivæ Angeli, sicut esse potest, ut ibidem expositum est. Ergo ex parte intellectus potest esse cum naturali actu alia cogitatio sufficiens ad liberum actum voluntatis. Deinde in voluntate ipsa solus amor sui est naturalis, et cum illo esse potest simul alius actus liber, vel etiam plures, si inter se subordinati vel ad unum finem ordinati sunt. Ergo propter multitudinem actuum non impeditur Angelus, quominus in primo instanti peccare possit: nam ad hoc sufficit libertas unius actus, si aliud non obstet. Eo vel maxime, quod in secundo instanti, quando Angelus peccavit, eosdem actus habuit, vel habere potuit, scilicet, cognitionem naturalem sui et DEI, ut auctoris sui, et aliam cognitionem liberam, quæ potuit esse initium peccati, et in voluntate naturalem sui amorem habere potuit, et occasionem inde sumere ad peccandum in eodem instanti; ergo idem contingere potuit in primo instanti, quantum est ex actuum pluralitate. Et ita nihil refert, quod actus naturalis præcedat liberum ordine naturæ, nam hoc ipsum in toto tempore, vel in instanti sequenti habet.

16. *Refutatur secundo per dilemma.* — Et præterea interrogo, qualis sit actus naturalis, qui necessario præcedit in primo instanti. Aut enim est sermo de naturali, ut opponitur libero; vel, ut opponitur supernaturali: neutro enim modo repugnat esse simul duratione cum actu peccaminoso, ac proinde non potest inde

colligi impossibilitas peccandi in primo instanti. Probatur minor, quoad priorem partem, quia talis actus naturalis, vel est necessarius quoad exercitium, vel quoad specificationem tantum, vel neutro modo : sed dicitur naturalis, quia est ex inclinatione naturali. Priori modo nullum naturalem actum habet Angelus in intellectu, nisi cognitionem sui, ut libro secundo visum est : ille autem actus non impedit alium intellectus sufficientem ad peccandum, alias semper impediret, quia semper durat. In voluntate vero nullum particularem actum necessarium quoad exercitium Angelus habuit in via, ut etiam de amore sui diximus in libro tertio. Et quamvis illum haberet, posset simul aliquid aliud libere amare sibi, vel alteri, et in hoc amore posset esse peccatum : vel si non potuit, alia ratio reddenda est, quia naturalis actus non impedit.

17. *Probatur de actu necessario quoad speciem.* — Si autem actus dicitur naturalis solum, quia est necessarius, quoad specificationem, dupliciter id potest intelligi, scilicet, vel quoad speciem amoris, ut opponitur odio ; vel quoad speciem amoris recti, ut inordinato amori opponitur. Priori modo vera est necessitas : sed inde non sequitur impossibilitas peccandi in tali amore, quia potest esse multiplex amor sui, et in aliquo peccari. Si autem illa necessitas posteriori modo asseratur, sic petitur principium. Negamus enim Angelum necessitari illo modo, quoad specificationem actus in primo instanti, eo quod amor sit naturalis, quia non est naturalis, id est, necessarius, ut rectus ; sed tantum ut amor sui : vel si ut rectus dicitur necessarius. De hujusmodi necessitate, quoad talem specificationem, alia ratio reddenda est ; nam si in hac sola sistitur, principium petitur. Et ita nihil obstat tertium membrum de actu naturali, id est, ex inclinatione naturæ. Nam licet actus voluntatis elicitus in primo instanti sit isto modo naturalis, potest habere modum liberum, et ratione illius esse peccaminosus ; vel potest esse naturalis secundum genericam rationem, et liber secundum determinationem, vel speciem, ut patet in amore sui : nam licet, ut sic, sit naturalis, ut determinatur ad volendum sibi hoc, vel illud bonum, vel cum tanta, vel majori adhæsione, potest esse liber. Et utrumque habere potest in primo instanti ; et quatenus liber est, potest esse peccatum, vel si non potest, reddenda est alia ratio.

18. *Progreditur dilemma.* — Denique, si actus naturalis accipiatur, ut contra supernaturalem distinguitur, parum refert, quod ille præcedat : nam actus sic naturalis, potest esse peccaminosus ; imo omnis actus voluntatis malus, ordinis naturalis est : nam actus supernaturales, in se, ac per se loquendo, mali non sunt. Concomitanter autem simul esse potest in voluntate actus supernaturalis de se bonus, et actus naturalis malus. Idem ergo potuit in Angelo in primo instanti contingere. Nam in intellectu, verbi gratia, potuit habere, et habuit aliquam cognitionem naturalem, et revelationem supernaturalem fidei. Et consequenter in voluntate cum amore sui naturali hoc modo, et libero, quoad aliquod naturale bonum sibi amatum, potuit simul habere voluntatem supernaturalem credendi. Dico ergo, quod licet Angelus in hac voluntate supernaturali non peccaret, potuit in illo naturali amore sui peccare. Unde in hoc sensu parum refert, quod amor naturalis supernaturalem præcedat : quia nihilominus talis naturalis amor inordinatus esse poterit. Quanquam etiam illa antecessio necessaria non sit : quia potest voluntas credendi supernaturalis ordine naturæ præcedere, et circa objectum creditum voluntas ordinis naturalis, et peccaminosa subsequi, utique voluntas non parendi Deo, vel resistendi voluntati ejus, appetendo aliquid contra id, quod ipse revelavit, ut in appetitu unionis hypostaticæ in superioribus explicatum est. Et sicut in secundo instanti id contigisse credimus, videtur, contingere in primo potuisse ; vel si non potuit, alia ratio reddenda est : nam ex antecessione actus naturalis, id certe colligi non potest.

19. *Quinta ratio.* — *Rejicitur primo.* — *Rejicitur secundo.* — Quinto argumentantur alii limitando illud principium, quod actus liber non possit incipere cum voluntate, ut intelligatur de actu voluntatis plene deliberato, qualis ad peccandum requiritur. Dicunt enim actum voluntatis sic deliberatum non posse esse in primo instanti etiam in Angelo. Et rationem reddunt ex parte intellectus : quia indiget tempore ad deliberandum, et cogitandum de objecto. Sed hæc ratio falsum aperte supponit, præsertim in Angelo. Primo quidem, quia ad peccandum non semper est necessaria propria electio inter varia media, quorum consultatio, et collatio in intellectu præcedit, sed peccari potest per simplicem affectum objecti sufficienter cogniti, et oblati voluntati, vel consideratis sufficienter rationibus boni et mali, quæ in illo sunt, et volendo illud sub aliqua ratione proprii commodi, etiamsi desit

ratio honesti, vel voluntarie non considerando rationem mali et turpitudinis, et libere rationem delectabilis appetendo. Utroque enim modo esse potest libera determinatio voluntatis; et consequenter illa cognitio ex parte intellectus potest esse ad peccandum sufficiens, ut ex tractatu de Peccatis suppono. At vero Angelus non indiget tempore ad illam cognitionem, sed unico intuitu potest objectum secundum omnem illam rationem considerare : ergo ex hac parte non defuit illi potentia ad peccandum in primo instanti. Deinde etiamsi sit sermo de peccato commisso in electione mediorum, potuit in Angelo esse electio deliberata in primo instanti : quia cum sine discursu operetur, sicut in momento intelligit principium, et conclusionem in illo : ita etiam considerat simul finem et media utilia, cum virtuali, vel formali collatione eorum inter se, quia simul unumquodque cognoscit, quale est: ergo potuit simul hanc cognitionem sufficientem habere in primo instanti creationis : et in eodem potuit per voluntatem eligere. Ergo etiam ex hac parte potuit tunc male eligere, vel si non potuit, alia afferenda est.

20. *Impugnatio contra omnes simul rationes adductas.*—Præterea contra omnes præcedentes rationes objici potest, quia juxta illas etiam non posset Angelus in primo instanti bene moraliter operari, neque mereri : consequens autem est falsum : nam supra ostensum est Angelos in primo instanti bene operatos fuisse, se disponendo ad gratiam, ac subinde bene merendo. Sequela probatur, quia ad merendum apud Deum, necessaria est moralis, ac honesta operatio, et non minus libera, seu deliberata, quam ad peccandum necessaria sit : ergo si in primo instanti Angelus non habuit potestatem libere operandi, nec potestatem merendi habuit. Quod si dicatur habuisse potestatem libere operandi honeste, non vero turpiter, ut Cajetanus et Ferrara contra Capreolum voluerunt, opus est, ut specialem rationem afferant, nam ex dictis profecto non habetur.

21. *Sexta ratio.* — *Evertitur primo.* — Addunt igitur alii sextam rationem, nimirum, quia actio honesta versatur circa verum bonum : mala autem circa bonum apparens : in primo autem instanti potuit Angelus cognoscere verum bonum, et illud proponere voluntati : et hæc potuit illud amare libere, saltem quoad exercitium, vel etiam quoad specificationem inter varia bona honesta : atque ita potuit tunc operari et mereri. Non potuit autem Angelus in illo instanti proponere voluntati bonum apparens : quia bonum apparens non apprehenditur, nisi per relationem, et comparationem ad verum bonum : et ideo cognitio ejus non potest esse in primo instanti, quia cognitionem veri boni supponit, et ideo, neque potuit voluntas in illo instanti peccare, bonum apparens appetendo. Atque hanc rationem refert Durandus supra, non tamen illam approbat, sed potius bene illam impugnat: quia Angelus non peccat per errorem, et ideo non est opus, ut peccet appetendo bonum apparens, sed appetendo bonum verum sub aliqua ratione inferiori, et imperfecta, comparatione boni honesti, ut appetendo verum delectabile bonum, etiamsi non apprehendat illud, ut honestum apparenter; vel appetendo veram exellentiam inordinate, id est, sibi non decentem, seu convenientem, secundum rectam rationem. Cur ergo non potest Angelus in primo instanti talem cognitionem habere, et objectum sic existimatum voluntati proponere.

21. *Evertitur secundo.*—Secundo impugnatur eadem ratio, quia etiamsi apprehensio apparentis boni esset possibilis Angelo, in primo instanti haberi posset : quia cognitio unius objecti sub ratione apparentis boni : ac si unum cognoscendum sit per comparationem, vel modum similem alteri. Alias, qui apprehendit aliquid, ut apparens bonum, cognosceret, illud non esse verum bonum, sed simile illi, sicut, qui cognoscit imaginem hominis esse apparentem hominem, eo ipso, non esse verum hominem cognoscit. Non est autem ita in præsenti : non enim dicitur quis cognoscere bonum apparens, quia putat solum esse apparens, sed quia putat esse verum, cum non sit. Et ideo non comparat illud cum alio vero bono, sed tribuit illi veram rationem boni honesti, quod unico tantum actu fieri potest, præsertim ab Angelo, qui sine compositione intelligit, si tamen in eo talis deceptio inveniri posset. Igitur ex hoc capite nihil repugnat Angelum in primo instanti peccare, amando aliquod bonum non honestum, vel non honeste appetibile tali modo : sive illud appetat sub ratione delectabilis, vel commodi, vel sub ratione honesti, quæ in illo vere non inveniatur, quod minus credibile est : non tamen propter temporis successionem necessariam ad talem cognitionem, sed propter efficaciam luminis angelici ad veritatem cognoscendam.

23. *Septima ratio.* — *Discursus Durandi ad idem.* — *Discursus Argentinæ.* — Septimo ar-

guunt aliqui in hunc modum. Angelus in primo instanti non potuit peccare circa pura naturalia, nec circa supernaturalia, seu amando naturalia sine debito ordine contra supernaturalia; ergo nullo modo potuit in illo primo instanti peccare. Consequentia tenet a sufficienti partium enumeratione. Prima vero pars antecedentis probatur, quia Angelus est impeccabilis intra purum ordinem naturalium. Secunda pars probatur, quia non potest Angelus in primo instanti circa supernaturalia peccare, nisi cognitionem supernaturalis ordinis accipiat, et quæ sibi revelantur actualiter concipiat, cum antea illa considerare non potuerit; ergo non poterit in eodem instanti contra illa peccare : quia non potest nisi ex inconsideratione, peccare et dum actu considerat supernaturalis, non potest eorumdem inconsiderationem habere. Et hæc ratio æque probat, non posse Angelum in primo instanti peccare contra naturalia, amando illa sine debito ordine ad supernaturalia : quia si consideravit de illo ordine, non potuit contra eum peccare : si vero non consideravit, non potuit ad illum ordinem obligari, et consequenter, neque contra eum peccare. Atque hunc discursum in virtute facit Durandi sic arguens: vel Angelus fuit in gratia creatus, et sic non potuit simul peccare : vel sine gratia, et tunc vel sine cognitione supernaturali: et sic peccare non potuit contra puram rationem naturalem, vel cum cognitione supernaturali : et sic ipsamet cognitio non sineret illum peccare contra eumdem ordinem, quia tolleret inconsiderationem, sine qua non peccat Angelus. Aliter dilemma conficiunt alii, ut ex Argentina sumitur : quia peccatum Angeli destruit gratiam : sed non potest illam destruere in primo instanti: ergo neque potuit esse in primo instanti. Probatur minor, quia vel Angelo fuit infusa gratia in primo instanti, et sic non potuit in eodem instanti destrui : vel non fuit infusa, et sic etiam destrui non potuit : quia non destruitur, nisi quod jam esse supponitur.

24. *Durandi discursus impugnatur.* — Sed hæc omnia parvi momenti sunt. Nam in primo discursu supponitur imprimis Angelum peccare non posse contra puram rationem naturalem, cujus contrarium omnino verum esse judicamus, et in libro tertio probavimus. Unde quamvis Angeli crearentur in pura natura, id est, non solum sine donis supernaturalibus, sed etiam sine ordine ad finem supernaturalem, peccare posset aliquando contra rationem naturalem, et tunc procedit argumentum, quod etiam posset sic peccare in primo instanti; nec in discursu illo contrarium probatur, sed supponitur. Deinde licet sit creatus cum ordine ad supernaturalia, et cum actuali cognitione supernaturali; posset nihilominus habere inconsiderationem sufficientem ad peccandum. Quia inconsideratio sufficiens ad peccandum non excludit omnem actualem cognitionem, et considerationem supernaturalium objectorum: alioqui nec post primum instans potuisset Angelus contra supernaturalia, seu contra supernaturalem ordinem debitum peccare. Quia etiam de facto Angelus non peccavit hoc modo sine aliqua consideratione supernaturalis ordinis, vel objecti, ut est clarum, si peccavit appetendo unionem hypostaticam, vel supernaturalem beatitudinem indebito modo. Ergo cum actuali consideratione, etiam fidei, sufficienti ad bene operandum, si Angelus velit, potest esse actualis inconsideratio ad peccandum sufficiens, ut ex dictis in superioribus facile potest persuaderi in objecto, verbi gratia, unionis hypostaticæ.

25. *Promovetur proxima impugnatio.*—Nam ex fide potuit actu considerari, ut possibilis, et maxima excellentia, et objectum de se maxime amabile, et simul considerare liberum esse Deo, cui voluerit, illam dare, et nulli naturæ creatæ, quamvis perfectissimæ, deberi : quæ inconsideratio ad illam indebite appetendam, fuit sufficiens. Et idem alii explicant in beatitudine supernaturali. Alii denique respondent, probabile esse posse sine inconsideratione peccari ex libertate voluntatis. Sed hoc nunc necessarium non est; quia, ut ostensum est, nulla ratione probatur, talem inconsiderationem magis esse impossibilem in primo instanti, quam in secundo. Cum enim in utroque possit esse actualis consideratio alicujus objecti revelati ; et in secundo possit cum tali consideratione peccari, cur non in primo? Certe illo discursu Durandi non ostenditur, et ideo ille etiam inefficax est.

26. *Argentinæ discursus impugnatur.*—Multo vero debilior est ultimus discursus. Quia de ratione peccati, ut sic, non est, ut gratiam destruat in sensu rigoroso ibi insinuato : sed ut vel illam destruat, id est, expellat, si antea erat, vel illi obicem ponat, si non erat. Et hoc posteriori modo potuit Angelus peccare in primo instanti, et ita gratiam destruere antecedenter (ut sic dicam), id est, ejus infusionem impedire, quod ad peccandum satis est. Vel, si dicatur, neque hoc modo potuisse Angelum in primo instanti gratiam destruere : hoc non

probatur illo discursu; oportebit ergo aliam rationem reddere, et satisfacere rationi supra factæ, quod gratia infusa fuit per dispositionem liberam, et ideo potuit Angelus non habere talem dispositionem, et sic gratiam impedire.

27. *Octava ratio.—Argentina in num.* 9. — Octava ratio reddi solet, quia voluntas non potest peccare, nisi se voluntarie applicet ad eliciendum actum peccati. Non potest autem ita se applicare in primo instanti suæ creationis : ergo nec peccare tunc potest. Major videtur per se nota ex illo certo principio, quod nemo peccat, nisi volens utique peccare, quia peccatum non nisi voluntarie fit : ergo fieri non potest, nisi voluntas se voluntarie applicet ad volendum, seu eliciendum talem actum. Minorem vero probat late Anselmus, lib. de Casu diab., cap. 12, et sequentibus. Summa vero discursus ejus est, quia ante primum actum suum, voluntas nihil vult : ergo ante primum actum voluntas non potest se applicare ad volendum aliquid : ergo non potest per se applicari, sed debet prius ab alio recipere actum, quo velit aliud velle : ergo in primo actu suo non potest peccare : quia in illo non applicat seipsam voluntarie. Item, quia cum illam primam voluntatem non habeat Angelus a se, a Deo illam habeat necesse est : ut, in cap. 13, subjungit Anselmus : et ideo in ea peccatum esse non potest. Imo addit Argentina supra ad quoddam primum, et secundum argumentum : *Primum actum voluntatis non posse esse ab illa elicitive active, sed debere recipi a creatore :* quia alias voluntas se moveret ad primum suum velle, quod est impossibile, quia voluntas non se movet, nisi volendo : et non vult, nisi per actum : et ita ante primum velle haberet aliud velle quod repugnat.

28. *Contra adductam rationem arguitur primo.* — *Adversariorum objectio.* — In hac vero ratione nihil difficultatis est, præter auctoritatem Anselmi. Nam discursus per se spectatus, et multa falsa continet : et licet omnia permittantur, in præsenti non concludet. Primo enim falsum est, non posse Angelum per potentiam voluntatis, quam habet innatam, suppositamque sufficienti cognitione in intellectu, se applicare, seu determinare ad primum actum volendi. Quia omnis potentia activa, quæ est sufficiens principium sui actus, si habeat materiam, vel objectum sufficienter applicatum, et unitum, potest efficere actum suum circa illud : etiamsi alius actus secundus in tali potentia non præcesserit. Ergo idem potest facere voluntas; ergo potest se determinare ad primum actum suum. Antecedens inductione patet, in sole, igne, et aliis agentibus naturalibus, et in potentiis vitalibus, ut visu, appetitu sensitivo, intellectu, et aliis. Et ratione patet, quia posita causa sufficientis virtutis cum aliis requisitis, potest sequi actio, alias non est sufficiens. Prima vero consequentia probatur, quia voluntas de se est principium activum sui actus, et in suo ordine est sufficiens. Unde clara est etiam secunda consequentia , quia voluntatem se determinare ad suum actum, nihil aliud est, quam illum efficere. Dicent forte , discrimen versari inter alias potentias et voluntatem : quia aliæ potentiæ sunt natura determinatæ ad actus suos : et ideo suum primum actum efficere valent, quia per illum non se determinant, sed determinatæ supponuntur : voluntas autem non est de se determinata, et ideo non potest efficere primum actum, quo determinetur : quia ad agendum non sufficit virtus activa, sed opus est, esse determinatam : prius ergo ab alio determinanda est.

29. *Dissolvitur.* — Hæc autem objectio similis fieri solet in materia de libero arbitrio, et de concursu Dei, et de gratia efficaci, quibus locis latius tractata est. Nunc vero respondetur breviter, considerandam etiam esse differentiam inter voluntatem et cæteras potentias : quod voluntas est domina sui actus, non vero aliæ potentiæ. Unde etiam provenit, ut in homine, verbi gratia (idemque est in Angelo, et cum proportione in ipso Deo) voluntas applicet alias potentias sibi subjectas ad exercitium actus : ipsa vero non moveatur ab alia facultate ad exercitium sui actus eliciti : sed ipsa se applicet, et determinet in actu secundo : hoc enim est, esse dominam sui actus. Ex quo alia differentia nascitur, quia actus aliarum potentiarum voluntati subordinatarum sunt voluntarii per actus voluntatis, actus autem ab ipsa voluntate elicitus per seipsum voluntarius est ; nam, qui amat, verbi gratia, Deum, etiam amat se amare, non alio actu, sed ipsomet amore, quo Deum amat, et ideo talis amor per se voluntarius est, idemque est de cæteris actibus. Hinc ergo est, ut voluntas in solo actu primo existens, præsentato objecto per cognitionem, ad primum actum suum determinare se possit, quia est domina sui actus : et habet virtutem sufficientem, ut quem voluerit eliciat.

30. *Respondetur ad discursum Anselmi.* — *Confirmatur primo.*—*Responsio.*—Unde facile patet responsio ad discursum Anselmi : conce-

do enim antecedens, scilicet, voluntatem ante primum actum nihil velle: concedo item primam consequentiam, scilicet, voluntatem ante primum actum non esse applicatam, nec determinatam ad aliquem actum secundum: nego autem secundam consequentiam, scilicet, applicari, vel determinari ab alio, seu per priorem actum ab alio receptum: ipsa enim se determinat per primum actum, quo vult objectum Nam simul vult se velle, non per actum formaliter reflexum, sed per ipsummet actum volendi objectum, qui virtualiter in seipsum reflectitur: et ideo intrinsece, ac per se voluntarius est. Quod ita etiam ostenditur: nam, si ante primum velle directum alicujus objecti, præcedit alius actus distinctus, et reflexus, quo voluntas vult velle; ille etiam actus voluntarius est, quia voluntas non coacte, sed voluntarie talem actum, quando per illum vult aliud velle. Interrogo igitur, an sit voluntarius per alium actum, vel per seipsum; si per alium, idem de illo alio quæretur, et sic procedetur in infinitum: si per seipsum, idem dicendum erit de primo actu directo volendi aliud objectum, etiamsi ab ipsa voluntate libere elicitus sit; ergo ille prior actus reflexus necessarius non est. Et quamvis sit possibilis propter libertatem, efficacitatem, et immaterialitatem voluntatis: nihilominus quando sit, non ab alio recipitur, sed ab ipsa voluntate fit, et potest esse primus actus ejus, et ad illum, ac per illum ipsa se determinat.

31. *Confirmatur secundo.* — Unde ulterius confirmatur: nam ille actus quando datur, etiamsi necessarius fingatur, necessario esse debet actus vitalis, quia per illum voluntas vult velle, et ita est quoddam actuale vivere; ergo necessario esse debet voluntas principium activum talis actus; quia hoc est de intrinseca ratione vitalis actus. Unde fit etiam, ut sit voluntarius, et quod voluntas velit illum; et non per alium actum, ne procedatur in infinitum; ergo per seipsum; ergo idem esse potest in primo velle directo, ideoque talis actus reflexus non est necessarius. Denique interrogo, an illud prius velle sit liberum, vel sit actus necessarius: nam si est liber, opus est, ut sit ab ipsa voluntate se active determinante: nam hoc est de ratione liberi actus, ut alibi ostendimus. Et ita non habebit voluntas illum ab alio, sed a se cum concursu, vel auxilio Dei, juxta exigentiam actus. Ergo eodem modo poterit voluntas habere a se primum actum directum, sine illo reflexo. Si vero ille actus non est liber, sed necessarius, etiam actus per illum volitus non erit liber, quia ex necessitate sequitur ex priori actu necessario, et ita destruitur libertas voluntatis.

32. *Fallitur Argentina, Anselmus additur.* —*Enervatur deinde ejusdem Anselmi discursus primo.*—Unde ulterius constat, omnino falsum esse, quod Argentina dicit primum actum voluntatis non esse elicitum ab illa; sic enim neque liber esset, nec vitalis, et consequenter non esset actus voluntatis, nec per illum vellet voluntas, sed determinaretur quasi per impulsum necessarium; et sic destrueretur libertas alterius actus, propter quem prior ille actus dari dicitur. Falsum item est, voluntatem non se movere ad primum actum, et physice, cum illum in se eliciat, et aliquo modo moraliter, cum in eo libere operetur. Se igitur movet: non tamen per prius velle, sed per ipsummet, quo vult directe objectum: ideoque non est necessarium aliud velle ante primum velle, ut explicatum est. Quapropter ex hac parte non repugnat, primum voluntatis actum esse peccatum, quia licet primum sit, est ab ipsa voluntate, ut a causa determinante se voluntarie, et volente non solum objectum, circa quod directe versatur, sed etiam ipsummet velle suum: ergo cum voluntas ipsa humana, vel angelica sit causa proxima libera, et defectiva, potest in primo actu deficere, ac peccare, quantum est ex hoc capite. Adde, discursum Anselmi, si bonus esset, non solum procedere de primo instanti creationis, sed etiam de quovis tempore et instanti, in quo voluntas incipiat aliquid de novo velle, saltem per modum finis proximi, et non ex intentione alterius finis. Nam idem argumentum fieri potest semper: quia vel voluntas se movet voluntarie ad tale objectum volendum, vel non: si non, involuntarie vult, quod repugnat: si autem voluntarie: ergo per alium actum: vel si hæc illatio in aliis temporibus, et negotiis bona non est, neque in primo instanti vim ullam habet.

33. *Secundo.* — Ac denique, licet in primo instanti admitteretur, non probaret Angelum non posse peccare in primo instanti, sed non posse peccare in primo actu primi instantis, ex quo illud prius non sequitur. Nam Angelus vel quicumque vult efficaciter velle aliquid simul, et in eodem instanti habet illud velle: ut qui efficaciter vult amare, jam amat: nam voluntas efficax statim habet effectum, qui est in potestate ejus: velle autem objectum, est in potestate voluntatis; ergo si voluntas efficaciter vult excellentiam, statim ac simul vult

excellentiam : ac proinde etiamsi Angelus determinaretur ad actum peccati per al um actum reflexum, quo vellet actum peccaminosum, nihilominus posset in primo instanti peccare. Quod si dicatur, non posse in primo instanti habere illum primum actum reflexum, quia haberet illud a Deo : eadem ratione, nec in secundo instanti posset illum habere, quia etiam habiturus esset illum a Deo, et non a se, ut ostensum est : non est autem minus absurdum, tribuere illum actum Deo in secundo instanti, quam in primo : vel si in secundo non est inconveniens, etiam in primo non erit.

34. *Tertio. — Alselmum interpretatur Scotus.*—Illa ergo ratio non solum in se inefficax, sed etiam in præsentem causam impertinens est : nec ab Anselmo pro isto puncto inducitur : sed, ut probet, primum actum voluntatis non posse esse malum : quia non est ab ipsa voluntate, sed a Deo. Quod si verum esset, non magis in primo instanti, quam in sequentibus verum esset, ut dixi. Verumtamen illud principium intellectum de actu elicito, seu de actu secundo addito potentiæ voluntatis, neque verum est, neque probabile, sed plane absurdum. Et ideo Scotus interpretatur Anselmum, ut per primam voluntatem non intelligat primum actum voluntatis, sed ipsam potentiam voluntatis. Nam in principio illius capitis videtur fingere Angelum secundum nudam substantiam suam : et de illo sic apprehenso, ait, nihil posse velle a se, nisi prius voluntatem, quam a se non habet, ab alio recipiat : et juxta hunc sensum cætera prosequitur : estque probabilis interpretatio. Aliqua tamen miscet in discursu Anselmus, quæ illi non satis accommodantur. Et ideo Henricus putat loqui Anselmum de prima voluntate habituali, non de primo velle actuali : non exponit autem Henricus, quid per voluntatem habitualem intelligat : nec cur dicatur voluntas velle per illam voluntatem primam, sic enim loquitur Anselmus.

35. *Auctoris interpretatio.*—Videtur autem mihi probabile loqui Anselmum de appetitu boni, aut commodi, seu beatitudinis in communi : quem Anselmus vult supponi ad cæteros actus particulares volendi, elicitos a voluntate. Unde non loquitur de actu reflexo volendi velle, seu volendi se applicare ad volendum : nunquam enim ejusmodi actus mentionem facit ; sed loquitur de voluntate, seu appetitu finis universalis, a quo particulares volitiones dimanant. Quocirca, si primam illam voluntatem commodi in communi intelligat esse actum secundum, et vitalem, indicat sententiam, quam nonnulli scholastici secuti sunt : quod actus elicitus volendi bonum in communi, antecedat omnes actus volendi particularia bona. Sed opinio illa probabilis non est, ut in lib. de Anima, et in 1, 2, docetur. Potest ergo intelligi Anselmus de appetitu innato voluntatis ad bonum et commodum, quem a solo Deo habere potuit, et necessarius fuit, ut possit ad particulares actus volendi eliciendos se determinare. Et hunc sensum indicat Henricus, et fortasse idem Scotus voluit.

36. *Prima ratio.—Dictæ rationis explicatio a Capreolo rejicitur.*—Superest nona et ultima ratio (aliis levioribus prætermissis) qua divus Thomas in hoc puncto utitur. Ait enim, non posse Angelum in primo instanti suæ creationis peccare, quia peccatum ejus creatori esset attribuendum, ut principali auctori, quod bonitati ejus repugnat : quia Deus non potest esse causa peccati. Assumptum probat, quia operatio, quæ simul incipit cum esse rei, est ei ab agente, a quo habet esse, sicut moveri sursum est igni a generante. Quod principium non tamplius D. Thomas explicat, vel confirmat. Et ideo Capreolus et multi Thomistæ reducunt illam rationem ad illud principium, quod prima operatio Angeli in primo instanti est naturalis et non libera, quod supra rejecimus. Nec D. Thomas in illo principio fundari potuit, tum quia non solum loquitur de prima operatione, sed etiam de primo instanti ; cum tamen in illo esse possit aliqua operatio libera, etiamsi ordine naturæ aliqua naturalis præcedat, ut ostensum est. Tum etiam, quia in solutione ad tertium admittit meritum Angeli in primo instanti creationis ; cum tamen meritum non sit in actione tantummodo naturali, sed moralis etiam necessaria sit. Alii putant D. Thomam in hoc fundari, quod Angelus in primo instanti non potest se determinare, et ideo debet determinari a Deo, ac subinde non potest esse mala determinatio. Quæ expositio videtur insinuari a D. Thoma in exemplo de motu ignis, quod adducit ; ideo enim moveri dicitur a generante, quia ab illo accipit inclinationem et determinationem ad illum motum.

37. *Arguitur talem determinationem non fuisse physicam.* — Vera tamen in hoc sensu ratio est difficillima : nam illud principium intelligi potest, vel de determinatione, quasi impulsiva ex parte potentiæ superaddita ipsi voluntati, et in ea recepta ; quæ solet dici determinatio physica : vel potest de determinatione ex parte objecti intelligi, quæ fit media

propositione intellectus per cognitionem suam, et non recipitur in voluntate, ut antecedit actum secundum ejus: sed tantum metaphorice illam excitat et attrahit; et ideo solet moralis determinatio appellari. At neutro modo procedit ratio: nam in priori sensu falsum sumit, in posteriori vero male colligit. Declaratur prior pars, quia talis determinatio non magis necessaria est in primo instanti creationis Angeli, quam in sequentibus, ut omnes Thomistæ fatentur, qui illam determinationem requirunt, vel propter concursum generalem Dei, vel propter indifferentiam voluntatis; utraque enim necessitas in omni tempore et instanti reperitur; ergo si ratione illius determinationis non potest voluntas Angeli determinari ad malum in primo instanti, nec peccare nunquam profecto poterit: vel si postea potest sine tali determinatione operari, etiam in primo instanti poterit; ac subinde sicut in aliis instantibus potest peccare, ita etiam in primo; nec magis tunc tribuetur Deo, quam postea.

38. Præterea, vel illa determinatio est per aliquem primum actum voluntatis Angeli: sive illum tantum recipiat, sive ad eliciendum illum necessitetur: vel est tantum impulsus quidam per modum actus primi inclinantis voluntatem ad secundam. In priori sensu reducitur illa ratio divi Thomæ ad præcedentem Anselmi in communi et rigoroso sensu verborum intellecta: et sic eamdem habet impugnationem et debilitatem, ac falsitatem: si vero posterior sensus admittatur, interrogabo ulterius, an voluntas Angeli resistere nequeat illi impulsui, ac determinationi DEI, sed illa posita, ex necessitate operetur, vel solum sit illa quædam inclinatio ex parte potentiæ, qua non obstante voluntas possit non velle, aut nolle. Si primum dicatur, sequitur operationem ex tali operatione secutam non esse liberam voluntati: ac proinde non magis esse posse meritoriam, quam demeritoriam in illo primo instanti. Cujus oppositum divus Thomas vult. Sequitur deinde in aliis instantibus non peccare Angelum, nec libere operari, quia ex tali determinatione operabitur: cum non sit magis necessaria pro primo instanti, quam pro reliquis, ut dictum est. Denique contra hoc genus determinationis procedunt omnia, quæ de gratia efficaci physica prædeterminante hoc tempore disputantur.

39. Si autem dicatur posse voluntatem illi determinationi resistere, sic frustra, et sine fundamento fingeretur talis determinatio a solo Deo immissa in primo instanti creationis. Quia non est necessaria propter concursum generalem, nam cum ipsa potentia potest DEUS concurrere sine tali determinatione: nec propter indifferentiam voluntatis tollendam : quia posita illa maneret voluntas indifferens. Nec pertinet ad opus creationis, ut in illo instanti magis, quam in aliis necessaria esse videatur. Unde argumentor secundo : vel ille impulsus, seu determinatio est quid transiens, quod tantum pro illo primo instanti datur : et sic gratis ponitur, quia non pertinet ad essentialem dependentiam voluntatis creatæ, vel operationis ejus a Deo : hæc enim dependentia eadem est in omni tempore, et in omni operatione : vel est ille impulsus, seu derminatio entitas permanens in voluntate Angeli pro toto tempore sequenti, et sic ratione illius semper operatio Angeli tribuetur Deo, et non poterit esse mala. Et præterea talis impulsus est gratis fictus, quia non potest esse, nisi qualitas permanens per modum habitus, quo voluntas utitur, cum vult: talis autem habitus a Deo inditus voluntati Angeli in primo instanti præter virtutes infusas, frustra fingeretur, et multo probabilius poneretur, ut necessarius ad operandum in primo instanti ; ergo sine illo, vel etiam contra illum posset Angelus in instanti primo operari et peccare, quin talis actus Deo peculiari titulo tribueretur.

40. *De determinatione morali verisimilior est illa ratio D. Thomæ.* — Venio ad illud membrum de determinatione, vel potius motione ex parte intellectus : in qua verisimilius est fundamentum esse D. Thomam : potestque ita explicari ejus ratio. Quia voluntas non potest velle, nisi ab intellectu moveatur, et ad volendum inducatur : ergo hæc motio est necessaria etiam in primo instanti creationis. Prima autem cogitatio intellectus, quia voluntatem movet in illo instanti, non potest esse ab intrinseco ex motione ipsius voluntatis ; ergo esse debet ab extrinseco agente, quod non potest esse, nisi Deus ; ergo non potest Angelus per illam cogitationem induci in illo instanti ad peccandum, alias tale peccatum tribueretur DEO : quia peccatum ab aliqua cogitatione proveniens, ei tribuitur, qui talem cogitationem immisit. Hac enim ratione ei, qui consulit, aut dæmoni cogitationem immitenti, aut præbenti occasionem peccandi, tanquam causæ peccatum tribuitur. Atque hoc modo inducta ratio probabilis apparet. Et exemplum de igne inductum, non tanquam omnino simile, sed ut manu ducens cum quadam proportionalitate accipiendum erit. Nam

sicut generans ignem dat illi naturalem inclinationem et efficaciam ad motum connaturalem ; ita Deus dat Angelo in primo instanti, quasi moralem inclinationem ad actum voluntatis, media cogitatione intellectus : et ideo sicut motus ignis tribuitur generanti : ita operatio, quæ in primo instanti voluntarie fit, a Deo, ut auctore specialiter esse censetur.

41. *Arguitur contra illam primo a quibusdam.* — Nihilominus non caret hæc ratio difficultatibus. Primo enim objiciunt aliqui, quia Deus non solum in primo instanti creationis, sed etiam postea, in quocumque tempore, vel instanti movet specialiter voluntatem Angeli, media cogitatione intellectus, nimirum, quoties Angelus de re nova ita cogitare incipit, ut ad ejus cogitationem ab altera cogitatione priori non excitetur ; sed illa cogitatio omnino prima in illo negotio, vel in illo instanti fit : tunc enim non potest Angelus se determinare ad illam cogitationem sua voluntate, quia non præsupponitur cognita, et voluntas non fertur in incognitum. Nec potest esse ab objecto, vel rebus extrinsecis : nam hæc non movent intellectum Angeli : ergo est opus, ut sit a Deo. Et nihilominus poterit Angelus in posterioribus instantibus, cum talibus cogitationibus peccare (ut constat) ; ergo idem potuit in primo, et tale peccatum non tribuitur Deo in aliis instantibus ; ergo neque in primo, cum influxus Dei æqualis sit.

42. *Quid responderi possit. — Prima objectio contra determinationem moralem supradictam.* — Verumtamen ad hanc instantiam responderi potest juxta nostram sententiam falsum esse, quod sumit : nam supra ostendimus, non esse necessarium, ut prima cogitatio Angeli in quolibet negotio, tempore, vel instanti novo sit ex determinatione auctoris naturæ : et declaravimus, quomodo esse potest, vel ab ipsa voluntate Angeli, media naturali, ac necessaria cognitione, quam de se habet, vel ex locutione alterius Angeli suadentis, ac immittentis cogitationem omnino novam. Ex hac vero responsione insurgit nova objectio contra eamdem rationem, a contrario extremo. Nam Angelus in primo instanti sui esse, potest per suam voluntatem applicari ad hanc, vel illam cogitationem particularem : ergo potest mediante illa peccare : et tale peccatum nullo modo speciali tribuetur Deo, quia non immittit specialiter talem cogitationem, sed solum, ut universalis causa ad illam concurrit, quod non est satis : quia hoc modo ad omnem cogitationem, imo ad omnem actum peccati concurrit. Antecedens probatur ex dictis, in libr. 2 et 3, quia Angelus in primo instanti solum habet ab auctore naturæ primum actum intellectus, quo se, et omnia, quæ in actu primo habet, Angelus intuetur, quæ cognitio sufficit, ut voluntas possit applicare intellectum ad cogitandum specialius de tali, vel tali re, utendo hac, vel illa specie intelligibili. Potest autem voluntas in eodem primo instanti sic applicare intellectum ad usum liberum talis speciei intelligibilis, quia ad hunc actum non indiget successione, aut mora : ergo in eodem instanti potest habere hunc actum, et in eodem intellectus obediet, talemque cogitationem habebit propter eamdem rationem. Et ob eamdem poterit voluntas in eodem instanti consentire, vel dissentire cogitationi, et ita peccare.

43. Et hæc ratio maxime urget in cogitationibus de naturalibus objectis, quorum species habet Angelus naturaliter congenitas : nam illis maxime uti potest suo arbitrio, verumtamen hoc sufficit, quia etiam circa illa objecta peccare potest. Præterquam quod hinc etiam peccare poterit circa supernaturalia. Nam propositis objectis supernaturalibus, potest Angelus se applicare ad cogitationes naturales, quibus ad male utendum, revelationibus Dei, vel resistendum inspirationibus divinis inducatur : et ita fecit in eo momento, in quo peccavit, quodcumque illud fuerit : idem ergo potuit facere in primo instanti, et non magis imputaretur Deo, quam in secundo. Et declaratur in primo Angelo peccante. Nam potuit DEUS revelare Christum Lucifero in primo instanti creationis ejus, ut illi statim voluntarie subderetur : ipse vero Lucifer in eodem momento potuit inde excitari per suæ voluntatis applicationem ad cogitandum de sua naturali excellentia supra humanam : et inde superbire in eodem momento : nam singula ex his in momento fieri possunt ab Angelo : et omnia ita sunt inter se connexa, et ad unum tendunt, ut possint simul in eodem instanti fieri. Ergo licet ponamus, ita factum esse, nulla ratio superest, ob quam tale peccatum commissum in primo instanti magis sit Deo tribuendum, quam si in secundo instanti fieret. Hoc autem posito in supremo Angelo, in inferioribus poterit ratio ex alio capite magis urgeri. Quia tunc in eodem instanti possent inferiores Angeli determinari, et moveri ad speciales cogitationes inducentes ad peccandum, per locutionem et suasionem superioris Angeli : quia suasionem hanc potuit Lucifer facere in eodem instanti,

in quo ipse peccavit, et in eodem potuerunt alii consentire, ut supra ostensum est: ergo tunc etiam peccatum inferiorum Angelorum, licet fieret in primo instanti, non tribueretur Deo, sed Lucifero, ut suadenti, et cæteris, ut consentientibus.

44. *Objectio contra eamdem determinationem moralem.* — Deinde ex hac ratione (quæ mihi quidem difficilis videtur) potest generale argumentum sumi: quia licet Angelus peccet in primo instanti, ejus peccatum non habebit majorem dependentiam a Deo, quam haberet, si in secundo instanti fieret; ergo non magis tribueretur Deo. Consequentia videtur evidens, quia effectus non tribuitur Deo, nisi propter emanationem, vel dependentiam ab ipso, vel propter influxum Dei in ipsum, quod in idem redit. Antecedens patet, quia peccatum prout est actus voluntatis, quandocumque fit, pendet a Deo essentialiter tanquam a causa universali; sed factum in primo instanti, non magis penderet a Deo quoad hanc partem. Nam quæ alia potest, quoad hanc partem requiri dependentia, vel cogitari? Unde immerito Argentina in progressu illius articuli secundi, quamdam opinionem secundam impugnando, dicit non posse Angelum facere actum peccati in primo instanti creationis, quin a suo creatore pendeat: et ideo tribueretur creatori. Hæc enim collectio nulla est: quia in secundo instanti non potest Angelus facere actum peccati, quin a suo conservatore pendeat; et inde non sequitur, quod peccatum tribuatur conservatori. Probatur hæc consequentia, quæ denominatio creatoris, vel conservatoris, in re non variat influxum Dei in Angelum: nam qua actione illum creavit, eadem perseverante, illum conservat. Neque Deus est causa per se actus peccati propter influxum creandi, vel conservandi personam, sed propter immediatum influxum per se in ipsum actum: hic autem non esset major in primo instanti, quam fuerit in secundo; ergo propter illum non esset Deus auctor peccati, vel peccatum illi tribueretur in primo instanti magis, quam in secundo. Eademque argumentatio fieri posset de actu peccati, quatenus moraliter manat a Deo media cogitatione intellectus, ut satis declaratum est.

45. *Tertia objectio.* — Potestque amplius confirmari, aliter urgendo primam difficultatem jam positam contra istam rationem. Quia licet ad cogitandum de novo, non semper indigeat Angelus speciali determinatione extrinseca Dei; nihilominus potest Deus illam determinationem seu excitationem facere, præveniendo mentem Angeli: et sæpe sine dubio id facit (ut tanquam manifestum suppono): et nihilominus tunc etiam potest Angelus cum tali cogitatione peccare absque eo, quod tale peccatum in Deum redundet, vel illi tribuatur; ergo idem poterit in primo contingere, etiamsi necessaria sit talis determinatio cogitationis a DEO. Consequentia est clara: et minor probatur, quia cogitatio etiamsi sit bona, et a Deo immissa, non necessitat voluntatem quoad exercitium, ut in nobis est clarum: et non est minus certum de Angelis, quia per talem cogitationem non videbant summum bonum pro statu viæ: solum autem illud bonum clare visum tantam necessitatem inferre potest voluntati. Nec etiam oportet, quod necessitet quoad specificationem; quia potest esse cogitatio de aliquo particulari objecto, quod licet verum bonum sit, aliquam rationem difficilis, vel incommodi habet, ob quam possit displicere, ac refutari: et quod sub utraque ratione per cogitationem a Deo immissam consideretur. At hoc satis est, ut possit Angelus circa illud peccare, vel ex illo occasionem peccandi sumere, ut in revelatione unionis hypostaticæ explicatum est.

46. Quin potius interdum potest Deus immittere talem cogitationem, prævidendo futurum esse, ut Angelus, vel homo inde occasionem peccandi sumat: et non propterea Deo tribuitur peccatum, nec auctor ejus censeri potest: quia nec illa cogitatio est per se causa peccandi, sed solus homo, vel Angelus illa male utitur, et ideo peccat: et quamvis Deus id prævideat, non tamen id intendit, sed solum permittit, quod justissime facere potest: quia Deus tanquam universalis causa varios fines bonos potest per hujusmodi actiones intendere, nec tenetur illas vitare, eo quod prævideat Angelum, vel hominem illo beneficio male usurum esse. Quæ doctrina in hominibus frequenter traditur a Patribus, qui juxta illam explicant, quomodo Deus aliquid sæpe agat, quo peccator cadit, vel obduratur, quod Deus futurum prænovit, non tamen propterea causa peccati fuit, ut videre licet in Augustino, q. 18, in Exod., et lib. 1, contra Julian., cap. 3, et Hieronymo, in Epist. 150, ad Hedib., q. 10. Et in Angelis habet eamdem rationem, quæ non minus in cogitatione in primo instanti immissa, quam in cæteris locum habet.

47. *Prima assertio. — De absoluta potentia Dei non est impossibile Angelum in primo instanti peccare.* — Propter hæc non recedendo

omnino a communi sententia, sed illam leniendo et pie explicando, duo mihi dicenda videntur. Primum est, absolute loquendo, non esse impossibile Angelum peccare in primo instanti creationis, utique in sensu diviso, et de absoluta potentia Dei, id est, non supposita aliqua speciali providentia, et manutenentia Dei. Ratio est, quia non implicat contradictionem, nec repugnat bonitati DEI non dari Angelo hanc specialem providentiam, vel manutenentiam; illa autem ablata, potestas peccandi est naturalis Angelo, et in primo instanti nulla cernitur circumstantia, quæ illam auferat, ut probant responsiones datæ ad rationes secundæ sententiæ; et specialiter, quæ circa rationem D. Thomæ diximus. Et idem suadent rationes adductæ pro prima sententia, quam in hoc sensu sequitur etiam Malonius 2, dist. 6, disp. 7, et Herrera, in 2, disp. 17, quæst. 2. Dixi autem, *in sensu diviso*, quia in sensu composito, scilicet, supposito, quod Deus decreverit, vel Angelos in gratia et innocentia creare, vel aliter eos protegere in primo instanti ne peccent, impossibile fuit, illos peccare in eodem primo instanti, quia repugnat absolutum DEI decretum non impleri, aut efficax adjutorium ejus frustrari.

48. *Secunda assertio.— De potentia ordinaria non possunt Angeli in primo instanti peccare. — Fundamentum Malonii.* — Secundum assertum est, de potentia ordinaria, et secundum leges divinæ providentiæ consentaneas, non posse Angelos in primo instanti creationis peccare. Hanc etiam assertionem posuit Malonius supra, ita vero illam probat, ut destruat priorem, quia, vel nihil concludit, vel absolutam impossibilitatem, et implicationem contradictionis ostendit. Ad hoc enim deducit rationem, ut sequatur Deum esse causam peccati, quoad malitiam ejus, si Angelus in primo instanti peccet: hoc autem consequens non tantum secundum potentiam ordinariam, sed etiam secundum absolutam potentiam repugnat; quia divinæ bonitati contrarium est. Totam autem vim illationis in hoc constituit, quod actus secundus supponit primum, et ita utAngelus in primo instanti sit malus in actu secundo, supponendus est malus in actu primo sufficiente ad peccandum: in eo autem instanti non habet actum primum, nisi a Deo; ergo, ut Angelus peccet in primo instanti, necesse est, ut a Deo solo in actu primo constituatur malus, quia in primo instanti Angelis non habet actum primum, nisi a Deo. At vero ffectus, qui est a causa secunda, ut constituta a Deo in actu primo, tribuitur Deo, ut prima illuminatio Solis, et similes; ergo.

49. *Impugnatur primo.* — At enim in hoc discursu solum utitur Malonius aliis terminis ad explicandam rationem D. Thomæ; nullam tamen novam vim, vel efficaciam illi præbet; quod breviter ostendo. Primo, quia simpliciter falsum est Angelum in primo instanti a solo Deo constitui in actu primo, quoad omnem actum voluntatis, quem in illo instanti habere potest. Ut autem hoc probem, suppono imprimis, sub actu primo in proposito non includi solam vim activam voluntatis: nam hoc modo, etiam in secundo instanti, et in omni tempore constituitur voluntas in actu primo a solo Deo: et non propterea tribuuntur Deo peccata, quæ voluntas Angeli in aliis instantibus commisit. Ergo necesse est sub actu primo comprehendi omnia requisita ad peccandum, et ordine naturæ antecedunt actum peccati, et ita comprehenditur cogitatio intellectus cum apprehensione, vel judicio: consideratione, vel inconsideratione, aut deceptione sufficiente, vel necessaria ad peccandum. In hoc autem sensu falsum est a solo Deo constitui posse voluntatem Angeli in actu primo in ordine ad omnem actum voluntatis, quem in primo instanti habere potest. Dico autem, *in ordine ad omnem actum*, etc., quia in ordine ad aliquem actum voluntatis, ordine naturæ primum necesse est, ut actus primus a solo Deo procedat: ut, verbi gratia, si per solam cognitionem sui naturalem constituitur Angelus in actu primo, vel ad se amandum amore naturali: vel etiam ad volendum uti hac vel illa specie intelligibili: ad hæc, vel illa objecta consideranda. At vero in eodem primo instanti secundam particularem cogitationem potest habere: et per illam constituetur in actu primo ad habendum in eodem instanti actum voluntatis liberum circa hæc, vel illa objecta sic considerata: quæ omnia supra ostensa sunt. Ergo in ordine ad aliquem actum voluntatis magis liberum, vel deliberatum, quam amor sui fuerit, potest Angelus pro eodem instanti constitui in actu primo non a Deo solo, sed a se per voluntariam cogitationem novam, quam ex vi solius creationis a creatore non habuit.

50. *Impugnatur secundo.* — Secundo etiam falsum est, non posse peccare Angelum, ut constitum in actu primo ad volendum a solo Deo, sive ex vi creationis, sive per novam actionem, vel mutationem specialiter a Deo factam in ipso Angelo, illum actum primum ab ipso receperit. Quia Angelus sic constitutus in actu

primo, semper potest, si velit, non peccare in illo instanti, imo multo facilius id potest, quam peccare : et a Deo non recipit illam virtutem, vel actum primum, ut peccet, sed ut bene operetur; ergo nihil repugnat, quod sic constitutus in actu primo relinquatur potens ad peccandum; nec propterea tribuetur peccatum ei, qui in tali actu primo ipsum constituit. Probatur consequentia, quoad priorem partem consequentis : quia potentia peccandi, ut sic, non est a Deo, sed convenit creaturæ ex eo, quod ex nihilo, ut sancti loquuntur : quia potestas peccandi licet materialiter sit potestas agendi, et ut sic, sit a Deo : tamen formaliter, ut est potestas peccandi, non est potestas agendi, sed deficiendi : et ideo, ut sic, non est a Deo; ergo non repugnat, quod talis potestas, in quolibet instanti insit, et relinquatur (ut sic dicam) in creata voluntate, quia non tenetur Deus auferre, aut impedire omnem defectum creaturæ suæ, etiam pro primo instanti, in quo illam creat. Quis enim hanc obligationem Deo imposuit? Aut unde ex necessitate nascitur? Unde probatur altera pars consequentis. Nam voluntas Angeli sic constituta in actu primo in instanti creationis non est tantum potestas peccandi, sed multo magis bene agendi, et hoc habet a Deo, et est illi facilius, et a Deo intentum ; ergo licet DEUS nolit impedire in ipsa potestatem deficiendi, quam ex se habet, ut majori libertate operari valeat, non poterit Deo tribui mala ejus operatio : quia tunc defectus oritur ab ipsa, non a Deo, cui non poterit imputari defectus, quem impedire non tenetur.

51. *Primum corollarium ex proxime dictis.* — Unde colligitur primo, voluntatem Angeli sic constitutam in actu primo non esse determinatam ad actum secundum peccati, sed esse indifferentem ad actum bonum et malum : solumque determinari ad malum, quando actu jam peccat. Unde principium, quod auctor ille sumit : *Omnis actus secundus supponit primum, qui determinet potentiam ad agendum :* licet in potentiis naturaliter agentibus sit verum, in potentia libera falsum est. Ideoque male infert, et impropriissime dicit Angelum, ut in actu secundo fiat malus, prius debere esse in actu primo malum : quia nulla malitia in eo supponitur, sed defectus quidam naturalis. Defectus autem naturalis non est propria malitia : quis enim dicat, hominem esse male constitutum in actu primo, quia corruptibilis est. Voluntas ergo Angeli sic constituta in actu primo defectibilis quidem est, sed non mala. Et præterea, si illa defectibilitas vocetur malitia, non habet illam Angelus a Deo, sed a se, formaliter de illa loquendo, ut declaravi.

52. *Secundum.* — *Tertium.* — Unde colligitur secundo, loquendo de tali actu primo, non recte dici Angelum habere illum a solo Deo; quia esto habeat a solo Deo illum actum primum, ut est potestas agendi, nihilominus, ut est potestas deficiendi, quam formaliter dicit actus primus ad peccandum, non habet totam illam a Deo : nam defectibilitatem a se habet. Et hinc colligitur tertio, non fieri recte comparationem ad agentia naturalia, quatenus a Deo virtutem habent agendi : ut, verbi gratia, ad solem, ut illuminet per virtutem a Deo receptam. Nam illa est virtus agendi tantum, et non deficiendi : nam illuminatio non est actio deficiens, sicut est peccatum, et ideo potest tribui Deo, tanquam danti virtutem, licet peccatum non possit tribui. Alioqui si exempla similia, sive de sole illuminante, sive de gravi descendente, admittenda essent, non solum peccatum factum in primo instanti, sed etiam in secundo, et in quocumque tempore, Deo esset tribuendum. Quia grave (secundum illum modum loquendi, quod movetur a generante) non solum in primo motu post generationem, sed etiam in quocumque alio, dicendum est moveri a generante. Et illuminatio Solis tribuenda erit Deo, non solum in prima illuminatione, quia tunc dedit virtutem illuminandi, sed etiam semper, quia semper conservat illam virtutem, vel (quod æque necessarium est, et magis per se) quia semper cum sole concurrit. Prior enim attributio ad Deum est quasi ad causam per accidens; altera vero, ratione concursus, est per se : unde optimum fit argumentum ; quia licet Deus per se concurrat ad actum peccati, non ei tribuitur peccatum formaliter, et simpliciter loquendo; ergo licet det actum primum, ut est principium agendi, relinquendo voluntatem liberam, et expeditam ad peccandum ; non ideo poterit ei peccatum tribui.

53. *Malonii instantia.* — *Dissolvitur.* — Sed instat Malonius, quia in actu primo ad peccandum includitur judicium practice practicum, dictans, hic et nunc hoc esse volendum, seu agendum, quod sine morali malitia fieri, aut amari non potest; hoc enim judicium antecedere debet voluntatem peccandi; ideoque inter prærequisita ad volendum continetur, et sic ad actum primum completum pertinet ; ergo non potest Angelus in primo instanti peccare, nisi in ejus intellectu hoc judicium præcedat ; ergo habet illud a Deo, quia non potest a se illud habere; ergo ratione illius tribuetur Deo

peccatum, quod ex illo necessario sequitur. Respondetur primo, illud judicium non necessario antecedere actum voluntatis, quo primo peccatur, ut supra ostensum est. Nam sufficit judicium de commoditate, vel delectabilitate, quam hic et nunc objectum habet : et in appetitione ejus considerari potest. Et ita falsum est, judicium illud pertinere ad actum primum necessarium ad peccandum, vel ad potestatem peccandi. Deinde dicimus, judicium illud, quatenus tale esse potest, ut ex necessitate voluntas illi obediat, non posse esse a solo intellectu, nedum ab extrinseca causa; sed necessarium esse, ut sit ex motione propriæ voluntatis per alium actum, in cujus virtute possit judicium intellectus voluntati necessitatem inferre, ut supra etiam visum est. Et ideo si tale judicium necessitet ad voluntatem peccandi, jam supponit priorem volitionem inordinatam per modum intentionis, si tale judicium ad electionem ordinetur : vel per modum electionis, si per tale judicium usus, seu executio imperetur. Ideoque, si in primo instanti potuit Angelus tale judicium habere, illud non a DEO, sed a se habuit, ex priori, scilicet, voluntate propria : et ideo non fuit actus primus ad primum actum inordinatum voluntatis, sed ad secundum, vel tertium : nam illos tanquam inter se connexos potuit Angelus simul in eodem instanti habere, ut sæpe jam dictum est, et in capite sequenti iterum explicabitur.

54. *Verisimilior probatio pro secunda assertione.* — Alio igitur modo tantum probabili et verisimili probamus assertionem. Quia peccatum fieri non potest, nisi Deo agente, vel permittente. Ad primum est simpliciter impossibile tam in primo instanti, quam in omni tempore, ut supponimus tanquam de fide certum, quia de peccato simpliciter, ut peccatum est, loquimur. Secundum vero non decet, secundum leges divinæ providentiæ, divinæ bonitati, et sapientiæ consentaneas : ergo simpliciter fieri non potest secundum ordinariam potentiam. Consequentia est clara, quia potentia ordinaria dicitur potentia Dei, ut alligatur, vel se accommodat convenientibus legibus providentiæ suæ. Minor autem quoad posteriorem partem, in qua est punctus difficultatis, probatur primo a signo : nam quod Deus hactenus non permisit, nec permissurus est, signum est, non est consentaneum legibus providentiæ suæ. Secundo, hoc videntur supponere Patres, cum confidenter dicunt omnes Angelos malos aliquando fuisse bonos : quia Deus bonos illos fecit. Ita enim loquuntur Leo, papa, Concilium Bracharense, et Origenes, cap. præced. citati. Et valde insinuat Augustinus, lib. 11, de Civit., cap. 15, et lib. 12, cap. 9. Tertio, quia consentaneum est divinæ bonitati et sapientiæ, ut peculiarem curam, et protectionem habeat suæ creaturæ liberæ, saltem in eo momento, in quo illam condit, eamque veluti pannis infantiæ involvat, et protegat, ne statim a se degeneret.

55. Quarto : potest hic accommodari ratio D. Thomæ licet in rigore Deus non esset auctor peccati, etiamsi creaturam suam in primo instanti peccare permitteret : nihilominus occasionem præberet, ut ei tribueretur peccatum, ac si ipse Angelum malum cum ipsa malitia creasse videretur. Ut ergo opus Dei ab opere Angeli mali satis clare, et aperte discerneretur, decuit, ac oportuit, ut Angelus in primo instanti peccare non permitteretur. Dices, his argumentis ad summum probari Angelum non peccasse in primo instanti : non tamen, quod peccare non potuerit, quia permissio non est necessaria ad potentiam peccandi, sed ad peccandum. Respondeo : sicut ad peccandum necessaria est permissio, ita ad potentiam peccandi necessarium est, ut permissio sit possibilis : quia ergo permissio pro illo instanti quodammodo impossibilis reputatur secundum decentem et convenientem providentiæ modum : ideo dici possunt Angeli non solum non peccasse, sed etiam non potuisse peccare in primo instanti, non ex se, sed quia ex necessitate quadam ordinariæ legis non potuerunt illa perfectione Dei carere.

56. *Ad primam rationem in contrarium in num.* 3.—*Ad secundam in num.* 4.—Atque hoc modo explicando, et acceptando secundam sententiam, facile est ad fundamenta prioris opinionis respondere. Ad primum enim de æquiparatione primi instantis cum cæteris, disparitas assignatur, quia in primo instanti peculiari titulo, et ratione voluntas creata est sub protectione Dei. Et hoc significavit Albertus supra ad primum, quod erat fundatum in hoc principio, quod creatura de se tendit in non esse, cui ipse respondit. Dico, quod hoc verum est, nisi manu omnipotentis teneatur. Unde supponit hanc manutenentiam esse quodammodo debitam in illo instanti, quamvis eam magis sibi debeat Deus, quam creaturæ suæ. Unde ad comparationem liberæ dispositionis ad gratiam cum libera resistentia, quæ in secundo argumento fit, respondemus, recte procedere de potentia absoluta, et in sensu diviso (ut aiunt) non tamen secundum

ordinariam providentiam ordinis gratiæ. Absolute enim necessarium non erat ad non peccandum, se ad gratiam disponere. Poterat enim Deus creare Angelum in pura natura, et nihilominus creare innocentem. Et tunc etiam secundum ordinariam providentiam non posset in eo permittere operationem malam, neque cogitationem, quæ illum esset in peccatum inductura juxta suam divinam præscientiam ; sed vel creare illum posset sine ulla cogitatione, vel affectione libera ; vel daret illi cogitationem congruam ad bene operandum, et aliam non permitteret. Atque simili modo, et eum eadem proportione volens simul cum natura gratiam infundere, vel illum crearet cum gratia habituali sine actu ejus, vel volens Angelos justificare per propriam dispositionem, et cum libero actu gratiæ, dedit omnibus vocationem congruentem, cui certissime non resisterent. Qui modus vocationis erat pro illo instanti debitus, et ideo non potuerunt Angeli illa carere in sensu explicato, et in eodem dicuntur etiam non potuisse pro illo instanti contra gratiæ impulsum peccare.

57. *Ad tertiam in num.* 5.—Eadem fere est responsio ad tertium, in quo specialis difficultas proponitur de peccato omissionis. De quo putant aliqui aliter esse loquendum in hoc puncto, quam de peccato commissionis. Nam licet fateantur, Angelum in primo instanti non potuisse peccare peccato commissionis, quia non potuit habere actum positivum deordinantem ; nihilominus aiunt de peccato omissionis id negari non posse, supposito præcepto affirmativo obligante Angelum pro eodem instanti; quia tale peccatum sine actu deordinato per solam carentiam actus fieri potest : Angelus autem potuit habere hanc carentiam, cum esset liber quoad exercitium actus. Sed nulla differentia constituenda videtur ; primo, quia, si loquamur de potentia absoluta, non minus Angelus potuisset in primo instanti malum actum elicere, quam bonum non exercere ; quia in primo instanti libertatem habet non tantum quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem ; ut discursus facti contra rationem secundæ opinionis manifeste ostendunt. Nam qui ponunt illam necessitatem quoad specificationem in primo instanti, causam ejus necessitatis non reddunt, quam reddere oporteret, cum talis necessitas voluntati connaturalis non sit.

58. *Removetur obstaculum primo.* —Nec obstat, si dicatur, aliquam necessitatem quoad specificationem esse connaturalem voluntati creatæ ; quoniam hoc solum est, vel circa bonum, aut beatitudinem in communi, vel in amore sui. Angelus autem potuit in primo instanti habere actum voluntatis non solum circa se, vel bonum aut beatitudinem in communi ; sed etiam circa alia objecta spiritualia, ad quæ nullo modo necessitatur. Imo licet in amore sui absolute spectato necessitas illa inveniatur ; nihilominus in se amando hoc, vel illo modo ; vel in ordine ad hunc vel illud finem, vel sibi concupiscendo hoc, vel illud bonum, potest esse libertas quoad specificationem, et hanc totam indifferentiam ex se habet voluntas Angeli etiam in primo instanti. Ergo de absoluta potentia loquendo ad utrumque modum peccandi in primo instanti per commissionem, vel omissionem est potestas in Angelo. Imo existimo nunquam esse potestatem omittendi, quin detur committendi ; nam, qui habet libertatem ad non eliciendum actum præceptum in eodem tempore, pro quo obligat præceptum, etiam habebit potestatem, et libertatem ad volendum non elicere, quod non fit sine actu positivo et inordinato ; unde eadem ratione poterit elicere actum inordinatum contra præceptum negativum : nulla enim major ratio assignari potest.

59. Si autem loquamur de potentia ordinata, sic non minus est inconveniens secundum providentiam ordinariam Dei, non permittere peccatum omissionis in primo instanti quam commissionis : quia eodem modo procedunt congruentiæ adductæ, et quia per cogitationem, seu vocationem congruam, utrumque genus peccati æqua facilitate vitatur : ideo hujusmodi dispositio congrua in illo instanti est debita creaturæ intellectuali, ut declaratum est.

60. *Ad quartum in num.* 6. — *Respondetur primo.*— In quarto argumento duæ difficultates tanguntur : una de homine creato cum usu rationis , alia de puero perveniente ad usum rationis. De prima dicimus, multo minus potuisse peccare in primo instanti creationis suæ hominem, quam Angelum : quia homo etiam creatus in statu originalis justitiæ non ita poterat in instanti perfecte deliberare, sicut Angelus : et ita ex hac parte minorem potestatem naturalem habuit ad peccandum in puncto creationis, quam Angelus. Aliunde vero aliæ rationes, quæ ex parte divinæ providentiæ in Angelis inveniuntur, in homine eamdem congruentiam habent, ut per se patet. Ad secundam difficultatem dici potest , non esse similem rationem, quia homini, qui supponitur creatus ante tempus usus rationis,

jam non est debita in primo instanti usus rationis illa specialis providentia, quæ in puncto creationis debetur, ut opus Dei omni ex parte perfectum sit : nam in homine perficitur opus Dei in puncto creationis et infusionis animæ rationalis, in quo puncto habet totam perfectionem illi statui debitam : unde licet postea peccet in primo instanti usus rationis, nihilominus satis distinguitur opus Dei ab opere hominis : nec est ulla occasio, vel apparentia tribuendi Deo peccatum ab homine commissum. Maxime quia, cum homo per tempus infantiæ cognitionem a rebus accipiat, et possit cogitationibus et moribus de se pravis prius assuefieri, illis potius, quam Deo tribuetur postea occasio peccandi in primo instanti usus rationis, et ita non est in illo omnino eadem ratio impotentiæ, vel incongruitatis.

61. *Respondetur secundo.* — Verumtamen in rigore melius dicitur, non posse puerum peccare in primo instanti usus rationis, quod ita declaro : nam usus rationis in homine fortasse non incipit in instanti intrinseco, sed extrinseco : ita ut cum homo pervenit ad usum rationis, non detur instans, in quo sit verum dicere, nunc potest uti ratione, et non antea : sed in quo dici possit, usque nunc non potuit uti ratione, et immediate post hoc poterit; et ratio est, quia homo utitur ratione discurrendo : ac subinde non simul, sed cum successione aliqua, et ideo verisimilius est, usum rationis in homine ad modum successivorum incipere. Hoc autem posito clarum est, non posse peccatum incipere in instanti illo, in quo nondum utitur ratione : nec etiam in tempore immediato post illud; tum quia peccatum non videtur incipere in tempore, sed in instanti, quia est per simplicem et indivisibilem consensum, qui est veluti terminus præcedentis motus consultationis, seu deliberationis; tum etiam, quia saltem non potest esse peccatum, donec aliqua sufficiens deliberatio, quæ tempus aliquod etiam determinatum requirit, præcedat : et ideo non potest peccatum in homine simul cum usu rationis incipere; unde licet verum esset, usum rationis in homine incipere in instanti intrinseco, non posset homo in illo peccare : quia non potest tunc ita incipere usus rationis ut in illomet instanti plena advertentia, vel judicium ad peccandum sufficiens esse possit : sed solum dicetur tunc incipere, quia tunc inchoatur, et cum continua successione perfici potest, et in termino ejus peccari poterit; illud autem instans jam non est primum usus rationis, sed potius est ultimum, seu terminus primi actualis usus rationis; et ideo non recte æquiparatur cum primo instanti creationis.

62. *Ad quintum in num.* 7. — Ad quintum argumentum, de homine concepto in originali peccato, respondeo esse de illo rationem longe diversam; nam peccatum originale non provenit a voluntate, quam Deus tunc creat, cum homo concipitur, sed provenit a voluntate antea creata, quæ post suam creationem peccavit, virtute continens omnes voluntates, quæ postea creantur; et ex vi culpæ tunc commissæ influit postea originale, et quasi habituale peccatum in homines reliquos statim ac generatur; nec pertinuit ad ordinariam providentiam Dei singulis personis humanis debitam, hunc influxum impedire : tum quia hoc sufficienter providit Deus ex parte in ipso Adamo : tum etiam, quia ipsemet Adam peccando, cum esset caput omnium, omnibus demeruit tale providentiæ genus. Christus autem, qui contrariam gratiam, et providentiam mereri potuisset, non ordinavit ad hoc suum meritum, (sola sua sanctissima Matre excepta) quia illud providentiæ genus fuit pro reliqua communitate magis expediens; tum ut peccatum Adæ condignius puniretur; tum, ut totius naturæ corruptio, et necessitas, ac gratia redemptionis evidentius innotesceret : et propter infinitas alias rationes providentiæ DEI, quæ facile possent cogitari.

63. *Circa sextam in num.* 8 *dubitatur.* — *Partis negativæ fundamentum.* — In sexto argumento petitur, an quod dictum est de primo instanti creationis Angelorum, dicendum etiam sit de primo opere voluntatis angelicæ, etiamsi contingeret non fieri in primo instanti creationis, sed immediate post illud; vel in aliquo alio posteriori instanti designato. Potuit enim Deus creare Angelum nihil per voluntatem, vel intellectum operantem, qui necessario esset, vel justus, si Deus vellet illi gratiam habitualem infundere, vel saltem innocens, id est, carens peccato; quia nec illud committere posset sine actu saltem intellectus, nec ab alio contrahere, ut per se patet. Tunc ergo primum actum haberet post illud instans : quæri ergo potest, an in Angelo tunc cesset eadem impotentia peccando in illo actu; nam hinc videtur eadem esse ratio : quia in tali Angelo primum instans esset primum opus ejus : cum hæc instantia sint angelica, et tantum in actibus Angelorum inveniantur : ergo eo modo, quo Angelus non potest peccare in primo instanti, non posset tunc peccare in illo

primo opere; et hoc etiam illud sextum argumentum suadet.

64. *Verior est pars affirmativa.* — In contrarium vero est, quia, licet Angelus nullum actum habeat in puncto, in quo creatur, nihilominus illud revera est primum instans creationis, in quo creatura est sub illa speciali providentia Dei, quam explicuimus : sive illud instans dicatur esse imaginarium : sive per coexistentiam nostri temporis, sive dicatur realiter esse in ipsa creatione passiva Angeli, ut meram rationem creationis habet a conservatione præcisam ; ergo operatio, quæ postea fit, jam non subest illi speciali providentiæ Dei, et quamvis immediate post fiat, satis jam distinguitur opus Dei ab opere ipsius Angeli, non tantum ordine naturæ, sed inceptionis ac durationis ; ergo simpliciter posset peccare Angelus in illo primo opere, et hoc videtur probabilius, et ratio in contrarium ex hoc fundamento soluta relinquitur.

65. *Illatio ex proxima resolutione. — Rejicitur.* — Hinc vero inferunt aliqui, potuisse Angelum, creatum in gratia, in primo instanti peccare : quia primus actus Angeli esse posset peccatum, et ita esset primum instans : et non esset simul cum gratia, quia non esset simul concreatum cum Angelo, ut supponitur. Ita loquitur Herrera, et reprehendit Palacios, Angles et Molina contrarium dicentes. Verumtamen, non illi tantum, sed omnes, qui quæstionem hanc in sensu proprio tractant, id affirmant : estque certissimum, ut in principio dixi. Ille vero auctor putat, primam operationem esse primum instans Angeli, etiamsi contingat non fieri simul cum creatione Angeli, sed post illam secundum coexistentiam ad nostrum tempus : et ita quod rem ipsam verum dicit, nimirum potuisse Angelum creari in gratia habituali, et immediate post amittere illam per primum actum, quia potuit esse peccatum, quod dicti auctores non negant, neque habent difficultatem, ut ex dictis patet. Differt ergo in modo loquendi, quia vocat primam operationem Angeli primum instans ejus, etiamsi non fiat simul cum creatione, sed post illam in reipsa, et secundum coexistentiam ad nostrum tempus ; et in hoc sensu intelligit quæstionem : cum tamen communiter doctores de instanti creationis loquantur, et illud vocent primum, sive in illo operetur Angelus, sive non ; unde multi putant, non potuisse peccare in primo instanti, qui non potuit in illo operari : quam rationem alii refutant, non quia negent primum instans esse possibile sine operatione : sed quia negent, in illo fuisse possibilem primam operationem : omnes ergo per primum instans intelligunt ipsum momentum creationis. Modus ergo ille loquendi cavendus est, quia cum sit contra communem sensum quæstionis, potest erroneum sensum inducere : quamvis sensus ab illo auctore intentus verus sit, cum quo non est de nomine contendendum.

CAPUT XXI.

UTRUM ANGELI NULLA INTERVENIENTE MORA, STATIM IN SECUNDO INSTANTI PECCAVERINT.

1. *In primo sensu sententia negans, ejusque fundamentum. — Impugnatur.* — Hæc questio dupliciter intelligi potest, videlicet, aut de primo instanti nostri temporis, seu de Angelo illi soli coexistenti : vel de primo instanti angelico ita permanente, ut alicui tempori nostro coextiterit. In priori sensu aliqui dixerunt, non potuisse Angelum peccare immediate post primum instans suum omnino indivisibile, per coexistentiam ad unicum instans nostri temporis : quia alias actus, quem in primo instanti habuit Angelus, desineret per ultimum sui esse, et alius inciperet per ultimum non esse secundum coexistentiam ad nostrum tempus, quod repugnat : sed hæc ratio nullius est momenti, ut supra lib. 6, cap. 2, in fine, ostendi : ubi propterea dixi potuisse primum instans in sanctis Angelis pro unico tantum instanti temporis durare : eademque ratio est de malis, et discursus paulo antea factus respondendo ad rationem contrariæ sententiæ, satis declarat, quomodo potuerint Angeli peccare immediate post primum instans suæ creationis, quod unico instanti nostri temporis coextiterit. Est etiam optima ratio, quia postquam Angeli in primo instanti suæ creationis habuerunt actum bonum coexistentem uni instanti nostro, nihil erat, quod eis necessitatem perseverandi pro aliqua mora in eodem actu imponeret : ergo immediate post de alio objecto, seu negotio cogitare, ac deliberare, et in eo male eligere potuerunt.

2. *Proponitur et suadetur pars affirmans.* — An vero Angeli de facto peccaverint in secundo instanti in prædicto sensu, incertum est, pendetque ex illa quæstione, quam libro præcedenti, capite tertio, in hunc locum remisimus, videlicet, an primum instans angelicum fuerit omnino indivisibile, etiam per coexistentiam ad nostrum tempus : vel

pro aliquo tempore duraverit. In qua nihil fere definire possumus : quia utrumque fuit possibile, et neutrum potest auctoritate probari : et in re, quæ ad solum factum pertinet, ratio, vel conjectura parum valere potest. Videri autem potest facilius dicere, illud instans fuisse omnino indivisibile : quia, si dixerimus, durasse per tempus, nullum certum terminum illius secundum nostrum tempus assignare possumus : et liberum erit unicuique dicere per plures dies vel menses durasse. Cum ergo nulla sit necessitas illius permanentiæ, nec certus ejus terminus designari possit ; verisimilius dicetur, nullam talem permanentiam fuisse : sed tantum indivisibile instans, in quo creatio Dei terminata est ; nam tunc manet Angelus expeditus ad deliberandum in quolibet tempore sequenti, et ante quodlibet instans in eo signatum post ultimum non esse ejus ; ac subinde immediate post idem primum instans creationis : Angelus autem cum non habeat impedimentum, quamprimum potest deliberat : ergo malus Angelus immediate post deliberando statim peccavit.

3. *Verior est sententia negativa.*—Nihilominus tamen credibilius videtur, Angelos malos priusquam peccarent, fuisse bonos per aliquam moram coexistentem alicui tempori nostro. In hoc assentimus Gregorio, et consentit Gabriel, in 2, dist. 5, art. 3, dub. 2, cum Scoto, quem allegat, dist. 4, q., et Alense, quem etiam refert 2 p., q. 109, m. 11, nunc autem quæstio est 98, et in memb. 11, satis obscure loquitur. Idemque sentit Altisiodorensis, lib. 2, Sum., tr. 2, cap. 1, et citant Origenem, Damascenum, et alios, qui nihil clare dicunt. Ponderant item verba Ezechielis : *Perfectus in deliciis Paradisi fuisti*, et infra : *In medio lapidum ignitorum ambulasti, perfectus in viis tuis a die conditionis tuæ, donec inventa est iniquitas in te.* Quæ quidem verba majorem moram, quam unius indivisibilis instantis nostri temporis indicant ; tamen, quia immediate dicta sunt de humano principe, applicata per metaphoram, vel allegoriam ad Angelum, minus efficacia sunt. Ratione potest hæc sententia suaderi, quia magis naturale est, cuicumque intellectui, et voluntati creatæ permanere aliquantulum in actu libere elicito et indivisibili, quam subito actum perfectum facere, et statim illum relinquere, vel immediate post idem instans indivisibile ad alium transire ; nam hoc, et difficillimum apparet, et nimiam imperfectionem et mutabilitatem indicat. Ergo verisimilius est Angelum non fuisse illo modo mutatum ab actibus, quos in primo instanti habuit : sed in illa dispositione aliquantulum permansisse.

4. Potest hoc amplius explicari; nam Deus in primo instanti fidem Trinitatis omnibus Angelis revelavit : suique actualem amorem infudit, et (ut in superioribus sæpe tetigimus) probabile valde est, secundum instans Angelorum omnium, tam bonorum, quam malorum per novam Dei excitationem ac revelationem, seu novi objecti, vel præcepti propositionem inchoatum esse. Non est autem verisimile, in eodem momento indivisibili in se, et quoad nos, Deum abstulisse cogitationem de mysterio Trinitatis : ut novam cogitationem de mysterio Incarnationis immediate post immitteret ; tum, quia magis connaturale est, ut hi actus indivisibiles indivisibiliter inciperent, etiam secundum coexistentiam ad nostrum tempus ; quo posito inter indivisibilia utriusque revelationis initia aliquam durationem nostri temporis veram, vel imaginariam intercessisse necesse est ; tum etiam, quia illa tam velox mutatio prioris cogitationis, seu revelationis non videtur consentanea viro prudenti modo operanti, nedum sapientiæ et providentiæ Dei.

5. *Ad suasionem partis affirmativæ in n. 2.* — Et ita satis responsum est ad oppositam conjecturam : nam licet absolute, et (ut ita dicam) physice posset Angelus relinquere primum actum in eodem instanti indivisibili omnino, et ad alium transire : nihilominus non est hoc ita connaturale, nec prudenti modo operandi satis consentaneum : et ideo non est præsumendum de Angelis bonis : et consequenter, nec de malis, cum simul utrique deliberaverint, ut probabilius creditur : et maxime, cum per novam Dei motionem ad plenam deliberationem excitati fuerint. Et hinc recte sequitur inter creationem et lapsum Angelorum aliquam moram nostri temporis intercessisse : quanta vero illa fuerit, post definitum secundum sensum quæstionis explicabimus.

6. *In secundo quæstionis sensu distinctione resolvit D. Thomas.* — Erat ergo secundus quæstionis sensus, an loquendo de instantibus angelicis Angeli mali immediate post primum instans, in secundo peccaverint? In quo puncto D. Thomas, d. quæst. 73, art. 6, sub distinctione respondet, nam si Angeli non fuerint creati in gratia, negandum est, peccasse immediate in secundo instanti, sed in tertio : quia in secundo debuerunt prius sanctificari ; quia prima gratia omnibus fuit æqualiter a Deo

oblata. Si vero fuerint creati in gratia, necessarium putat, ut immediate post in secundo instanti peccaverint. Utrumque autem habet nonnullam difficultatem. Primum quidem, quia si Angeli non fuerunt creati in gratia, quamvis in secundo Deus omnibus suam gratiam obtulerit, potuerunt boni ad illam se disponere, vel obicem non ponere: et mali in eodem instanti potuerunt gratiæ obicem ponere peccando, et ita peccare in secundo instanti, licet creati in gratia non fuerint.

7. Respondeo, argumentum convincere, ordinem illum, quem D. Thomas indicat, non fuisse absolute, et nulla facta suppositione necessarium: at D. Thomas supponit omnes Angelos tam bonos, quam malos, in aliqua mora seu duratione viæ fuisse justos et sanctos, quod nos supra in principio libri quinti specialiter ostendimus: et ideo, si mali non fuissent sanctificati in primo instanti, saltem in secundo sancti fuissent: et ideo non potuissent in illo peccare, facta scilicet tali compositione; ideoque aliquod instans inter creationem et lapsum intercedere debuit, altera suppositione facta, quod Angeli non fuerint simul creati et sanctificati. Unde non procedit conjectura in contrarium inducta; quia licet absolute possit creatura libere resistere primæ sanctificationi: nihilominus sicut in prima creatione decuit DEUM ita movere creaturam in creatione sua, ut non statim peccaret, ut, capite præcedenti, dictum est: ita etiam decuit, ut in prima sanctificatione, quam Deus generatim et velut per modum naturæ conferebat, ita moveret omnes, et singulos Angelos per congruentem gratiam, ut nullus ei resisteret, et consequenter non peccaret.

8. Circa alterum membrum etiam est difficultas; quia supponere videtur D. Thomas in illo discursu, Angelum semel sanctificatum, si casurus sit, in primo instanti post primam justificationem cadere: ideoque, si instans creationis, et primæ justificationis idem fuerit, peccatum in secundo instanti committi oportere: si vero instans primæ justificationis distinctum ab instanti creationis, ac proinde secundum fuerit, necessario peccatum futurum esse in tertio, utique si futurum est; at vero hæc consecutio nec necessaria videtur, nec habere fundamentum: quia post primam sanctificationem posset Angelus prius bene mereri, per novum actum fidei, vel charitatis: et ita novum instans post primum creationis, et justificationis constituere, et postea in alia morula, seu instanti in superbiam efferri: et ita inter creationem, vel primam sanctificationem, et lapsum potuit aliqua mora intercedere.

9. *Dissolvitur objectio et D. Thomæ sententia confirmatur.*—Nihilominus etiam illa pars sententiæ D. Thomæ vera est, et communis Thomistarum, et expositorum ejus, tam in illa quæst. 63, art. 6, quam in 62, art. 4 et 5. Eamdem docet Alensis, 2 p., q. 29, mem. 1, art. 7, et reliqui in 2, d. 4 et 5, illi præsertim, qui sentiunt Angelos fuisse in gratia creatos, quos supra, lib. 5, cap. 3, allegavimus. Alii vero, qui dicunt creatos fuisse in pura natura, formaliter (ut sic dicam) in hoc consentiunt, quod Angeli mali, si aliquando fuerunt sancti, et meruerunt, post primum meritum, in proximo, et immediato instanti peccaverint. Ratio enim eadem est, nimirum, consentaneum angelicæ naturæ esse, ut per unam perfectam deliberationem in via ejus terminetur. Et hac ratione diximus, in libro sexto, sanctos Angelos, post primum deliberatum meritum, statim, id est, immediate post, præmium recipisse; et pari ratione, si Angeli mali post primum instans creationis et sanctificationis suæ, habuissent in secundo instanti novum meritum, jam illud habuissent cum plena deliberatione, et consequenter immediate post prævenirentur per beatitudinis præmium, ne peccare possent, sicut de facto boni præventi fuerunt; quia Deus non acciperet personas; nec discerneret inter illos, si ex parte sua æque perseverassent in secunda mora. Cum ergo constet de facto non perseverasse, consequenter dicendum est, in secunda mora posuisse obicem huic perseverantiæ viæ, ac subinde peccasse. Et hic est discursus D. Thomæ, et consonat discursui Anselmi de Casu diaboli, art. cap. 4, usque ad 10.

10. *Evasioni occurritur.*—Dices, potuisse Luciferum in secundo instanti nec peccare, nec mereri, seu meritum confirmare. Respondeo, fingi non posse hunc statum medium: tum quia si Angelus non mutavit actum bonum, et meritorium, quem in primo instanti habuit, non transivit ad secundum instans suum, sed in primo semper mansit: si autem mutavit illum, necessario transivit ad actum bonum, vel malum; quia nec inter hos datur medium, præsertim in Angelo; nec etiam in eo datur neuter (ut sic dicam) quia non mutatur Angelus ab actu ad non actum, sed ab uno actu ad alium; nam licet contrarium possibile absolute sit, non tamen est consentaneum illi naturæ, unde neque præsumi potest; præser-

tim, cum dictum sit, secundum instans incepisse per novam Dei excitationem, vel revelationem, cui obedire, vel resistere necessarium erat. Ergo cum mali Angeli in secundo instanti non transierint ad actum bonum, quia alias in illo consumerent meritum suum, et confirmarentur in bono, necesse est, dicere immediate post primum instans peccasse, nec contra hoc objecto alicujus momenti occurrit.

11. *Quamdiu Lucifer in gratia perseveraverit.* --*Prima opinio autem asserit perseverasse usque ad tentationem hominum.*--*Rejicitur.*--Interrogabit autem aliquis, quando incepit hoc secundum instans Angelorum malorum secundum coexistentiam ad nostrum tempus, et consequenter, quamtum duraverit primum instans secundum eamdem coexistentiam; quod est quærere, quando incepit peccatum Angelorum secundum mensuram dierum nostri temporis, qui in principio mundi numerari cœperunt ab instanti creationis ejus; quia (ut probabilius est) immediate post creationem cœli et terræ, primum mobile suo proprio motu agitari cœpit. In quo aliqui dixerunt, non peccasse Luciferum, donec homines tentavit; ita senserunt Justinus, in Dialog. cum Tryphone, et Irenæus, l. 4, cap. 78; unde sequitur Luciferum in bono per aliquos dies nostri temporis perseverasse; quia probabilius est Adamum in primo die non peccasse, et fortasse nec in secundo: sed hæc opinio evidenter falsa est, quia Angelus malus prius erat serpens, quam tentaret Adam, id est, jam erat cœlo ejectus, et in terra versabatur, et terrena quærebat: et ideo invidia ardebat, ut recte expendit Cassianus, coll. 8, c. 10, et Augustinus, lib. 11, Gen. ad litt., cap. 16, unde in lib. 1, de Mirab. sacr. Script., c. 2, nomine illius dicitur, *Absit, ut sentiamus Angelum potuisse homini persuadere peccatum in terra. nisi prius ipse peccasset in cœlo,* et idem sentiunt alii Patres, qui negant, invidiam, vel seductionem hominis fuisse primum peccatum Satanæ, sed aliud jam antea præcise affirmant, quos in superioribus allegavimus; et plures refert Fevardus, in Scholio, ad citatum locum Irenæi. Specialiter vero Isidorus, l. 1 Sent., c. 10, dicit, prius peccasse Angelum, quam homo crearetur: quem imitatur Beda, in lib. Variar. quæst., q. 9, et habetur nomine Augustini, dicto lib. de Mirab. sacr. Script, c. 3, et sequentibus, et nomine Cypriani, lib. de Cardinal. Christi operib., cap. de Jejunio et tentat.

12. Unde verisimile non est, quod aliqui dixerunt Angelos malos non peccasse imprimis sex diebus, sed in gratia perstitisse; quia in fine illorum dicitur *vidit Deus cuncta, quæ fecerat, et erant valde bona.* Sed hoc dictum est de operibus propriis Dei, non de operibus Angelorum; nec est verisimile, per integros sex dies perstitisse Angelos immutatos in primo actu, quem in principium habuerunt; nec id est consentaneum Patribus, ut jam dicam. Alii vero dixerunt Angelos peccasse in secundo die, et ideo Deum illi non benedixisse, et Ecclesiam dicere Missam de Angelis illo die propter victoriam bonorum. Referunt Petrus Comestius, cap. 4, in Genes., et Altisiodorensis, lib. 2 Sum., tract. 2, c. 4. Verumtamen rationes illæ frivolæ sunt, et gratis excogitatæ; unde illa sententia, vel rejicienda est, vel saltem, ut incerta relinquenda.

13. *Probabilius est Angelos in primo die peccasse.*—Probabilius igitur creditur, peccasse in primo die, ut Altisiodorensis, supra dicit cum Glos. in id Genes.: *et divisit lucem a tenebris.* Fuitque hæc celebris sententia Augustini dicentis divisionem lucis a tenebris prima die factam fuisse separationem malorum Angelorum a bonis; in quo clare supponit Angelos in primo die peccasse: ut diserte explicat lib. 1, Genes. ad litt., c. 17, et in Imperf., c. 5, et lib. 11, de Civit., c. 19, et aliis multis in locis; eumque Beda, Rupertus, Petrus Comestius et Glossa in Genes., secuti sunt. Et quamvis sensus ille non litteralis, ut suo loco dicemus in tractatu sequenti, sententia ipsa per se est valde probabilis; quia Angeli creati sunt in principio primi diei; et intra brevissimum tempus peccarunt, ut est per se verisimile, et insinuatur in locis Scripturæ et Patrum in capitibus ante præcedentem citatis. Ergo verisimile est, illud primum instans Angelicum tantum alicui parti illius primi diei coextitisse. Quanta vero illa fuerit, incertum est: de ipso vero secundo instanti, in quo peccaverunt, quale fuerit, vel quantum duraverit in principio libri sequentis tractabitur.

FINIS LIBRI SEPTIMI DE MALIS ANGELIS.

INDEX CAPITUM LIBRI OCTAVI

DE PŒNIS ANGELORUM QUI PECCAVERUNT, ET DE BELLO QUOD CONTRA DEUM ET HOMINES GERUNT.

LIBER OCTAVUS.

DE PŒNIS ANGELORUM

QUI PECCAVERUNT

ET DE BELLO, QUOD CONTRA DEUM ET HOMINES GERUNT.

Sicut bonis operibus præmium, ita peccatis pœna apud DEUM respondet; et ideo sicut de bonis Angelis post eorum meritum statum beatitudinis eorum consideravimus, ita de malis postquam eorum peccata, et mala pro virili exposuimus, superest ut de statu damnationis eorum diligenter pertractemus : sicut autem sancti Angeli in ministerium mittuntur *propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis,* ita mali Angeli homines tentare permittuntur, ut tentationibus suis coronas illorum augeant, qui electi sunt, nam *omnia propter electos, ut et ipsi salutem consequentur;* et ideo, sicut post statum beatorum Angelorum ministeria etiam illorum exposuimus; ita hic simul cum pœnis dæmonum, eorum negationes iniquas, et tentationes varias, et potentiam, qua homines persequuntur, explicaturi sumus. Habebit igitur hic liber duas præcipuas partes, prior disputationem de pœnis, altera tractationem de perniciosis operibus, vel officiis dæmonum continebit.

CAPUT I.

UTRUM OMNES ANGELI, QUI PECCAVERUNT DAMNATI SINT, VEL ALIQUI EORUM PŒNITENTIAM EGERINT, ET SUI PECCATI VENIAM CONSECUTI SINT.

1. *Ex Angelis peccatoribus multos finaliter damnatos esse, constat.* — Quamvis multi ex hæreticis dixerint Luciferum et Angelos ejus aliquando esse reparandos, et remissione peccatorum obtenta, esse ad sedes cœlestes revocandos, contra quos infra tractando de æternitate pœnarum inferni dicemus, nullum tamen invenio, qui dixerit vel omnes, vel aliquos Angelos peccantes fuisse jam consecutos veniam peccatorum, et in gratiam Dei restitutos; et quidem, quod non omnes hoc beneficium fuerint consecuti, sed innumeri damnati sint, certissimum est secundum catholicam fidem. Hoc enim evidenter convincunt omnia, quibus in præcedenti libro, capite primo, probavimus, dari dæmones, qui sunt Angeli mali a Deo reprobati, et damnati propter peccata sua. Item hoc evidenter probant verba Christi, Matthæi vigesimo quinto: *Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo et Angelis ejus.* Item illa Lucæ decimo : *Videbam Satanam sicut fulgur de cœlo cadentem.* Qui Satanas diabolus etiam vocatur Apocalysis 12 et 20, et ita idem probant omnia, quæ de operibus, ac tentationibus, et de synagoga Satanæ, ejusque carcere in Apocalypsi, et in multis aliis Scripturæ locis, et præsertim novi Testamenti frequenter leguntur. Item idem convincitur ex prælio inter bonos et malos Angelos, de quo fit mentio Apocalypsis 12, et usque ad finem mundi duraturum, imo tunc peculiariter exarsurum, et magnum esse futurum dicitur; nam Angeli, qui cum bonis pugnant, sine dubio damnati sunt. Denique hoc ex dicendis a fortiori constabit.

2. *Dubium vero est, an omnes peccantes finaliter sint damnati. — Probatur quod non omnes.* — Nihilominus tamen superest inquirendum, an omnes Angeli, qui peccarunt, sine ulla exceptione, vel remissione damnati sint; et ratio dubitandi esse potest, quia possibile fuit, et contingens, ut aliquibus Angelis prius peccantibus postea factum suum displicuerit, et de illo pœnitentiam egerint, et a DEO veniam postulaverint, et non est revelatum nullum Angelorum peccantium hoc fecisse; ergo verisimile est, et sine periculo credi potest,

aliquos ex peccantibus Angelis veniam consecutos fuisse, ac proinde potuisse salvari, vel etiam de facto salvatos fuisse. Consequentia probatur, tum quia DEUS in omnibus operibus suis misericordiam justitiæ admiscet, unde non videtur ejus misericordiæ consentaneum, ut Angelis peccantibus tempus pœnitendi non concesserit, si ex parte illorum non deest capacitas pœnitendi, dummodo auxilium sufficiens habent ad mutandam voluntatem, si velint; tum etiam quia post primum actum meritorium DEUS non statim contulit præmium bonis Angelis, nec eos in gratia confirmavit, sed pro aliqua mora illos suæ libertati commisit, et sufficientem concursum suum obtulit, ut possent mutare voluntatem, si vellent; ergo majori ratione mali post primum peccatum debuerunt pro aliqua mora suæ libertati cum sufficienti auxilio relinqui, ut converti possint, si vellent; nam DEUS pronior est tum ad præmiandum, tum etiam ad miserendum, quam ad puniendum, vel omnino deserendum peccantem. Antecedens probari potest ex dictis supra in fine libri tertii, quia Angeli ex natura sua non sunt incapaces mutationis, et retractationis prioris voluntatis, et electionis liberæ intra naturalem ordinem; ergo multo minus erunt incapaces mutationis, et retractationis prioris voluntatis, et electionis liberæ intra naturalem ordinem; ergo multo minus erunt incapaces mutationis, et retractationis circa electionem malefactam contra ordinem supernaturalem. Probatur consequentia, quia omnes rationes ibi factæ hic eadem efficacia possunt applicari, vel certe cum majori, quatenus circa supernaturalia facilior est inconsideratio, vel etiam deceptio, quæ per majorem advertentiam postea emendari potest, et consequenter voluntas corrigi.

3. *Excluditur responsio ad rationem positam.*—Dicetur forte, hoc recte concludere de quadam retractatione, et pœnitentia naturali, quæ ad gratiam recuperandam non sufficit. Nihilominus tamen eis esse denegatum auxilium sufficiens ad fructiferam pœnitentiam agendam, et ideo statim fuisse illius incapaces, sicut modo sunt: sed hoc, probando consequentiam, improbatum est, quia ultima resolutio hujus incapacitatis non est facienda in voluntatem Dei ex se denegantis tale auxilium et tempus ad pœnitendum sufficiens; nam si ex parte angelicæ naturæ non erat incapacitas, non erat consentaneum Dei bonitati statim labentes Angelos omnino deserere. Si enim Deus hoc genere rigidæ providentiæ cum hominibus usus non est, cur dicemus eam cum peccatoribus Angelis illud servasse, si utrique de se sunt pœnitentiæ capaces? Quod si nec ex parte Angelorum fuit incapacitas, nec ex parte Dei auxilium defuit, profecto verisimile est, aliquos conversos ad pœnitentiam fuisse, saltem paucos ex multis: alias res non esset contingens, nisi in paucioribus saltem eveniret.

4. *Urgetur amplius pro eadem negativa parte.*—Augetur hæc difficultas, nam juxta probabilem opinionem Scoti, in 2, d. 5, q. 1 et 2, instans, seu mora, in qua Angelus peccavit, non fuit indivisibilis, nec in ordine ad nostrum tempus, nec in se, quia in illa secunda mora Angeli mali multa peccata commiserunt, quæ non simul fecerunt, quia non possunt tot actus simul operari, sed successive, unum post alium: sed in tota illa mora erant viatores, et poterant magis ac magis demereri; ergo etiam ex parte Dei, habuerunt paratum auxilium, quo possent de prioribus peccatis, in principio illius moræ commissis, in posteriori parte ejusdem moræ pœnitentiam agere: ergo absolute potuerunt in via pœnitentiam agere de peccatis in eadem via commissis. Ita ut aliqui ex sectatoribus Luciferi, qui in principio illi consenserunt, in fine ab eo recesserint: et sicut ipse Lucifer, et alii quamplurimi post primum peccatum alia multiplicarunt, ita potuerunt aliqui post primum peccatum, adhuc durante via, pœnitentiam agere; nam libertatem habebant, et Deus, quamdiu via durat, non negat sufficiens auxilium pœnitendi: si enim illud non negat hominibus viatoribus, cur dicemus viatoribus Angelis hoc negasse? Et ita Gabriel, in 2, d. 6, a. 2, concl. 1, secundum Scotum, ait, *Angelorum peccatum non fuisse irremissibile, quamdiu illorum via duravit.* Et hanc opinionem acriter defendit Salmeron 2, Petri 2, disput. 3, dub. 3, et illam fundare conatur in verbis ejusdem Petri, *Angelis peccantibus non pepercit Deus,* et pro ea refert Gregorium Nissenum, lib. 1, Philosoph., cap, 3, Basilium, in 14 cap. Isaiæ, Bernardum, serm. 17, in Cantic., et Cyrillum Hierosolymitanum, Catech. 2. Adducit etiam plures congruentias, quas in sequentibus expendemus. Propter quæ omnia constanter asserit, potuisse Angelos resipiscere: quod vero de facto aliqui ex peccantibus salvati fuerint, non audet affirmare, quamvis non multum repugnet.

5. *Assertio affirmans et certa.* — *Probatur primo ex Scriptura.*—Nihilominus dicendum est, omnes Angelos, qui peccaverunt, damna-

tos fuisse, ac subinde salutarem pœnitentiam sui peccati non egisse. Hanc assertionem certam esse existimo, et probatur primo ex Scriptura 2, Petr. 2 : *Deus Angelis peccantibus non pepercit,* quæ verba vim habent universalis propositionis negativæ, *nullis Angelis peccantibus pepercit Deus,* nam illa indefinita locutio, absolute prolata sine ulla determinatione vel limitatione, hunc habet sensum juxta prudentem loquendi modum, et præsertim quando locutio est magistralis, seu doctrinalis, qualis erat sermo Petri; et declaratur a simili, nullus enim recte diceret, *hominibus peccantibus non pepercit Deus,* etiamsi longe major pars hominum peccantium damnetur; et ideo ad veritatem et sinceritatem sermonis addere oportet, hominibus peccantibus, *et non pœnitentibus,* non parcit Deus. *Petrus ergo illam limitationem non addens satis indicavit,* non esse in Angelis necessariam, quia Angelus peccans non agit pœnitentiam ; ex quo, ut dicebam, satis verisimiliter colligitur, secundum ordinariam legem illam agere non posse.

6. *Adducta verba Petri in contrarium detorquet Salmeron.*—At vero Salmeron ex eisdem verbis persuadere conatur, Angelos posse agere pœnitentiam, et Deum adveniam illi præstandam paratum fuisse ; nam cum Petrus ait, Deum non pepercisse peccantibus Angelis, indicat de se paratum fuisse ad parcendum, non autem pepercisse, quia ipsi pœnitentiam agere noluerunt. Hanc enim conditionem, seu causam, in verbis illis subintelligendam esse putat, et in confirmationem adducit verba Job 9 : *Verebar omnia opera mea, sciens, quod non parceres delinquenti :* quæ verba necessario intelligenda sunt cum addito, de delinquente non agente pœnitentiam. Item inducit alia exempla, quæ ibi Petrus adjungit, de suppliciis, quæ Deus de peccatoribus sumpsit per diluvium, et per incendium Sodomorum, nam prius diu expectavit illorum hominum pœnitentiam. Ex quibus exemplis ipse colligit, *Angelos non fuisse de cœlo præcipitatos, nisi prius Dei benignitate diu invitatos, et exspectatos ad pœnitentiam.*

7. *Rejicitur.* — Hæc vero collectio, saltem propter particulam *diu,* valde nova, et singularis est: nam ex ea sequitur secundam moram, quam theologi ponunt, seu viam Angelorum diuturno tempore durasse, hoc enim particula *diu* in rigore significat ; unde fieret, viam Angelorum ultra sex dies creationis, multo post tempore durasse, quod falsum esse constat, quia quando homo peccavit, jam Lucifer damnatus erat, ut postea videbimus. Neque assertio illa, imo neque aliqua expectatio pœnitentiæ Angelorum peccantium fundamentum habet in verbis Petri : nam verbum illud, *non pepercit Deus,* recte quidem ostendit, potuisse Deum parcere Angelis peccantibus, si vellet, non tamen indicat, ullo modo fuisse Deum paratum, aut habuisse aliquam voluntatem, etiam antecedentem parcendi Angelis peccantibus : quin potius (ut dixi) in omni proprietate indicat rigorem justitiæ divinæ cum Angelis peccantibus; sicut 1, Reg. 15, cum Samuel declaravit Sauli voluntatem DEI, dicens : *Vade, et percute Amalech, et non parcas ei,* certe non ostendit ex parte Dei aliquam voluntatem remissionis, nec reliquit aliquam conditionem, sub qua supplicium illud remitti potuisset.

8. *Satisfit adductis a Salmerone.* — Est ergo ex se absoluta hujusmodi locutio. Neque potest a nobis conditio addi absolutæ locutioni Scripturæ nisi quando ex eadem Scriptura colligitur, aut necessaria est, ne aliquod absurdum ; sequatur et ideo non est similis locus qui ex Job, cap. 9, adducitur, etiamsi demus conditionem illam in eo subintelligi. Alii enim volunt non esse necessariam, quia vel loquitur Job de absoluta remissione sine ulla pœna, quam Deus peccatoribus non concedit ; vel loquitur de suppliciis temporalibus hujus vitæ, quæ etiam pœnitentibus DEUS non remittit, postquam semel illa inferri decrevit, sicut in citato loco dixit etiam Samuel Sauli : *Porro triumphator in Israel non parcet,* et pœnitudine non flectetur, nec etiam argumentum ab aliis exemplis, quæ Petrus adducit, ullius est momenti, quia non oportet exempla in omnibus esse similia; nec Petrus id significavit, sed rigorem divinæ justitiæ adversus peccatores, non tantum exemplo Angelorum, sed etiam hominum ostendere voluit, diverso tamen modo singulis accommodato, intelligenda sunt; et hunc sensum confirmant verba Judæ Apostoli in sua Epistola, quæ verbis Petri simillima sunt.

9. *Probatur secunda assertio ex Patribus.* — Secundo probatur assertio ex Patribus. Primo Damascenus, lib. 2, de Fide, cap. 3, absolute dicit : *Angelum capacem non esse pœnitentiæ, quia corpore,* inquit, *vacat.* Quam rationem sic explicat, *nam quod homo e vitiorum cœno emergere, atque ad meliorem frugem se convertere queat, id ob corporis imbecillitatem est consecutus* : ubi aperte declarat se loqui de pœnitentia fructifera, et quæ ab speciali Dei auxilio, ac benignitate pendet ; unde in cap. 4,

absolute docet : *Angelos omnes qui Lucifero consenserunt, cum eo corruisse ac damnatos esse.* Secundo Fulgentius, de Fide ad Petrum, cap. 3, cum dixisset : *Deum creasse omnes Angelos cum dilectione sui, et cum tanta libertate, ut unusquisque eam habere posset et perdere, ita tamen ut qui eam sponte perderet, eam deinceps suo arbitrio, et sine gratiæ auxilio resumere non valeret,* adjungit : *et de Angelis quidem hoc disposuit, et implevit, ut si quis eorum bonitatem voluntatis perderet, nunquam eam divino munere repararet :* unde infert, totam illam partem Angelorum, quæ a Deo voluntarie aversa est, in æternum fuisse punitam. Tertio Augustinus sæpe docet, discretionem inter Angelos bonos et malos in hoc fuisse positam, quod *hi in eadem voluntate bona manserunt, illi ab ea deficiendo mutati sunt,* ut dicit 12, de Civit., cap. 9, et in toto illo libro, et in 11, sæpe id repetit, et sub ejus nomine, l. 1, de Mirabilib. sacræ Script., cap. 2, sic dicitur, *Angelicum vulnus verus medicus qualiter factam sit, indicare noluit, dum illud postea curare non destinarit, et qualiter sit ejectus per sententiam vindictæ reticuit, quem per pœnitentiam nullo modo revocavit.*

10. Quarto Gregorius 2, Moral., c. 3, alias 4, *Deus* (inquit) *apostatam spiritum ad pœnitentiam nequaquam revocat, sed viam superbiæ ejus nesciens damnat,* et lib. 4, cap. 9 et 10, absolute ait : *Angelum ita per superbiam cecidisse, ut reparari non posset; quia ad restaurationis lucem nulla spe veniæ, nulla conversionis emendatione revocatur.* Quinto idem fere habet Isiodorus, lib. 1 Sentent. seu de Sum., bono, cap. 10, sent. 11 et 12, dicens absolute : *Angelos veniam non habere.* Sexto idem sentit Prosper, in dimidio temporis, citans Petri testimonium supra tractatum, et in lib. 1, de Vita contemp., cap. 3, dicens, Angelos superbia elatos divinam sententiam damnasse, *ut quia noluerunt perseverare cum possent, nec vellent reparari, nec possent. Siquidem prævaricationis eorum fuit, quod irrevocabiliter judicii animadversione percussi sunt.* Septimo idem aperte sentit Cassianus, collat. 4, cap. 13 et 14. Octavo Bernardus, serm. 22, in Cant. : *Auctoritas* (inquit) *Scripturarum nusquam assentire videtur, Angelos aliquando, aut peccato extitisse captivos, aut morti obnoxios, ut indigerent redemptione : exceptis duntaxat illis, qui superbiæ lapsu irremediabili corruentes, redimi deinceps non merentur.*

11. Nono Gregorius Nissenus, lib. 1 Philosoph., cap. 3, (licet in contrarium allegetur) hanc expresse docet sententiam, sic enim habet : *Solus homo inter intellectuales creaturas principium habuit, pœnitentiam agendo veniæ dignus effici, nec enim dæmones, aut Angeli pœnitentiam agendo veniæ digni effici possunt,* et inferius ait, *quod hominibus est mors, Angelis esse casum.* Quam sententiam fere eisdem verbis habet Nemesius, lib. de Natur. hominis, cap. 1, post medium, tom. 9 Bib. Nec Basilius, Isa. 14, aut Hieronymus, ad Eph. 1, qui in contrarium allegantur, aliquid habent, quod ad præsentem causam pertineat, nam ibi de Angelis jam damnatis loquuntur. Quomodo autem exponendi sint, nec errori Origenis favere videantur, ex sequentibus capitibus, præsertim 7, constabit.

12. *Obstare videtur Cyrillus Hierosolymitanus.—Exponitur tamen primo.* — Solus ergo Cyrillus Hierosolymitanus, in dicta catech. 2, videtur priori sententiæ aliquid favere ; nam postquam benignitatem Dei erga homines in remittendis eorum peccatis exaggeravit, adjungit, *sed nescimus quanta ille et Angelis condonaverit, indulget enim et illis.* Verumtamen pie exponi potest, ut loquatur de indulgentia anticipata, ut sic dicam, id est, per prævenientem gratiam efficacem, et præservationem, sicut Augustinus dixit, gratiæ Dei tribuendum esse quod multa peccata non facimus, quæ si Deus permitteret, faceremus. Hoc autem voluisse Cyrillum, ratio ab illo adjuncta declarat, scilicet, *indulget illis, quandoquidem ipse tantum unus est, qui peccare non possit.* Hæc enim ratio solum probat, Deum indulgere Angelis manu tenendo eos ne peccent : non tamen probat parcere illis, postquam peccant, nam hoc non sequitur ex eo, quod non sunt impeccabiles sicut Deus.

13. *Exponitur secundo ab aliis, sed impugnantur.* — Posset etiam responderi, dixisse Cyrillum, nos nescire quid Deus indulserit Angelis etiam sanctis, quia fortasse aliqua levia peccata committere potuerunt, quæ illis remitti etiam potuerunt. Verumtamen hæc responsio non ita placet, quia non habet fundamentum in verbis Cyrilli, et quia incertum est, an Angeli ex natura sua possint venialiter peccare, et de facto nec hujusmodi peccatum tribuendum est sanctis Angelis, quia in Scriptura nihil tale significatur, et sancti Patres longe aliter de Angelorum puritate et innocentia sentiunt. Item quia in tam brevi mora non est verisimile venialiter peccasse, quia ex surreptione id committere non poterant, nec habuerunt tempus, seu occasionem venialiter

peccandi ex perfecta deliberatione, tum quia in illa secunda mora omnino fuerunt intenti ad finem supernaturalem, et ad deliberandum de mediis ad illum necessariis; tum etiam, quia multum credibile est, in tota illa mora a divino amore non cessasse, neque ab aliis virtutum actibus illo tempore opportunis, ut erat submissio ad Deum, et ad Christum, et gratiarum actio pro tantis beneficiis, et detestatio superbiæ malorum Angelorum. Denique a posteriori, seu ab inconvenienti potest ratio valde probabilis reddi, quia si aliqui Angeli justi venialia peccata commisissent, cum illis, vel sine integra satisfactione pro illis ad terminum viæ pervenire potuissent, et fortasse in aliquibus ita contigisset, et consequenter illi non transissent immediate a via ad patriam, sed Purgatorii remedio indiguissent, quod asserere novum, et inauditum esset. Igitur Angeli sancti nulla pœnitentia, vel indulgentia de peccatis etiam venialibus indiguerunt: mali autem Angeli etiam de mortalibus illam consecuti non sunt.

14. *Assertionis ratio difficilis.* — *Prædicta ratio communius censetur esse impotentia, seu incapacitas pœnitendi.*—Rationem autem solidam reddere assertionis positæ, et de facto intellectæ, difficile est; quia vel pœnitentia de peccato commisso erat possibilis Angelo, vel impossibilis: si possibilis, unde constat non illam elegisse ? si impossibilis, quæ ratio hujus impossibilitatis reddi potest? et quidem ex illo universali effectu obdurationis, seu pertinaciæ in peccato commisso, valde probabiliter colligitur impotentia ad pœnitentiam agendam, et communiter ita solent loqui Doctores, paucis exceptis, nimirum Scoto, et Gabriele, in 2, distinct. 5 et 6, quibus consentit Salmeron, supra, qui contra seipsum objicit, interrogando: *Si potuerunt Angeli pœnitentiam agere de peccato, quare inter tot myriades Angelorum, qui ceciderunt, nullum pœnituit?* Solumque respondet, hoc esse magnum arcanum divinæ sapientiæ. Postea vero aliquam rationem reddere conatur, quia Angeli cum sint spiritus, mordicus illam sententiam apprehenderunt, eique obstinata voluntate adhæserunt. Verumtamen nisi hæc obstinatio sit cum impotentia retrocedendi, interrogationi responsio adæquate non satisfacit: et ideo alii theologi absolute respondent Angelos fuisse incapaces pœnitentiæ, et retractationis pravæ electionis semel factæ; et favent Damascenus, et alii ex Patribus citatis. Sed qualis sit hæc incapacitas, præsertim pro tempore viæ, difficile explicatur, et ideo ratio illius impotentiæ quærenda est, simulque explicandum est, qualis illa impotentia sit.

15. *Prima ratio fundandi dictam incapacitatem.*—*Enervatur.* — Prima ergo ratio reddi solet ex inflexibilitate voluntatis angelicæ, quæ tota efficacia, et perspicacitate apprehendit, et deliberat, id, quod eligit, et ideo electionem semel factam non mutat, ita D. Thomas, 1 p., quæst. 63, art. 6 et 64, art. 2, quem in hoc sequuntur Capreolus, Cajetanus, Ferrara, et alii recentiores Thomistæ, cum aliis auctoribus, quos in libro tertio in simili puncto allegavimus. Verumtamen si hæc inflexibilitas tanta esse intelligatur, ut simpliciter dicat naturalem impotentiam Angeli ad mutandam electionem semel factam, a nobis improbatum est hoc fundamentum in dicto libro tertio; et quæ ibi diximus de electione facta in materia et solis viribus liberi arbitrii, eamdem, vel majorem vim habent in electione superante naturam, quia Angelus ex se facilius potest deficere, et inconsiderate agere in materia supernaturali, quam in naturali, ut omnes fatentur. Si vero illa ratio intelligatur de inflexibilitate, quæ non absolutam impotentiam, sed magnam difficultatem in mutando proposito plene deliberato dicat: esto fundamentum sit verum, vel maxime probabile, non tamen videtur sufficiens ad reddendam rationem, ob quam nullus Angelorum, qui semel peccavit, malam electionem retractaverit; quia quantumvis res sit difficilis, si absolute est possibilis, et contingens, aliquando evenit, et in tanta multitudine, verisimile est, unum vel alterum pœnituisse, vel saltem contrarium cum rationis fundamento affirmari non poterit.

16. *Secunda ratio.* — Secunda ratio reddi potest ex parte durationis brevissimæ Angelis concessæ ad deliberandum, et merendum, vel demerendum in via. Nam præter primum instans creationis solum secundum instans pro termino viæ illis concessum est : unde factum est, ut qui peccarunt, a peccato resurgere nunquam potuerint, quia in eodem instanti secundo non potuerunt simul male eligere, et retractare electionem, quia hoc involvit contradictionem; neque immediate post illud instans potuerunt, quia jam erant in statu damnationis; et ita consurgit absoluta impotentia, quamvis ex diverso capite. Nam pro secundo instanti orta est ex necessitate, quam vocant in sensu composito, qua res, quando est, necessario est; sic enim supposita mala electione Angeli, necessario illam habuit pro illo instan-

ti in quo peccavit, et ideo non potuit in eodem instanti illam deserere, aut retractare. In altero vero instante immediate sequente impossibilitas ex statu orta est; quod est certum quoad retractationem fructuosam : de retractatione autem infructuosa, seu per dolorem, seu pœnitentiam naturalem, non est id necessarium, ut in capitibus sequentibus dicemus : nunc enim solum de statu viæ tractamus.

17. *Prædicta ratio suas patitur difficultates.* — Et quoad illum habet dicta ratio duas difficultates : una est, quia videtur supponere id, cujus rationem investigamus. Cum enim Deus sit infinite misericors, quomodo credi potest ita limitasse viam Angelorum peccantium, ut nullum tempus, aut instans illis concesserit, in quo pœnitentiam agere potuissent? Altera difficultas est, quia dicta ratio supponit illam secundam moram viæ angelicæ fuisse omnino indivisibilem, etiam per coexistentiam ad nostrum tempus. Probatur, quia si illa mora habuisset in se majorem permanentiam coexistentem certæ parti temporis nostri, in illa potuisset Angelus habere duos actus contrarios, unum peccati coexistentem priori medietati illius durationis, et alium doloris de peccato coexistentem priori medietati ejusdem particulæ temporis, et ita cessaret impossibilitas composita. Dicta ergo ratio illud fundamentum necessario supponit, at vero parum credibile est, ut de Angelis sanctis ostendimus: imo ibi probavimus illam secundam moram etiam in propria mensura non fuisse ita indivisibilem, quin intra illam potuerunt Angeli sancti habere aliquorum actuum varietatem, et successionem. In hoc autem eadem est ratio de malis Angelis, ut ibi satis probatum est, et ex dictis etiam de peccato Angelorum intelligi potest.

17. *Tertia ratio.* — Tertia ratio sumitur ex denegatione divini auxilii : quia sine speciali auxilio gratiæ non potuit Angelus veram pœnitentiam de peccato semel commisso agere, ut ex materia de gratia supponitur. Deus autem hujusmodi auxilium omnibus Angelis semel peccantibus juste negare potuit, et per occultum judicium suum denegavit; ergo inde sufficiens ratio impotentiæ sumitur. Minor quoad priorem partem manifesta est : quoad posteriorem vero præcipue ostenditur ab effectu, quia si nullus peccantium resipuit, magnum signum est, nullum eorum ad resipiscendum auxilium habuisse; et hac ratione multi ex scholasticis uti videntur in 2, d. 7, ut videri potest in Bonaventura, Scoto, Richardo, Ægidio, Durando, Gregorio, Gabriele, Majori, et Bassole, et in Marsilio, in 2, q. 5, a. 5, et aliis, quos infra tractando de obstinatione dæmonis referemus. Est enim præ oculis habendum longe aliam esse quæstionem de obstinatione dæmonum in statu damnationis, a quæstione de impœnitentia Angelorum adhuc in via existentium, cujus signum est, quod prior obstinatio hominibus etiam damnatis communis est : posterior vero impœnitentia, seu pœnitentiæ incapacitas in hominibus viatoribus non invenitur. Dicti ergo auctores loquuntur de obstinatione status damnationis, et consequenter etiam loquuntur de denegatione auxilii non tantum efficacis, sed etiam sufficientis : tanta vero desertio, seu denegatio auxilii non videtur posse admitti in Angelis adhuc viatoribus.

19. *Objicitur contra tertiam rationem.* — Unde contra dictam rationem sic argumentor. Nam vel intelligitur de denegatione auxilii efficacis concesso sufficientiæ, vel de utriusque carentia. Primum non sufficit ad impotentiam pœnitendi, nam qui habet auxilium sufficiens ad operandum simpliciter, est potens ad agendum, juxta doctrinam Augustini, lib. de Correct. et Grat., cap. 10 et 11, et communem in materia de Gratia. Secundum autem difficile creditu videtur, quia Deus ex se nemini negat viam salutis, quamdiu non est in termino damnationis, et hac ratione docent theologi, homini quantumvis pessimo non negari auxilium sufficiens, quia hoc repugnat statui viatoris : quæ ratio etiam in Angelis viatoribus locum habet, et declaratur in hunc modum, nam viator Angelus etiamsi ei denegetur omne auxilium, per solum liberum arbitrium cum generali concursu naturæ debito, (qui ei non negatur) posset habere naturalem displicentiam mali commissi, quæ licet non esset ullo modo dispositio ad impetrandum gratiam, vel remissionem peccati, nihilominus esset bona moraliter, et in ea faceret Angelus quantum in se esset, ad expellendum peccatum. Ergo non est verisimile Deum ex se negasse auxilium Angelo sic operanti, vel etiam non operanti, nec ponenti alium obicem, ut per illud possit altiori modo ad detestandum peccatum conari : et confirmatur hoc, nam Angelus peccans non statim in via perdidit habitum fidei (suppono enim illud peccatum non fuisse infidelitatis, et per alia peccata fidem non amitti); ergo cum habitu fidei habuit etiam auxilium sufficiens ad exercendum actum fidei, quo considerare potuit sui peccati turpi-

tudinem, ac gravitatem : ergo per hanc considerationem potuit excitari ad piam etiam pœnitentiam agendam; ergo non est verisimile Deum ex se denegasse adjutorium, quo illam ageret, si vellet, cum nondum esset ultimo judicio damnatus.

20. *Ut quidam respondeant objectioni proxime factæ. — Non placent.* — Ad hanc vero objectionem responderi potest Deum quidem non negasse Angelis malis auxilium sufficiens pro statu viæ, denegasse autem efficax, atque hoc satis esse, ut nullus eorum pœnitentiam egerit, imo etiam ut eam agere non potuerit, saltem in sensu (ut aiunt) composito, quia sine auxilio efficaci nemo potest cum auxilio tantum sufficiente converti, hæc autem impotentia est sufficiens ad veritatem assertionis, et dicti fundamenti ejus efficacitatem : hæc vero responsio haberet suam probabilitatem, si auxilium efficax præveniens consisteret in speciali motione DEI distincta a toto auxilio sufficienti, et necessaria ad agendum, ac vi sua efficaciter determinante voluntatem ad volendum ; nam tunc consequenter dicendum esset, Deum suo arbitrio, et secreto consilio negasse hoc auxilium efficax malis Angelis. Verumtamen nos credimus, hunc modum auxilii efficacis destruere libertatem in iis, quibus datur, et esse contra sufficientiam auxilii in iis, quibus negatur ; et ideo supponimus, auxilium efficax præviens non distingui a sufficiente, nisi in ea congruitate, quæ sumitur ex habitudine ad effectum prævisum, ut infallibiliter futurum sub conditione, si tale auxilium præveniens in tali opportunitate detur. Hoc autem supposito non videtur dicta responsio satisfacere. Primo, quia auxilium sic efficax est quidem necessarium, ut vitetur peccatum, non autem ut vitari possit : ergo licet mali Angeli illud non habuerint, simpliciter potuerunt pœnitentiam agere de peccato suo. Secundo quia videtur illa responsio petere principium, quia illud auxilium ideo non fuit efficax, quia ipsi noluerunt ; unde ergo constat ex tanta multitudine Angelorum peccantium, nullum voluisse cooperari illi auxilio sufficienti cum posset, ac proinde nullum illorum habuisse auxilium efficax.

21. *Componitur ratio sufficiens ex tribus adductis.—Quid ex prima sumendum.*—Propter has ergo difficultates dici potest, eis quidem concludi nullam ex prædictis rationibus solam, et per se spectatam esse per se efficacem, et fortasse non in hoc sensu tradi ab auctoribus : ex illis autem omnibus simul sumptis confici posse unam, quæ moraliter, et pro captu nostro satisfaciat ; nam ex prima ratione sumimus Angelos peccantes per primam electionem malam, quam habuerunt, obduratos fuisse, et excæcatos, non quidem per absolutam impotentiam mutandi electionem malam in bonam, qualis est obstinatio damnatorum, sed per magnam moralem difficultatem mutandi voluntatem, et habendi considerationem intellectus, quæ ad hanc mutationem fortiter moveat, ad eum modum, quo pravi homines per multiplicationem peccatorum in via excæcantur, et obdurantur, ut Scriptura loquitur : quod enim in homine per plures actus fit, satis credibile est, fieri in Angelo per unam deliberatam electionem, propter summam in intelligendo velocitatem, et magnam in sua determinatione efficacitatem, et de hac obduratione videtur loqui Damascenus, dicto lib. 2, cap. 3, et Cassianus, dicta collat. 4, cap 13, Augustinus seu auctor operis de mirabilius sacræ Scripturæ, l. 1. cap. 2, et de eadem videtur interpretandus D. Thomas, sicut etiam de illa loqui videntur Richardus, in 2, dist. 7, art. 2, quæst. 1, et Durandus, quæst. 2, et alii ex scholasticis.

22. *Quid sumendum ex secunda.*—Ex secunda vero ratione sumimus, secundam moram concessam omnibus Angelis pro statu viæ, esto non fuerit omnino indivisibilis, fuisse tamen brevissimam. Ita supponunt communiter theologi, et ratio hujus brevitatis, præter voluntatem Dei, reddi potest ex naturali conditione ipsius angelicæ naturæ, nam Angeli (ut ait Durandus) habent Deiformem intellectum, velocissimumque ad excogitandum, et ideo tam ad eligendum, quam ad perseverandum, et ad exsequendum, quod elegerint, brevissima via indigent, et idcirco talis eis divina voluntate præscripta est, et in hoc est longe diversa ratio in homine, et in Angelo, quia homo in corpore corruptibili multo tempore indiget ad perfecte intelligendum, et deliberandum, ac proficiendum, et ideo totum tempus vitæ præsentis, licet prolixum sit, ad merendum, et proficiendum si velit, ei concessum est, et consequenter ad resurgendum etiam a peccato, si ceciderit. Propter quod dixerunt Patres supra allegati, quod hominibus est mors, esse Angelis casum. Neque hoc est contra misericordiam Dei, ut objiciebatur, quia illa brevis via non pro malis Angelis tantum, sed etiam pro bonis præscripta est ; tum quia non est præscripta illa mora ex peculiari conditione, aut perfectione alicujus speciei angelicæ, sed

ex generali conformitate, et proportione ad totum gradum intellectualem, et pure spiritualem; tum etiam, quia illa brevitas viæ indifferens fuit ad meritum bonum et malum, et ad terminum damnationis et salutis: unde per se loquendo, et ex intentione Dei magis fuit ea misericordia, et ex affectu conferendi præmium, quam ex appetitu vindictæ, et hæc consideratio si attente inspiciatur, dissolvit fere omnes conjecturas, quas contraria opinio meditatur.

23. *Quid denique ex tertia. — Prima congruentia, cur Deus potius Angelos peccantes, quam homines deseruit. — Secunda. — Tertia.* — Ex tertia vero ratione sumimus: esto verum sit, post Angelorum lapsum spectatum (ut sic dicam) in suo initio, id est, ut coexistentem unico indivisibili instanti nostri temporis, Deum non statim, seu immediate post, negasse illis auxilium sufficiens, quod est veluti connaturale statui viæ in ordine ad supernaturalem terminum, et quod est simpliciter necessarium ad potestatem bene operandi, hoc enim probant rationes dubitandi, in principio positæ, nihilominus tamen verisimillimum esse, negasse illis omne auxilium excitans, seu præveniens majus, seu abundantius, quia nec erat debitum ex vi status, vel alicujus generalis legis, nec etiam ipsi Angeli mali per actus suos illud meruerunt; unde fortasse etiam Angelis sanctis talia excitantia auxilia uberiora in sua entitate, et in ratione auxilii, data non sunt (ut multi volunt) vel certe si ad perseverandum in via illis data sunt (ut nos probabilius existimavimus) ipsi aliquo modo illam gratiam promeruerunt, quia prioribus auxiliis optime usi sunt, quod non ita fuit in Angelis malis, qui potius illa demeruerunt; nec sola ratio misericordiæ aliud persuadere debet, quia in Angelis sunt multæ causæ, ob quas rigoris justitiæ major est habenda ratio, et ad hoc valent speciales causæ, quas Patres reddere solent, propter quas Deus magis Angelos, quam homines peccantes deseruit. Una est, quia Angelus, cum sit liber a corporis impedimentis, et perspicacius, ac facilius res intelligat, turpius cadit: qua ratione utuntur Gregorius, Isidorus, Damascenus, Nissenus, seu Nemesius et Cassianus, locis citatis, et Augustinus seu auctor de mirabilibus sacræ Scripturæ. Alia ratio est, quia Angelus eligit vehementi conatu, et ideo difficillime, et ad minimum multo difficilius, quam homo, a proposito semel concepto recedit; quam rationem indicat Cassianus supra, et amplectuntur Richardus, Durandus et nonnulli alii scholastici, et ad eam reduci debet ratio D. Thomæ ex inflexibilitate sumpta. Tertia congruentia esse potest, quia Angeli in creatione sua longe majora dona gratiæ receperunt, quam homines, ut ex loco Ezech. 18, et ex aliis supra dictis de Gratia Angelorum constare potest. Et consequenter in secundo instanti omnes vehementer vocati, et excitati sunt juxta proportionem ad gratiam, quam receperant, ut in illa perseverarent, ac crescerent: quæ ratio etiam sumitur ex Patribus citatis.

24. *Quarta.* — Accedit, quod si aliquod auxilium excitans, majus etiam in ratione auxilii, datum est sanctis Angelis post factam secundam electionem ad perseverandum, vel progrediendum in illa, totum illud fuit auxilium solius salvationis, et sanctificationis, (ut sic dicam) et non fuit auxilium redemptionis; ideoque et consentaneum fuit statui, et bono usui gratiæ sanctorum Angelorum, et potuit etiam propter merita Christi prævisa dari; at vero specialius auxilium ad resurgendum a peccato, si Angelis daretur, ad auxilia redemptionis pertinuisset, et per Christum, ut redemptorem, atque adeo per passionem, et mortem ejus prævisam dandum esset: non potuit autem hujusmodi esse, et ideo datum non est. Subsumpta propositio in hoc fundatur, quod Christus non fuit redemptor Angelorum, nec pro eis mortuus est, ut ex Scriptura colligitur, et docent Patres, qui varias rationes reddunt, propter quas Deus voluit homines redimere, et non Angelos, quas retuli in 1 tom., 3. p., disp. 4, sect. 1, quæ videri possunt, nam ad confirmandam præsentem assertionem conducunt.

25. *Conficitur jam integra ratio pro assertione.* — Ex his ergo omnibus simul sumptis sequens ratio confici potest; quia Angeli peccando, licet non fuerint physice (ut sic dicam) facti inflexibiles, fuerunt saltem moraliter obdurati, et consequenter excæcati, ut moraliter loquendo, de malo suo prudenter cogitare non possent; et quamvis absolute non caruerint auxilio sufficiente, nec libertate cessandi a peccato, caruerunt tamen peculiari auxilio moraliter necessario contra obdurationem, et excæcationem; ac deinde brevissimam moram habuerunt ad resipiscendum: ergo quamvis physicam potestatem, et libertatem intra illam moram habuerint, moraliter evidens est, nullum resipuisse; quod potest declarari exemplo hominis obdurati et excæcati, qui cum solo sufficiente auxilio gratiæ generali, et communi

relinquitur: nam is, etiamsi per multum tempus in via relinquatur, moraliter nunquam convertetur, si amplius non juvetur, et aliquando hæc impotentia moralis talis est, ut infallibiliter nunquam habeat effectum, ut ex materia de gratia supponimus. Talem ergo impotentiam in Angelis peccantibus fuisse, verisimillimum est; et quamvis ex hoc discursu in rigore metaphysico (ut sic dicam) non concludatur evidenter, nullum peccantium Angelorum retractasse factum, nihilominus sufficientem causam reddit, ob quam id fuerit non solum, ut in pluribus contingens, sed etiam moraliter in omnibus: ideoque de facto Deum scientia conditionata prævidisse, suum auxilium sufficiens non fuisse futurum efficax in aliquo ex Angelis sic prave dispositis. Hoc ergo modo pro materiæ capacitate sufficiens ratio redditur universalis impœnitentiæ omnium peccantium Angelorum: aliunde nihilominus ipsius effectus, seu eventus majori certitudine, magisque infaillibili supposita.

26. *Ad probationem in contrarium positam a num.* 2. — Atque ita etiam responsum est ad totam rationem dubitandi in principio positam. Concedimus enim, intra illam moram secundam, in qua via Angelorum duravit, potuisse actum peccandi retractari, quantum fuit ex parte durationis viæ: neque caruisse Angelum physica libertate ad id faciendum, nec Deum intra eamdem moram illi denegasse omnino sufficiens auxilium gratiæ communissimum. Nihilominus tamen tam brevem fuisse moram, et bonum usum libertatis tam impeditum, et auxilium tam tenue, ut omnibus pensatis in omnibus, et singulis peccantibus Angelis fuerit moralis impotentia convertendi se, quæ facile potuit omnes, et singulos facere pertinaces. Neque illa impotentia Deo tribuenda est, se ipsis Angelis, qui se præcipitarunt, quia Deus non tenebatur, aut diuturniorem viam, aut majus auxilium concedere, quin potius ostensum est, in utroque juste, ac misericorditer, et sapienter egisse.

CAPUT II.

QUANDO MALI ANGELI DAMNATI SINT, ET ULTIMO SUPPLICIO AFFECTI.

1. *Prima sententia.* — Duas sententias extreme contrarias in hoc puncto invenio. Prima est, Angelos in eodem instanti, in quo peccarunt, fuisse damnatos. Quod intelligit hæc sententia de eodem instanti, etiam secundum coexistentiam ad nostrum tempus, ita ut culpa, non duratione, sed tantum natura pœnam, et damnationem antecesserit. Referuntur pro hac sententia Doctores, qui dixerunt Angelos malos in primo instanti suæ creationis peccasse. Sed illi non tam clare loquuntur de pœna, sicut de culpa, ut supra vidimus, ubi sententiam illam improbavimus. Et ita ex ibi dictis constat, Angelos non fuisse damnatos, nec punitos in instanti, in quo creati sunt. Quia in illo non peccarunt; ergo nec pœnam receperunt, nam Deus neminem punit, priusquam delinquat. Et quamvis in bonis meritis admitteretur anticipatio præmii, propter merita prævisa, in malis talis anticipatio pœnæ admitti non posset: tum quia non est secundum justitiam, et misericordiæ repugnat, tum etiam quia talis est damnationis pœna, ut persona ibi reddatur impotens ad bene operandum, ut infra videbimus.

2. Illam ergo sententiam maxime defendunt Cajetanus, d. quæst. 63, art. 6, et Ferrariensis 3, contra Gent., cap. 110, quos nonnulli moderni sequuntur. Fundantur imprimis, quia in eodem instanti mali Angeli receperunt ultimam pœnam, in quo boni præmium acceperunt, quia simul omnes a Deo dijudicati sunt, et justitiæ ratio in hoc postulat æqualitatem, seu proportionem: sed boni Angeli statim in secundo instanti receperunt præmium, ut dicti auctores opinantur; ergo et mali pœnam. Imo in nostra etiam sententia non videtur esse repugnantia inter pœnam et peccatum, quæ inter meritum et præmium ultimum invenitur, quia potuerunt Angeli peccando amittere non solum gratiam, sed etiam fidem et spem; ergo potuerunt etiam puniri ultima pœna, præsertim damni, quæ in privatione omnis gratiæ et gloriæ consistit. Et declaratur, quia homo privatur gratia in eodem instanti, in quo peccat mortaliter, quæ privatio pœna est, et de se, seu ex parte hominis est perpetua; ergo fieri etiam potuit, ut Deus definita voluntate statim voluerit illam esse æternam et irremissibilem, ac subinde esse ultimam damnationem.

3. *Secunda sententia sine auctore, dæmones non damnari usque ad diem Judicii.*—Secunda sententia esse potest, Angelos desertores non solum non fuisse in eodem instanti punitos, verum etiam nondum recepisse ultimum suorum meritorum supplicium, neque usque ad diem Judicii fore damnandos. Quæ sententia tribuitur Hilario, can 8, in Matth., circa illa verba: *Venisti huc ante tempus torquere nos? Proclamant enim,* ait Hilarius, *cur sedem invi-*

deat, cur ante judicii tempus infestet. Invenio etiam pro hac sententia relatos Justinum, Irenæum, Lactantium, Eusebium, ac Nicephorum, sed nihil tale apud eos retuli, neque Hilarius id dixit, ut ex citatis verbis satis constat. Dictam ergo sententiam apud nullum Catholicum auctorem invenio, licet referri soleat. Potuit vero fundari, quia nondum factum est de malis Angelis judicium. Ait enim Petrus, 2 ep., cap. 2 : *Adhuc in judicium reservari,* et Judas similiter dixit: *Reservari in judicium magni Dei,* quamvis in vinculis, tanquam in carcere reservati sint. Unde licet e cœlo ejecti sint, nondum sunt in infernum detrusi, sed in hoc aere libere discurrere permittuntur, ut colligitur ex Ephes. 6, et 1, Petr. 5, et consequenter nondum videntur pati pœnam ignis. Et fortasse loquens Christus de illo igne, Matth. 25, ideo non dixit, *qui cruciat diabolum et Angelos ejus*, sed *qui paratus est diabolo et Angelis ejus,* et Petrus, dicta 2 epist., cap. 2, dixit reservati in judicium *cruciandos*, indicans, nondum cruciari ultimo supplicio. Unde Cajetanus in eum locum sensit, saltem majorem cruciatum reservatum esse dæmonibus in die Judicii.

4. *Assertio prima, Angelos in ipso instanti peccati non fuisse ultimo punitos.* — Primo vero dicendum est, Angelos non fuisse damnatos ultima pœna in eodem instanti, in quo peccarunt. Hæc est communior sententia theologorum in 2, d. 4 et 5, præsertim Scoti, quem sequuntur Gabriel, Bassolis et alii: sequiturque ex dictis a nobis de bonis Angelis, retorquendo fundamentum prioris sententiæ. Nam præmium, et pœna simul bonis et malis Angelis data sunt, sed Angeli boni non receperunt præmium in secundo instanti; ergo neque mali Angeli pœnam. Consequentia evidens est, et minor in superiori libro capite primo probata est: majorem autem etiam auctores prioris sententiæ ut veram supponunt, et per se quidem est valde probabilis, quia (ut sæpe dixi) Deus ex se a principio omnibus Angelis uniformiter providit, et ideo (ut recte supra notavit Scotus) omnibus Angelis eamdem moram certam, ac definitam præfixit, sicut hominibus eumdem terminum viæ statuit, scilicet mortem : ergo Angeli omnes simul ad terminum viæ pervenerunt, ac proinde simul præmium, vel pœnam acceperunt. Et confirmatur quia Deus non magis accelerat pœnam, quam præmium; ergo si non dedit præmium in eodem instanti meriti, neque pœnam intulit simul, et in eodem instanti, in quo peccatum commissum est.

5. *Probatur secundo.* — Unde arguitur secundo, quia etiamsi daremus (quod non concedimus) fieri posse, ut pœna hæc ultimæ damnationis simul in primo instanti culpæ inferatur, nihilominus non apparet verisimile ita factum esse. Quia imprimis nulla hoc auctoritate fundatur, quia neque in Scriptura, neque a Patribus indicatur, et deinde non est consentaneum divinæ providentiæ, et sapientiæ, quia est nimius rigor, et non necessarius, neque ulla verisimili ratione fundatus. Item quia Angeli in cœlo peccarunt, in illo ergo instanti, in quo peccarunt, in cœlo extiterunt, quia non potuerunt pro eodem instanti ibi operari, et locum deserere: nam hoc claram involvit repugnantiam. Non est autem verisimile in ipsomet cœlo incepisse intrinsece puniri pœna inferni. Quod imprimis de pœna sensus, seu ignis probatur, quia licet fortasse possit per ignem inferri in loco distanti a gehenna, nihilominus valde indecens, et incredibile est, ut usque ad cœlum empyreum, vel etiam stellatum pertigerit. Unde majori ratione, neque pœna damni debuit eis in eodem cœlesti loco inferri; prius ergo mali Angeli e cœlo ejecti sunt, et tunc damnationis pœnam acceperunt.

6. *Probatur tertio.* — Tertio, et præcipue probatur, quia propria pœna æternæ damnationis includit aliquid formaliter repugnans dispositioni necessariæ ad peccandum; ergo non potest inferri in eodem instanti, in quo peccatur, merendo talem pœnam, quia contradictoria non possunt esse simul in eadem duratione reali. Assumptum probatur, quia Angelus in illo primo instanti, in quo peccavit, simpliciter loquendo, potuit non peccare, sed in statu damnationis est jam impotens ad non peccandum, quia per talem pœnam obstinatur voluntas in malo, ut infra videbimus; ergo non potuit esse simul talis pœna cum primo peccato Angeli, neque in primo instanti, in quo commissum est. Quia non potest voluntas in eodem instanti esse simpliciter libera ad bene, vel male operandum, merendum, vel demerendum, et esse in malo obstinata. Dices, imo in eodem instanti prius natura potest voluntas non peccare, et posterius natura actu peccare, et consequenter jam non potest non peccare. Respondeo, hanc impotentiam solum esse in sensu composito, id est, pro illo tantum instanti, et ex suppositione actus, de qua impotentia verum est, non repugnare formaliter cum potestate non efficiendi talem actum. At vero obstinatio damnationis non hanc solum impotentiam includit, sed absolute excludit

potestatem bene operandi simpliciter, et pro quocumque tempore, et ideo repugnat esse simul in illo primo instanti, in quo primum peccatur. Confirmatur, ac declaratur, quia Lucifer habuit a Deo auxilium sufficiens ad non peccandum in eodem instanti, in quo peccavit; at vero in instanti, in quo intrinsece damnatus fuit, etiam omni auxilio sufficienti privatus fuit, et ita obstinatus in malo, ut amplius converti non posset, ac subinde omnino est extra viam constitutus; ergo non potuit esse idem indivisibile instans, in quo primum peccatum ab Angelo commissum est, et in quo ultimo supplicio punitus est. Est ergo repugnantia quasi formalis, vel virtualis inter statum peccandi demeritorie, et statum ultimæ damnationis: sicut est inter statum meriti, et ultimi præmii.

7. *Occurritur alteri argumento, quo enervari posset proxima confirmatio.*—Neque contra hoc obstat, quod in supplicio damnationis non est illa repugnantia inter fidem et pœnam, quæ est inter fidem et præmium. Neque est illa connexio inter fidem et peccatum, quæ est inter fidem et meritum. Nam licet hæc concedantur, nihil obstant, tum quia non est necesse, ut repugnantia ex eodem capite oriatur, undecumque enim proveniat satis est; tum etiam, quia licet fides fortasse non habeat physicam repugnantiam cum statu damnationis, nihilominus ex lege Dei in damnatis esse non potest, ut nunc supponimus. Et e converso licet Angelus potuerit amittere fidem in eodem instanti, in quo peccavit (quod non asserimus, sed permittimus) verisimilius est, non amisisse illam, quia fides non admittitur, nisi per errorem contrarium, quem Angelus malus non habuit. Imo fortasse ex aliquio objecto credito peccandi occasionem sumpsisset, ut infra videbimus. Unde ex hac parte fuit etiam sufficiens repugnantia, ut non potuerit Angelus in eodem instanti intrinseco esse damnatus, in quo adhuc credendo erat fidelis. Tum denique, quia licet in intellectu Angeli peccantis non habeat locum illa repugnantia visionis et fidei, quam in bonis Angelis consideravimus, nihilominus contemplari possumus aliam inter cogitationem, seu apprehensionem, quam de Deo Angelus malus habuit in via, et in termino damnationis, quia in via non apprehendebat Deum ut inimicum, et hostem, sicut illum jam apprehendit in termino viæ. Ex quo etiam orta est repugnantia in voluntatis dispositione, nam in termino viæ statim veluti necessitate naturali, habuit formalem actum odii Dei, quem in via non habuit: non fuit ergo idem instans. Unde non est etiam simile de privatione gratiæ, quia hæc non repugnat cum statu viæ: nam illo durante est simpliciter remissibilis ex parte DEI, quamvis ex parte Angeli fuerit irremissibilis modo in superioribus declarato.

8. *Assertio secunda. — Angeli immediate post moram brevem peccati damnati sunt.* — Dico secundo. Mali Angeli post consummatum peccatum in brevissima mora, seu in divisibili instanti angelico, immediate post illud damnati sunt. Hæc assertio est communis theologorum, ut ex supra dictis de instantibus bonorum Angelorum constat, quæ ob majorem claritatem ad malos Angelos statim cum proportione accommodabimus. Et imprimis quod damnatio Angelorum peccantium non differatur usque ad diem Judicii, sed potius a principio mundi fuerint Angeli mali æterno supplicio puniti, omnes colligunt ex tentatione primorum parentum: nam per Angelum jam damnatum sub specie serpentis facta est, Genes. 3. Unde Sap. 2, dicitur: *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum,* et hoc etiam confirmant verba illa Christi, Luc. 10: *Videbam Satanam sicut fulgur de cœlo cadentem:* ubi ponderandum est cum Hieronymo, Isa. 14, verbum *videbam, non* (inquit), *modo video, sed prius videbam, quando corruit,* et fuit etiam ponderatio Cypriani, lib. de Card. Christi operib., serm. de Jejun. et tentat. Christi: ubi ait: *Ante hoc temporale initium ipse in principio ante hominis conditionem supervenientis diaboli ruinam vidit, et affectatæ dominationis ambitionem dejectionis ejus fuisse causam:* et consentit Gregorius 23 Moral., cap. 4, et Ambrosius, de Fuga sæculi, cap. 7, et Origenes, hom. 1, in Ezech.; et est sensus satis litteralis, et proprius verborum Christi: et alia loca Scripturæ illi consentanea sunt, ut explicando testimonia, quæ pro secunda sententia adduximus, ostendemus.

9. Secundo potest hoc ab effectu sufficienter probari, nam Angeli, qui semel peccaverunt, perpetuo in peccato obstinati permanserunt, neque ullus illorum ad pœnitentiam conversus est, ut supra ostendimus; ergo signum est, eos jam diu, et a primis mundi temporibus esse in damnationis termino, alioqui semper essent viatores, et consequenter haberent paratum sufficiens DEI auxilium, quo possent converti, neque esset desperanda eorum correctio, cujus contrarium contra Origenem docet Ecclesia, ut in sequentibus videbimus. Unde sumitur

optima ratio, nam si Angeli peccantes erant incapaces pœnitentiæ, sive ex natura sua, seu ex desertione divina, cur tanto tempore dilatum esset eorum supplicium? id enim non erat divinæ justitiæ consentaneum. Præterquam quod in majus eorum detrimentum cederet, quia si in statu viæ peccando permanerent, semper novum augmentum pœnæ mererentur, et pro temporali dilatione pœnæ, maximum et æternum ejus augmentum consequerentur. Denique animarum in peccato decedentium pœna non differtur usque ad diem Judicii, sed statim in puncto mortis infertur; ergo multo minus differtur pœna dæmonum.

10. *Probatur deinde assertio de brevitate mora.*—Atque hinc facile probatur principalis assertio, nimirum Angelos peccantes damnatos fuisse intra brevem moram, in qua peccatum consummarunt, id est, immediate post illam. Probatur ex dictis supra de bonis Angelis, nam illi receperunt præmium immediate post consummatum meritum, et consequenter in tertia morula a creatione sua : ergo simili modo mali Angeli receperunt pœnam immediate post consummatum peccatum, in tertia morula post creationem suam. Probatur consequentia. Primo a paritate rationis, sicut enim mali Angeli suo arbitrio a bonis statim post creationem divisi sunt, ita debuerunt post illam voluntariam separationem inviti a societate bonorum expelli, et in æternum separari.

11. Secundo, quia verisimillimum est, sicut Deus creavit simul omnes Angelos, ita etiam pro omnibus æqualem moram, seu durationem viæ pro omnibus destinasse, ac præfixisse, sive istam æqualitatem per modum quantitatis discretæ per duo instantia explicemus, sive per modum quantitatis continuæ per coexistentiam ad nostrum tempus illam mensuremus. Itaque sicut omnes Angeli in eodem indivisibili instanti, quod fuit initium extrinsecum nostri temporis, creati sunt, ita duratio viæ a Deo præscriptæ pro omnibus Angelis ad aliquod certum instans nostri temporis, vel extrinsece, vel intrinsece terminata est, quia fuit finita ex parte utriusque extremi: omnis autem duratio finita, sive successiva continue sit, sive per modum talis successionis concipiatur, inter duo instantia aut vera, aut imaginaria, necessario concluditur. Hoc ergo modo dicimus viam a DEO præfixam omnibus Angelis esse eamdem, seu æqualem, quia æqualiter omnibus proposita est ad merendum, vel demerendum, et ex generali providentia omnibus destinata est ante præscientiam absolutam operum ipsorum: ergo, quanquam DEUS suo arbitrio aliud facere potuerit, ex parte Angelorum non potest cogitari ratio, ob quam in limitanda, vel extendenda duratione viæ inter ipsos inæqualitas fieret; ergo tam boni, quam mali Angeli simul inceperunt esse in termino suo.

12. Tertio est optima ratio in superioribus tacta, quia cum Angeli non sint mortales, via illorum non habet fundamentum in aliqua mutatione substantiali, quæ in eorum existentia fiat, sicut habet in hominibus, quorum via in morte terminatur; ergo Angelorum via, vel præfinitur solo arbitrio Dei, et sic procedit præcedens ratio, vel fundatur ex parte Angeli in modo operandi, cum maxima efficacia, et velocissima, vel momentanea deliberatione, et ita habet, ut ita dicam, eamdem mensuram vel fundamentum ejus in omnibus Angelis, et terminus ejus præfigendus est immediate post primam deliberationem plenam. Quia post illam non est major ratio sistendi in secunda, tertia, vel quarta, quam in qualibet alia in infinitum: ergo sicut sancti Angeli statim post consummatum, ac plene deliberatum meritum præmii, extra viam facti sunt, et ultimum præmium acceperunt; ita etiam mali Angeli immediate post consummatum peccatum ultimo supplicio affecti, extra viam constituti sunt.

13. *Ad locum Matthæi allatum in contrarium in num.* 3. — Neque contra hoc obstant testimonia Scripturæ quæ referendo secundam opinionem insinuata sunt. Nam imprimis verba illa Matth. 8 : *Venisti ante tempus torquere nos?* dæmonum sunt : et ex illis colligere non licet, quod ante illud tempus nullo modo torquerentur pœnis quasi substantialibus damni, et sensus, quas infra explicabimus. Nam potuerunt dæmones novam pœnam per Christum timere, sive illa fuerit coactio exeundi a corporibus humanis, et privatio, vel saltem magna diminutio quasi dominii, et potestatis, quam in vexandis hominibus exercebant : sive fuerit perpetua detrusio, et incarceratio in locum inferni, quam non ignorabant aliquando illis esse venturam, non tamen illam tam cito expectabant, et ideo interrogabant, *Venisti ante tempus torquere nos?* et ita communiter exponitur locus ille, ut videre licet in Maldonato, Matth. 8, et Toleto, Luc 8, annot. 63, et Lorino 2, 2, Petr. 2, vers. 4, circa finem.

14. *Ad locum Petri ib. adductum.— Ad locum Judæ.—Ad locum Matthæi.*—Et ad eumdem modum intelligenda sunt verba Petri.

Nam in illis imprimis absolute dicit, quod Deus *Angelus peccantibus non pepercit,* in quo significat statim illos punivisse. Quod evidentius significat illa, *sed rudentibus inferni detractos, in tartarum tradit cruciandos.* Quod exemplum cum aliis adducit Petrus, ut a fortiori ostendat, Deum gravissime puniturum falsos prophetas, et hæreticos, contra quos ibi loquitur. Unde possumus a contrario argumentari: nam si horum perfidorum hominum pœnas Deus non differt usque ad diem Judicii, sed statim post mortem eos, in illo statu inventos, in æternum punit, sicut fides docet, et inter alia manifeste convincit parabola, vel historia de divite et Lazaro, Luc. 16: ergo a fortiori non differet usque ad Judicii diem malorum Angelorum æternum judicium. Et nihilominus paulo inferius in universum de iniquis hominibus subjungit Petrus: *Novit Dominus iniquos in diem Judicii reservare cruciandos;* cum tamen non reservet illos sine præsenti cruciatu substantiali, seu essentiali, ut sic dicam. Quia vero quoad peculiares circumstantias, et accidentales pœnas in judicio recipient quoddam veluti complementum illius status (ut in sequenti capite magis explicabimus) ideo dicit, reservari in judicio cruciandos. In eodem ergo sensu de malis Angelis dicit *in judicium reservari,* quia licet judicio quasi privato jam judicati sint, nihilominus reservantur judicandi judicio publicæ reprobationis, et condemnationis. Et tunc, ut ex Apoc. 12, habemus, etiam includentur omnes in inferno, ita ut amplius inde exire non valeant, quæ nova erit pœna non parva, quamvis accidentalis. Et ita hunc locum exposui, in 2 tom., 3 part., disput. 57, sect. 8. Et idem est sensus verborum Judæ, quæ verbis Petri sunt simillima. Ac similiter intelligendum est verbum Christi, Matth. 25, de igne æterno, *qui paratus est diabolo et Angelis ejus,* dicit enim esse paratum, non quia nondum cruciet dæmones, sed quia ad illos puniendos principaliter creatus est. Imo existimat ibi Maldonatus, non fuisse creatum, donec Angeli peccarunt, de quo inter opera sex dierum dicemus. Vel etiam dicitur ille ignis paratus Angelis malis in ratione loci, seu habitationis futuræ illorum in perpetuum. Nam quia nondum ibi immutabiliter inhabitant, sed egredi permittuntur, et ideo domus illa dicitur illis præparata. Quæ omnia ex dicendis in capitibus sequentibus magis elucidabuntur.

CAPUT III.

DE INSTANTIBUS, SEU MORULIS, IN QUIBUS NEGOTIUM MALORUM ANGELORUM CONSUMMATUM EST.

1. *Prima opinio in primo instanti creationis totum fuisse absolutum.* — *Secunda opinio ponens duo solum instantia.* —Ex dictis in capitibus præcedentibus facile colligere possumus, seu moram, vel durationem, aut instantia, in quibus totum negotium Angelorum malorum a sua creatione usque ad damnationem conclusum est. De illis enim sicut de bonis Angelis varietas est opinionum, quamvis minor. Ad tres vero opiniones reducitur. Prima nullam distinctionem instantium, quoad statum innocentiæ, vel peccati, neque quoad statum viæ, et termini in his Angelis admittit, sed in primo instanti creationis omnia hæc in illis confirmata esse affirmat. Auctores hujus opinionis supra relati sunt, refutando duo falsa principia, in quibus fundatur. Unum est, Angelos peccasse in primo instanti suæ creationis. Aliud est Angelos in eodem instanti, in quo peccarunt, ultimum supplicium accepisse. Unde refutatis illis principiis nihil amplius contra hanc sententiam dicere necesse est. Idemque fere est de secunda sententia, quæ duo tantum instantia in his Angelis distinguit, scilicet, creationis, quod fuit etiam innocentiæ, et peccati, quod fuit etiam punitionis. In quo dicendi modo est aliqua varietas in explicanda innocentia, quam mali Angeli in primo instanti creationis habuerunt, an fuerit mere naturalis, vel fuerit etiam justitiæ supernaturalis, et gratia meriti. Sed hæc differentia nihil ad præsens refert, si alioquin simul ponitur, Angelos in secundo instanti peccasse. Nam si quis in his Angelis concedat aliquando habuisse gratiam in via, et nihilominus distinguat instans justificationis ipsorum ab instanti creationis, necesse est, ut tria instantia ad minimum in illis Angelis admittat. Dico autem ad minimum, quia potius debebit distinguere quatuor, ut jam dicam, imo posset distinguere plura, juxta alias opiniones supra, circa bonos Angelos refutatas: nam quoad illas eadem est ratio de malis. Idemque est de his, quæ ad primum instans creationis spectant. Nos vero jam supponimus, Angelos, qui postea peccaverunt, in primo instanti creationis justos fuisse, ac meruisse. Quo supposito fundamento, illi tantum possunt totum negotium Angelorum ad duo sola instantia coarctare, qui dicunt, eos in eodem instanti fuisse

damnatos, in quo peccarunt; quam sententiam jam reprobavimus, et ideo contra hanc etiam secundam sententiam nihil amplius dicere necesse est.

2. *Tertia et vera opinio ponens tres morulas, seu instantia.*—Tertia ergo, et vera sententia est, initium, viam, ac terminum malorum Angelorum tribus morulis, seu instantibus completa fuisse. Nam illa ad minimum requisita fuere, et plura non erant necessaria. Utraque pars facile suadetur ex dictis. Quia innocentia, et culpa non potuerunt esse simul; ergo necessario distinguendum est primum instans, quod fuit innocentiæ, a secundo, quod fuit culpæ. Rursus status merendi, seu cum potestate bene operandi, ac merendi, et status damnationis, et obstinationis non possunt esse simul; ergo ex hac parte necessario debuit distingui tertium instans a secundo. Et inde a fortiori concluditur distinctio inter primum et tertium : tum quia magis distat tertium a primo, quam a secundo, tum etiam quia et primum fuit status meriti, ac justitiæ, et tertium fuit status culpæ, et impotentiæ merendi.

3. *Probatur quod plures non requirantur.*—Quod autem plura instantia non sint necessaria ex parte primi, et ultimi instantis, explicabitur facile : solum in secundo est aliqua difficultas, quæ jam etiam tractata est. Itaque prima morula ejusdem rationis fuit in malis et bonis Angelis, quia tunc omnes fuerunt boni : et eo ipso, quod aliqui mali effecti sunt, finitum fuit in eis primum instans, et secundum incepit : igitur quæ de illo primo instanti de sanctis Angelis diximus, communia sunt omnibus. Tertia vero morula non dicitur unum instans, quia in illo nulla sit successio, nec etiam quia cito transeat, ac finiatur : nam potius includit durationem æternam, in qua infinita quædam mutatio, et operationum successio in malis invenitur. Quia vero illa fuit tertia mutatio, quæ quoad substantiam suam, ut sic dicam, subito facta est, et essentialiter mutanda non est : ideo tanquam unum instans, et terminus mutationis angelicæ, quoad statum suum reputatur. De secundo vero instanti est quæstio, an in illo fuerit successio operationum in unoquoque Angelo malo, et si fuit, cur tota illa morula dicatur instans angelicum? sed hoc in bonis Angelis per durationem unius principium, et mensura cæterorum, a nobis, in l. 6, explicatum est, et cum proportione ad malos Angelos applicandum est. Nam verisimile est, in tota illa mora omnes Angelos malos pertinaces fuisse in gravissimo aliquo peccato superbiæ, vel inobedientiæ, quod fuit quasi radix, et mensura aliorum, et ideo ab illa tota illa mora unum instans denominatur, etiamsi fortasse in eadem mora fuerit multiplicatio peccatorum, cum aliqua successione, ut Scotus, in 2, d. 5, sentit. Quod si forte plura peccata etiam gravissima simul ab Angelo commissa sunt, omnia unum instans reputantur, tum quia non fuit inter ea successio, tum etiam, quia ordine saltem naturæ unum necessario debuit esse primum, et causa aliorum, a quo unitas illius instantis sumitur.

4. *Pro dubiis sequentibus supponitur, et declaratur tres illas coextitisse tempori continuo cœli.* — Nonnulla vero supersunt circa hæc instantia explicanda, quæ ut breviter expediamus supponere oportet, quamvis hæc instantia, seu singulæ morulæ in se in divisibiles sint, et in ordine suo successionem discretam inter se habeant; nihilominus simul sumpta coextitisse alicui tempori continuo materiali, seu existenti in motu cœli. Quia non poterant illa tria instantia angelica coexistere unico instanti temporis nostri, quia cum non possent inter se simul coexistere, neque etiam coexistere omnia potuerunt eidem extrinseco instanti in se omnino indivisibili, ac transeunti. Neque etiam potuerunt omnia, et singula illa tria instantia angelica, singulis, et tribus tantum instantibus nostri temporis coexistere. Quia unum instans nostrum non est immediate post aliud, sed inter quælibet duo instantia tempus necessario mediat : inter dicta vero instantia angelica nullum tempus, aut successio vera, vel imaginaria, seu actualis, vel possibilis interposita fuit, quia Angelus malus immediate a bono ad malum actum transivit, et a peccato ad damnationem, in quolibet instanti habuit coexistentiam ad aliquam partem, vel mutationem motus cœli, et ideo necessarium fuit, ut omnia illa instantia simul sumpta alicui tempori nostro, et continuo coextiterint. Quantum vero fuerit tempus illud, incertum est, neque ab hominibus sciri potest, nisi per revelationem. Creditur tamen brevissimum fuisse, quantum ex modo loquendi Patrum fundato in aliqua Scripturæ insinuatione, et in modo operandi Angelorum colligi potest. Et ideo in hoc frequentius theologi conveniunt.

5. *Primum dubium an inter malos Angelos morulæ fuerint æquales. — Resolvitur affirmans et probatur.* — Hoc ergo supposito, interrogari potest, an in omnibus Angelis malis fuerit tota hæc duratio æqualis secundum co-

existentiam ad nostrum tempus. In quo puncto quamvis esse non possit resolutio omnino certa; nihilominus cum magna conjectura possumus affirmare dilationem in omnibus fuisse æqualem. Probatur, quia supponimus omnes Angelos in eodem instanti fuisse creatos, quia, *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul*, quod de omnibus substantiis completis per creationem productis, tam spiritualibus, quam corporalibus intelligendum esse, in lib. 1 sequentis tractatus, ostendemus. Deinde, supra dictum est, durationem viæ Angelorum a Deo fuisse peculiari providentia definitam : unde verisimillimum sit, eamdem seu æqualis durationis omnibus fuisse præscriptam, quia nulla probabilis ratio occurrit, ob quam in hoc facta fuerit inæqualitas inter Angelos, cum omnes generaliter conveniant in eodem modo operandi, quoad celeritatem plena deliberatione semel facta. Unde tanquam verisimilius concluditur, omnes malos Angelos simul fuisse damnatos, etiam secundum coexistentiam ad nostrum tempus. Probatur, quia omnes damnati sunt in termino viæ : sed via omnium fuit æqualis, ut dictum est, et simul incepit in eodem instanti creationis; ergo simul etiam, et in eodem instanti finita est; ergo omnes in eodem instanti damnati sunt.

6. *Secundum dubium de morulis cujusque Angeli inter se collatis. — Resolutio de prima, et secunda morula unde habenda.*—Ulterius vero interrogari potest, an idem dicendum sit de singulis illorum instantium inter se collatis, id est, an singula in singulis Angelis malis ejusdem durationis fuerint. In quo nihil est, quo de tertio instanti dicamus, nam illud non tam est instans, quam æternitas pœnæ a parte post, quæ in omnibus idem initium habuit, ut dixi. Unde recte concluditur, illam moram ex utraque parte in omnibus malis Angelis esse æqualem, quod in hominibus non contingit, nam licet damnatio in futura duratione æqualis futura sit in omnibus reprobis, nihilominus ex parte initii est inæqualis, nam qui prius in peccato moriuntur, prius damnantur. De primo vero, et secundo instanti, quia finem et principium habuerunt, dubitari merito potest, an primum instans, in quo omnes Angeli fuerunt boni, fuerit in omnibus æqualis durationis, et idem quæri potest de secundo, in quo mali omnes fuerunt viatores. Nam licet illæ morulæ dicantur instantia, et ideo quatenus in se indivisibilia sunt, non videantur esse capacia æqualitatis, vel inæqualitatis: nihilominus quatenus coexistere possunt nostro tempori, possent in hoc recipere magis, et minus, ac proinde esse æqualia, vel inæqualia. Pendet autem responsio illarum interrogationum ex duabus quætionibus in præcedenti libro tractatis. Prima est, utrum mali Angeli duraverint in gratia solum per unum instans nostri temporis. Nam si hoc affirmetur, recte sequitur, illud primum instans fuisse in omnibus plus quam æquale, ut sic dicam, quia fuit omni modo indivisibile, id est, tam in se, quam secundum coexistentiam ad nostrum tempus. Unde ulterius sequitur, etiam secundum intans fuisse æqualis moræ, seu perseverantiæ in omnibus malis Angelis, quia in omnibus fuit clausum inter eosdem indivisibiles terminos creationis, et damnationis. Si autem status gratiæ istorum Angelorum duravit per aliquod tempus nostrum, tunc pendet resolutio ex alia quæstione, scilicet, an omnes mali Angeli simul peccaverint per coexistentiam ad nostrum tempus. Nam si simul peccaverunt, clarum est, utramque moram fuisse in omnibus æqualem : si vero quidam illorum prius peccarunt, quam alii, tunc in his, qui prius ceciderunt, primum instans brevius fuit, et secundum longius, secundum coexistentiam ad nostrum tempus. Et consequenter in cæteris e contrario primum instans plus duravit quam secundum, idque cum proportione ad majorem, vel minorem anticipationem in peccando. Quæ omnia facile consideranti patebunt, supposito illo principio quod tota duratio utriusque instantis simul sumpta inter eosdem terminos creationis, et damnationis contenta est. Responsio ergo ad interrogationes factas ex resolutione dictarum quæstionum pendet, quæ in septimo libro tradita est.

CAPUT IV.

UTRUM POENA DÆMONUM RECTE, AC SUFFICIENTER IN POENAM DAMNI, ET SENSUS DIVIDATUR.

1. *Triplex quæstio in hoc capite.*—Explicato ordine, ac tempore, quo Angeli mali puniti sunt, sequitur ut de pœnis quas patiuntur, disseramus. Et quamvis multiplicibus pœnis afficiantur, omnes tamen ad duas propositas reducuntur, scilicet, pœnam damni, et sensus, juxta communem et vulgatam apud theologos partitionem, quam tradit D. Thomas 1, 2, quæst. 87, art. 4, et libr. 3, contra Gent., cap. 145, ubi optimis Scripturæ testimoniis, et rationibus illam confirmat, quas explicando singula membra inferius attingemus. Et eam-

dem distinctionem tradunt reliqui theologi in locis infra citandis. Tria igitur circa hanc divisionem ad dæmones applicatam explicabimus. Primum est, an utraque pœna in dæmonibus inveniatur. Secundum est, quid unaquæque sit, et in quo consistat. Tertium, an divisio sufficiens sit, id est, an omnes pœnæ, quas patiuntur damnati, sub illis duobus membris, seu generibus pœnarum comprehendantur.

2. *Prima quæstio an pœna damni et sensus sit in dæmonibus et argumentum pro parte negante.*—Circa primum ratio dubitandi esse potest, quia vel pœna sensus ibi sumitur proprie, ut significat afflictionem, et cruciatum, qui nec proprio sensu percipi potest, et sic pœna sensus non potest in dæmonibus reperiri, quia nec proprios sensus habent, sicut nec corpora. Vel pœna sensus latius accipitur, ut omnem cognitionem comprehendat, et hoc modo nulla videtur esse pœna damni, quæ a pœna sensus condistingui valeat. Probatur, argumento sumpto ex Scoto in 4, d. 49, q. 7, § *Respondeo*, arg. 3, quia omnis pœna est quædam tristitia; sed nulla tristitia est sine aliquo sensu in illa generalitate sumpto; ergo nulla est pœna, quæ non sit pœna sensus. Consequentia cum minori sunt notæ. Majorem autem admittit Scotus ibidem, § *Dico ergo*, vers. *Ad tertium*, specialiter in natura intellectuali, *quia nulla* (inquit) *alia pœna potest quidem illi inesse, quia omnis actus præter tristitiam potest esse voluntarius, et delectabilis : sola vero tristitia essentialiter est involuntaria, et delectationi contraria ; de ratione autem pœnæ est, ut nec voluntaria sit, nec delectabilis.* Dices, tristitiam supponere aliquod nocumentum, vel malum disconveniens, de quo est tristitia, et illud habere rationem pœnæ damni. Sed contra hoc est, quia illudmet damnum sine tristitia non habet rationem pœnæ, quia non cruciat, neque affligit. Quod si illudmet damnum, ut conjunctum tristitiæ vocetur pœna damni, sic omnis pœna erit simul damni, et sensus, quia omnis pœna includit tristitiam, quæ aliquod damnum, vel detrimentum supponit.

3. *Statuitur pars affirmans.*—Sed nihilominus certum est, has duas pœnas in dæmonibus reperiri, et aliquo modo distingui; ita docent omnes theologi. Probatur primo ex Christi sententia, Matth. : 25 *Discedite a me maledicti in ignem æternum, paratus est diabolo et Angelis ejus.* In quibus verbis per priorem partem eorum, *discedite a me*, pœna damni significatur, per quam damnatus perpetuo a Deo separatur, et æterna beatitudine privatur, quia, ut infra videbimus, in hac separatione, seu privatione, pœna damni essentialiter, et per antonomasiam consistit. In posteriori autem parte verborum declaratur pœna sensus. Et in eis clare docetur, hanc pœnam sensus etiam Angelis malis infligi; ergo multo magis pœnam damni patientur, nam ideo ad ignem mittuntur, quia a Deo separantur. Item quia isti Angeli maxime sunt peccatis coinquinati ; ergo in illis executioni mandatur illud Apocal. 21 : *Non intravit in eam*, id est, in beatitudinem *aliquid coinquinatum ;* et quia maxime peccatores sunt, ideo etiam ignis erit *pars calicis eorum*, Ps. 10.

4. Ratione idem convinci potest, quia ideo homines damnati has duas pœnas patiuntur, quia peccando a Deo se avertunt, et ad creaturam se convertunt : nam pœna damni respondet aversioni, pœna vero sensus conversioni, ut sumitur ex D. Thoma, in citatis locis, et 3 p., quæst. 86, art. 4; sed Angeli peccando, et se a Deo averterunt, et ad se vel ad aliquam creaturam tanquam ad utlimum finem se converterunt; ergo utramque pœnam patiuntur. Præterea quoad pœnam damni manifestum est, eos esse privatos æterna beatitudine; de pœna vero sensus dicit Petrus, Epist. 2, c. 2 : *Deus Angelis peccantibus non pepercit, sed in tartarum tradidit cruciendos, et Apocal.* 20, diabolus dicitur missus in stagnum ignis et sulphuris, *ubi et bestia, et pseudopropheta cruciabuntur die ac nocte in sæcula sæculorum*, per quæ omnia pœna sensus in dæmonibus satis explicatur.

5. *Ad argumentum contrarium in num.* 2. —Nec obstat ratio dubitandi posita; concedimus enim non esse sermonem de pœna proprii sensus : clarum est enim dolorem sensitivum non habere locum in dæmonibus, ut docet D. Thomas, d. q. 64, art. 3, sed pœna sensus generaliter dicitur, quæ vitaliter, ut sic dicam, affligit damnatum, sive sit per dolorem sensibilem, sive per spiritualem tristitiam. Ad objectionem autem Scoti respondet late Gregorius, in 2, d. 34, art. 1 ad 4, et cum eo Capreolus in 4, d. 49, quæst. 2, art. 3, ad 4, positum post solut. ad 6. Scoti contr. 1. conclus. Omissa tamen distinctione, qua nituntur, negamus propositionem illam, pœna est essentialiter tristitia, nam malum pœnæ de se latius patet, quam tristitia. Unde licet in aliquo bono sensu tristitia dici possit essentialiter pœna, quia omnis tristitia de se est disconveniens illi, qui eam patitur, quod ad summum probat ratio Scoti. Nihilominus e contrario non est verum,

pœnam esse essentialiter tristitiam, quia non omnis pœna est tristitia, quia non tantum privatio delectationis, sed etiam privationes aliorum bonorum sunt mala pœnæ, et possunt in vindictam peccatorum infligi. Et quamvis verum sit, omnem pœnam esse posse objectum tristitiæ, nihilominus non constituitur in ratione pœnæ per ipsam tristitiam, sed potius in ea supponitur ratio mali, quæ sit objectum talis tristitiæ. Et hoc satis est, ut distingui possit pœna damni a pœna sensus, ut statim amplius explicabitur.

6. *Secunda quæstio quid sit utraque pœna et responsio D. Thomæ.*—Circa secundum divum Thomam, in 2, d. 37, q. 3, a. 1, in hoc videtur distinguere pœnam damni a pœna sensus, quod illa est pure privativa, hæc vero includit, vel supponit positivam actionem, per quam infligitur. Unde ait, Deum esse auctorem pœnæ damni tantum non agendo, seu subtrahendo influxum suum: pœnam autem sensus infligere positive agendo. Quæ doctrina, licet recte intellecta vera sit, aliquantulum expendenda est, ut occasione illius has pœnas melius explicemus. Illa enim distinctio non videtur posse universaliter subsistere. Primo, quia ex illa sequitur: privationem gratiæ esse pœnam damni, quod non est concedendum, quia peccator in hac vita non incurrit pœnam damni, etiamsi gratia privetur. Sequela probatur, quia privatio gratiæ est pœna propter peccatum a Deo inflicta, non per actionem positivam, sed per solam subtractionem influxus. Secundo, deceptio, et error per se, ac præcise spectata pertinent ad malum pœnæ damni generaliter sumpti pro quocumque detrimento de se separabili a pœna sensus, et tamen est a Deo, ut positive agente illam actionem erroris, seu falsi judicii: ergo neque omnis pœna damni fit per solam subtractionem influxus, neque omnis pœna, quæ fit a Deo per actionem positivam, est pœna sensus. Major (reliqua enim clara sunt) probatur, quia error, etiamsi non cognoscatur ab eo, qui errat, neque de illo doleat, habet rationem mali pœnæ, et propter peccatum a Deo infligitur : tunc autem non est pœna sensus, quia non sentitur; ergo est pœna damni. Tertio sequitur ex illa doctrina, tristitiam, quam habent dæmones de amissione beatitudinis, esse pœnam sensus, et non damni. Consequens est falsum ; ergo. Sequela patet, quia Deus est auctor illius tristitiæ, non tantum non influendo, sed etiam positive agendo. Minor autem probatur, quia pœna damni includit illam tristitiam, tum quia sine illa non est, ut sic dicam, consummata pœna, tum quia alias pœna damni esset æqualis in omnibus damnatis, nam privatio gloriæ per se spectata æqualis est in omnibus: hoc autem non videtur admittendum, quia non videtur divinæ justitiæ consentaneum, quod præcipua omnium pœnarum æqualis sit in his, qui inæqualia habent peccata.

7. Ut ergo doctrinam illam, et distinctionem datam explicemus, operæ pretium erit aliam pœnæ damnatorum divisionem præmittere. Nam quædam pœna est essentialis, alia vero accidentalis. Oppositorum enim similis est proportio : unde sicut in præmio sanctorum Angelorum quoddam est essentiale, et alia accidentalia, ut in superioribus vidimus, ita in dæmonibus similis pœnarum distinctio adhibenda est. Pœna ergo essentialis est illa, quæ dæmonibus ab initio suæ damnationis data est, et in illis immutabilis permanet, ita ut nec augeri, nec minui unquam possit. Accidentalis vero pœna dicetur omnis alia, in qua potest esse variatio aliqua, aut successio, ut est actualis detentio in loco inferni, vel nova aliqua tristitia ex contingente occasione dæmoni addita, vel aliquid simile. Prima ergo divisio pœnæ damni, et sensus præcipue traditur a theologis de pœna essentiali, nam hæc primo, et principaliter in duobus consistit, scilicet, in carentia divinæ visionis, et in cruciatu ignis. Nam has duas pœnas quasi per se primo, et ex definita lege patiuntur damnati, et prior est quasi connaturalis, et necessario consequens peccatum mortale, ut est aversio a Deo ; posterior vero est positiva lege Dei statuta, juxta verbum Christi, dicentis: *Discedite a me maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo.* Unde non solum priorem, sed hanc etiam secundam pœnam semper patiuntur dæmones ante Judicii diem, et ex quo ceciderunt, licet non semper in inferno sint usque ad Judicii diem, ut inferius videbimus.

8. *Ad primam objectionem in num. 6, privatio gratiæ prout in via sit non est pœna damni. —Bene tamen finita via.*—Prima ergo ex his pœnis dicitur pœna damni quasi per antonomasiam, quia licet pœna sensus etiam inferat damnum (hoc enim negari non potest) nihilominus quasi nihil reputatur respectu illius damni, quod in carentia visionis, et fruitionis divinæ consistit. Unde recte Chrysostomus, homil. 13, ad Philipp. dixit, *Tantum mihi malum videtur de tanta gloria decidisse, ut gehennam pro nihilo habeant præ hoc damno, ac ruina.* De hac ergo pœna recte dixit D. Thomas fieri a

Deo, non positive, sed privative, id est, non influendo, sed potius influxum suum denegando. Quia pœna illa in privatione summi boni rationalis creaturæ consistit, et ideo per se non fit agendo, sed actionem subtrahendo. Nec hinc inferre licet, privationem gratiæ prout esse solet in hac vita pœna peccati, esse pœnam damni, prout in prima objectione inferebatur, non tamen recte, tum quia D. Thomas non dixit, omnem pœnam, quæ fit per subtractionem actionis, esse pœnam damni, sed e contrario dixit, illam, quæ proprie est pœna damni ferri per subtractionem actionis. Quamvis ergo hic modus puniendi sit necessarius ad pœnam damni, non tamen sufficit, nisi inferat singulare damnum, quod solum per antonomasiam tale dici mereatur. Tum etiam quia illa divisio non datur de pœnis hujus vitæ, seu viatoris, sed de pœnis destinatis pro termino viæ, et ideo instantia de pœna privationis gratiæ, quæ in tempore viæ infertur, extra propositum est. Concedimus autem, privationem gratiæ, prout finita via permanet, ad pœnam damni pertinere. Quia ab illo puncto, in quo Angeli mali damnati sunt, ita fuerunt gratia privati, ut ex definita lege Dei illam amplius recuperare non potuerint, et ideo non solum gratia sanctificante, et charitate, sed etiam spe et fide : nec solum gratia habituali, sed etiam actuali et omni auxilio sufficiente privati fuerunt: quæ omnia includit pœna damni absolute dicta. Et ideo sola privatio gratiæ habitualis simpliciter dici non potest pœna damni.

9. *In aliqua tamen consideratione privatio gratiæ dici potest in hac vita pœna damni.*— Addo vero, si de pœnis, quas Deus in hac vita pro peccato mortali infligit, loquamur, et prædictam distinctionem ad eas applicare velimus, sic privationem gratiæ maxime dici posse pœnam damni hujus vitæ, quia maximum bonum hujus vitæ est esse in Dei gratia, et amicitia, et ideo summum detrimentum, maximaque pœna hujus vitæ est, ejus gratia privari, eoque major erit saltem extensive, quod pluribus gratiis privaverit. Ut est major in hæretico qui non solum charitate, sed etiam fide privatur, quam in catholico, qui fidem retinet : et in hoc erit major, si propter pertinaciam suam non solum habituali gratia, sed etiam pluribus auxiliis actualibus fuerit privatus. Quia vero in hac vita nunquam sit totalis privatio auxiliorum etiam sufficientium, ideo privatio gratiæ nunquam habet statum perpetuitatis, nec absolutam rationem pœnæ damni. Et ob eamdem rationem quamvis mali Angeli in via fuerint gratia privati : nihilominus illa privatio non habuit rationem pœnæ damni, quia, ut supra diximus, pro statu viæ auxilio sufficienti privati non sunt. Fuit autem illa privatio, præsertim in Angelis, propinquissima pœnæ damni, et veluti quædam inchoatio ejus, quatenus angelicus lapsus quodammodo irremissibilis fuit in sensu explicato in superioribus.

10. *Ad secundam objectionem.* — Secunda etiam objectio cessat ex supraposita explicatione hujus vocis *pœna damni.* Procedit enim objectio ex illa pœna damni generatim sumpta : doctrina autem D. Thomæ solum de pœna damni propria dæmonum, seu damnatorum, cui per antonomasiam nomen illi singulariter applicatum est. Nam generaliter loquendo, non est dubium, quin omnis pœna, quæ detrimentum aliquod infert, possit generaliter pœna damni vocari, quia omne detrimentum est aliquod damnum ; ergo pœna, quæ illud infert, ab illo potest damni appellari. Unde, considerando tantum vim vocis generalem, distingui potest duplex pœna damni, una essentialis, seu primaria, alia accidentalis, seu secundaria. De priori verum est solum fieri a Deo per subtractionem gratiæ et gloriæ : de altera vero accidentaria pœna non est inconveniens concedere aliquando fieri posse per positivam Dei actionem, vel ministrorum, aut instrumentorum ejus. Nam multa detrimenta, et damna per actionem positivam fiunt, ut in pœnis hujus vitæ manifestum est, et in malis Angelis non parvum detrimentum fuit e cœlo ejici, Isai. 14, et Ezech. 28 : *Ejeci te de monte Dei, et perdidi te, o Cherub, protegens de medio lapidum ignitorum.* Separari etiam a consortio, et societate sanctorum damnum quoddam accidentarium fuit : utrumque autem per actionem violentam circa malos Angelos factum est. Sicut etiam quando Christus Dominus imperio suo dæmones cogebat exire de corporibus hominum, non parum illos torquebat, ut ipsi etiam fatebantur, et tamen illa pœna cujusdam detrimenti, seu damni accidentarii erat. Sic ergo non est inconveniens concedere, ignorantiam pravæ dispositionis, seu erroris, ac deceptionis pertinere ad quamdam pœnam accidentariam damni, et fieri per actionem positivam, quia illud detrimentum non consistit in pura privatione, sed etiam in forma, seu actu disconveniente angelicæ menti. Quamvis enim talis forma non sit essentialiter mala, sed denominative ab aliqua privatione boni, quam

conjunctam habet: nihilominus ipsa forma sic determinata habet rationem mali pœnæ, ideoque ratione materialis entitatis, ut sic dicam, per positivam actionem infligitur. Verum est tamen, illam particularem pœnam deceptionis, seu erroris non immitti a Deo per specialem actionem, seu ex directa intentione decipiendi, quia hoc repugnat divinæ bonitati, et veritati, sed fit tantum per concursum generalem, prævia speciali permissione erroris ex directa intentione puniendi.

CAPUT V.

AN TRISTITIA DÆMONUM DE AMISSA GLORIA AD POENAM DAMNI VEL SENSUS PERTINEAT.

1. *Opinio prima tristitiam dæmonum pertinere ad pœnam sensus.*—Hoc dubium nascitur ex his quæ in tertia objectione superioris capitis attinguntur. Et in eo multi affirmant pertinere ad pœnam sensus, quia, ut diximus, non dicitur in præsenti pœna sensus, quia sensu corporeo percipiatur, sed quia ex malo cognito nascitur, sed tristitia illa de beatitudine amissa essentialiter pendet ex cognitione, seu apprehensione talis privationis ut maxime disconvenienti; ergo talis tristitia ad pœnam sensus pertinet. Et hanc sententiam indicat Soto in 4, d. 50, art. 4, concl. 1, in fine, quatenus ait, quod pœna sensus est, quæcumque sensibilis læsio, et quæcumque tristitia, et afflictio voluntatis, quæ ex apprehensione rei nocivæ, vel intellectuali, vel sensuali proficiscitur. Et specialius dixerat in d. 16, q. 1, a. 1, dubit. 2, post assertiones, illam tristitiam, et afflictionem, quæ oritur ex carentia Dei, esse pœnam sensus, licet ipsa carentia sit pœna damni. Et hoc sequuntur Molina et Vasquez, et favere videntur Bonaventura, Durandus, Paludanus, Capreolus, Gabriel, Bassolis et alii in 4, d. 22, quatenus asserentes, in pœna damni non esse magis vel minus, in hoc fundantur, quod pœna damni consistit in pura et integra privatione.

2. *Opinio secunda contraria.* — Contrarium sentiunt illi theologi, in quorum sententiam inclinavi in t. 4, de Pœnit., disp. 13, sect. 2, n. 17, ubi in pœna damni privativum, et positivum distinxi; statim vero adjunxi hoc pertinere tantum ad loquendi modum, et ad rem explicandam sine æquivocatione distinctionem illam ibi fuisse usurpatam. Eamdem vero sententiam firmius tradit Malonius 2, d. 6, disp. 21, dicens esse communem. Et sumitur ex Scoto, in 4, d. 50, q. 6, in § *Ad primam quæstionem*, ait enim, pœnam damni non esse solam carentiam, quia sola illa non esset pœna, si non esset nolita, seu involuntaria, et ita nolitionem illius carentiæ dixit pertinere ad pœnam damni : est autem illa nolitio quid positivum, et fere idem cum tristitia, vel proxima causa ejus. Idem sentit Gabriel, in 4, d. 22, art. 3, in fine, dicit enim, pœnam damni quoad carentiam esse æqualem in omnibus; quoad tristitiam vero esse inæqualem, et postea loquitur de pœna sensus tanquam de distincta : et eodem fere modo Paludanus ibi q. 1, n. 5, procedit.

3. *Prædictæ secundæ opinionis assertum, pœna damni salvatur in sola privatione.* — Dico igitur breviter, pœnam damni sufficienter salvari in sola privatione, et si esset sine ipsius cognitione, et consequenter ab omni tristitia, et afflictione separaretur. Hoc videtur esse contra Scotum; idem tamen distincte explicavit Paludanus, et est communis sententia cæterorum auctorum. Et probatur ex supradictis contra eumdem Scotum quia tristitia non est de ratione pœnæ. Et eadem ratione nec involuntarium actuale per proprium actum elicitum, et consequenter neque cognitio nocumenti est de intrinseca ratione pœnæ, sed satis est, quod sit malum aliquod propter culpam re ipsa inflictum. Quod manifeste probat exemplum de pueris in solo originali decedentibus, nam privantur gratia et gloria perpetuo, et illa privatio est in illis pœna damni, etiamsi fortasse non cognoscant illam sub ratione nocumenti, nec de illa tristentur. Et in humanis pœna pecuniaria pœna damni erit, sive de illa tristetur, aut involuntarius sit, qui illam patitur, sive non.

4. *Assertum alterum justitia, et mala alia ex damno secuta ad ipsam pœnam damni reducuntur.* — Addo vero ulterius, quod licet illa privatio sit quasi essentialis pœna damni, nihilominus alia mala, quæ quasi intrinsece, vel necessario ad illam consequuntur in dæmonibus, vel in aliis, qui propter propria peccata actualia illud damnum patientur, sub pœna damni comprehendi. Tum quia frequentius theologi ita loquuntur, tum etiam quia accessorium sequitur principale, et proprietates ad essentiam reducuntur. Denique hoc loquendi modo libenter utor, quia ad explicandas singulas pœnas malorum Angelorum mihi accommodatior est Ut autem hoc magis declarem, suppono, in omni pœna, etiamsi maxime contristet, et sentiatur, involvi aliquod damnum, vel detrimentum, de quo dolor, seu tristitia

esse possit. Non enim probo, quod quidam dicunt, quoddam esse malum ea solum ratione disconveniens, quatenus sentitur et cognoscitur, et cognitum tristitiam affert, et hoc malum esse pœnam sensus. Quia, si attente res consideretur, omne malum, si vere malum sit, priusquam cognoscatur, et contristet, malum est, et detrimentum, vel damnum dici potest. Nam illud objectum, quod cognitum contristat, non ideo disconveniens est, quia cognoscitur, sed potius quia disconveniens est, ideo tale judicatur, et tristitiam parit; ergo ante tristitiam et dolorem supponitur in objecto disconvenientia, quæ rationem damni, vel nocumenti habet, eamdemque habebit, si in reipsa inferatur et sustineatur, etiamsi fortasse ignoretur.

5. *Id patefit inductione.* — Quod potest inductione ostendi in pœnis temporalibus et spiritualibus. Nam tristitia de bonis amissis, vel ablatis supponit rationem disconvenientis, et damni in tali objecto. Et dolor sensibilis supponit læsionem aliquam in membro, quod dolet, et dolor de peccato supponit malitiam culpæ naturæ rationali disconvenientem, et sic de cæteris. Imo in ipsamet pœna ignis inferni, quæ per antonomasiam dicitur pœna sensus, dolor talis pœnæ supponit aliquod malum nocivum aliquo modo spiritus, qui igne cruciatur, ut infra ostendemus. Quod quidem malum (loquendo de potentia absoluta) fieri posset in ipso spiritu, et ab ipso non cognosci, et consequenter de illo non dolere, et nihilominus vere esset malum, et disconveniens, et consequenter generalem rationem damni, vel detrimenti haberet. Ratio autem est, quia dolor, vel tristitia est actus animi, qui versatur circa objectum: talis autem actus non facit objectum suum; ergo supponit illud: objectum autem est malum disconveniens sub tali ratione cognitum; ergo dolor, et tristitia semper supponit in objecto aliquam rationem mali distinctam ab ipsa tristitia: et hanc præcise spectatam dicimus semper esse aliquid disconveniens, quod rationem damni, vel detrimenti habet. Loquimur autem, ut dixi, de tristitia, ut est de vero malo, qualis est in dæmonibus, nam aliquando potest esse tristitia de malo tantum apprehenso. Verumtamen etiam tunc est de malo sub ratione disconvenientis, et nocivi, et ita formaliter est de malo distincto ab ipsa tristitia.

6. *Probatur jam secundum assertum.*—Juxta hanc ergo considerationem in omni pœna, quæ sentitur, et contristat, conjunguntur damnum, et sensus damni; ergo si in privatione gloriæ perpetua hæc duo distinguuntur tanquam duæ pœnæ damni et sensus, eadem ratione in ipsa pœna ignis distinguendæ erunt pœna damni et sensus; nam damnum erit malum illud, quod per se, et immediate fit ab igne, sive illud sit violenta detentio in tali loco, sive sit in pretio alicujus qualitatis, sive aliquid simile: pœna autem sensus erit tristitia, quæ ex apprehensione talis mali provenit. Sicut ergo hæc duo ibi non distinguuntur tanquam duæ pœnæ, sed unam pœnam sensus componere censentur, ita e contrario carentia gloriæ cum tristitia, quæ ex ejus cognitione causatur, non sunt duæ pœnæ damni et sensus, sed una ex utraque composita, et (ut ita dicam) completa, et vitalis, quæ per antonomasiam pœna damni appellatur. Unde satis verisimiliter dici potest, quamvis illa duo in omni completa pœna inveniantur, nihilominus unamquamque denominari ab eo, quod gravius est, vel a puniente principalius intentum. Quia ergo in pœna privationis gloriæ ipsum privationis malum gravius est, tristitia vero est veluti, quid consequens, et accessorium, ideo tota illa pœna damni appellatur: e contrario vero in pœna ignis dolor est principaliter intentus tanquam majus malum in illo genere pœnæ, et ideo tota illa pœna sensus denominatur: quod tandem ex pœnis humanis declarari potest. Nam pœna infamiæ, vel privationis bonorum per se primo fertur ad inferendum tale damnum, vel nocumentum: tristitia autem, quæ inde sequi solet, ordinarie non est per se intenta, sed est tanquam quid consequens, et ideo pœnam damni imitatur. At vero flagellatio magis infligitur propter dolorem, et per se loquendo illud est gravius ejus malum, et ideo quædam pœna sensus dici potest, quamvis fortasse aliquod aliud nocumentum adjunctum habeat. Juxta hanc ergo partitionem pœnam damni prius explicabimus, et ad illam omnes pœnas spirituales, quas in intellectu, et voluntate sine actione ignis patiuntur, revocabimus usque ad caput 10, postea vero de pœna ignis dicemus, a capite 11.

7. *Pro ultima probatione tertiæ objectionis positæ capite præcedenti in num.* 6, *deciditur quæstio an pœna damni sit in omnibus æqualis.* —*Pars prima decisionis.*—Occurrebat autem prius illia dubitatio tacta in ultima probatione illius tertiæ objectionis, scilicet, an pœna damni sit in omnibus dæmonibus, vel damnatis æqualis. Quam tractare solent theologi in materia *de Peccat.*, et in materia *de Pœnit.*,

ubi ego illam attigi, disp. 13, sect. 2, a n. 18. Et aliquam inæqualitatem in ipsa explicare studui cum pluribus antiquis et modernis, quos ibi allegavi, et plures refert Salas; ipse vero cum aliis, quos etiam refert, contrarium docet. Sed non libet de illa controversia iterum disputare; præsertim, quia si recte expendatur, ad modum loquendi pertinet, nam de re vix potest esse controversia. Quia, si in pœna damni solum consideretur privatio physica gloriæ, non est dubium quin sit in omnibus damnatis æqualis intensive, eo modo quo intensio in privatione inveniri potest: quia in omnibus est privatio totalis, quæ formaliter, et in se non potest recipere magis et minus, quia totam formam excludit, ut docuit divus Thomas, 1, 2, quæst. 73, art. 2. At hoc modo etiam hæc privatio in animabus Purgatorii tanta est intensive quanta in damnatis, et in eis etiam suo modo est pœna damni. Quod secutus est in viatoribus, quia licet eamdem gloriæ carentiam habeant, in eis tamen non est pœna proprie dicta, prout dicit respectum ad culpam, imo nec propriam rationem privationis habet, sed meræ negationis, quia viatori pro illo statu gloria non debetur, nec ipse est illius proxime capax. At vero extensive multum excedit pœna damni dæmonum, pœnam existentium in Purgatorio. Primo quidem ex parte formæ qua privat, quia damnatos non solum privat gloria, sed etiam gratia, et omni virtute infusa et omni auxilio etiam sufficiente et omni spe habendi illum: at vero existentes in Purgatorio solum privat actuali gloria et principiis ejus, non tamen gratia, nec virtutibus, vel auxiliis illi statui convenientibus. Et inde sequitur alia inæqualitas etiam extensiva quoad durationem, nam in inferno pœna damni est privatio æterna, in Purgatorio vero temporalis. Quoad hæc vero omnia est illa pœna æqualis etiam extensive in omnibus damnatis quantum ad vim privationis attinet. In quo sensu dicit Jacobus, cap. 2, *qui in uno offendit, factus est omnium reus,* utique quoad æternam privationem gratiæ et gloriæ, quantum est ex vi peccati mortalis, nisi in hac vita remittatur, ut sensit D. Thomas, 3 p., quæst. 88, art. 1, et aliis verbis idem dicitur Eccles. 9, juxta Hieronymi interpretationem in eum locum.

8. *Secunda pars decisionis.* — Nihilominus tamen si sub pœna damni tristitia includatur, quam damnatis infert, sine dubio non est æqualis pœna damni etiam intensive in omnibus damnatis, seu dæmonibus, ut Paludanus et Gabriel notarunt, quia majorem tristitiam de carentia gloriæ percipiet, qui propter plura peccata damnatus est, nam hoc saltem postulat justitia, ut ratio in objectione facta probat. Et ex dictis de pœna infantium optime declaratur, quia in illis hæc pœna est minima, quia est sine ulla tristitia, et respondet culpæ, quæ habenti minus quam cæteræ imputatur: ita ergo poterit illa pœna quoad tristitiam esse major, vel minor pro gravitate peccatorum. Et hæc sunt quæ ad rem pertinent.

9. *Tertia pars decisionis.* — Ex his vero satis probabiliter colligitur, illam pœnam etiam quoad privationem esse majorem in uno quam in alio in ratione gravioris mali et damni. Probatur, quia cum illa tristitia sit effectus illius nocumenti cogniti, satis verisimiliter ex inæqualitate effectus infertur inæqualitas in causa. Deinde declaratur in hunc modum, quia licet privatio gloriæ sit in se quodammodo infinita, quatenus gloria posset esse major, et major in infinitum, nihilominus non tota illa privatio apprehenditur a damnato, ut pœna suæ culpæ, quia non apprehendit totam illam gloriam fuisse sibi possibilem in omni gradu, nec in alio fortasse determinato valde magno: ergo possunt damnati apprehendere gloriam ut a se amissam in gradibus distinctis, et inæqualibus, atque ita illa privatio in ratione pœnæ damni poterit in eis esse inæqualis. Nec talis apprehensio erit conficta, sed cum fundamento in operibus eorum, et sufficienti ordinatione ex parte Dei. Ut, verbi gratia, in Lucifero intelligere possumus majorem pœnam damni quem in cæteris, quia cognoscit se privatum esse majori gloria, ad quam sufficienter ordinatus erat, quamque consecutus esset, si in eo actu, in quo peccavit: eam rectitudinem adhibuisset, quam posset, et debuisset. Idemque cum proportione in aliis malis Angelis considerari potest. Et hoc modo censeo esse hanc sententiam satis probabilem, quia et possibilis est, et per se statim apparet justitiæ consentanea, nec contra illam fiunt objectiones alicujus momenti, et illam multum indicat Scotus in loco citato, nec est diversa ab illa, quam in citato loco, quarto tomo, docuimus, sed illam magis explicat.

CAPUT VI.

QUANTA SIT IN ANGELIS MALIS CÆCITAS MENTIS, SEU INTELLECTUS, ET AD QUAM PŒNAM PERTINENT.

1. *Assertio prima.— Dæmones gravissimam pœnam in intellectu contraxerunt.*—Omnis pœ-

na spirituum damnatorum, vel in substantia, vel in intellectu, vel in voluntate proxime inesse potest: verumtamen in substantia nulla pœna pure privativa intelligi potest præter carentiam gratiæ sanctificantis, de qua jam diximus, neque aliquid addendum occurrit. An vero aliquid positivum pœnale in substantia sua immediate patiantur, dicemus infra de pœna ignis tractando. Ideoque de pœnis, quas patiuntur in intellectu, quæ prior potentia est, statim disserendum est cum D. Thoma, dicta quæst. 64, art. 1, ubi omnes illas sub obtenebratione, seu obcæcatione intellectus comprehendit. Itaque certum est, dæmones propter peccatum gravissimam pœnam in intellectu contraxisse, in quo omnes theologi conveniunt. Et optime colligitur ex verbis illis Ezechielis 10: *Perdidisti sapientiam tuam in decore tuo*, id est, quia elevatum est cor tuum in decore tuo, ut paulo antea dicitur. Ratione item patet, quia ignorantia, et error pœna est peccati, non solum in hominibus, sed etiam in Angelis, et ideo supra diximus ante peccatum non præcessisse in Angelis propriam ignorantiam privationis, vel pravæ dispositionis, sed solam inconsiderationem. At nunc in dæmonibus multiplex ignorantia, et error invenitur, ut fidelibus notum est, et statim amplius explicabitur; ergo talis ignorantia in eis est pœna peccati: at illa est in intellectu; ergo in intellectu puniti sunt per ignorantiam, quæ mentis excæcatio dicitur. Et sic dixit Damascenus, lib. 2, de Fide, cap. 4, *dæmon lux a creatore conditus, bonusque procreatus, libera voluntate caligo factus est.*

2. *Assertio prima dæmones non sunt spoliati potentia intelligendi.* — Ut autem explicemus quanta, et qualis sit hæc pœna, distinguere oportet duplicem cognitionem Angelorum, naturalem scilicet, et supernaturalem, et utramque subdistinguere oportet in speculativam et practicam, quorum terminorum communem intelligentiam suppono. Primo ergo certum est, ac de fide, Angelos malos non fuisse privatos intelligentia naturali, hoc certum est, quia si privati essent intelligentia, nec dolorem, aut tristitiam sentirent, nec homines tentarent, nec inter se, aut cum bonis Angelis, aut cum Deo loqui possent. Hæc autem omnia, et similia possunt, et faciunt, ut ex Scriptura constat. Itaque non sunt privati potentia intellectiva, quia vel non est separabilis a substantia, vel certe separari non oportuit, ut illi spiritus possent actus vitæ exercere, et perpetuo cruciari. Imo nec diminui potuit in eis ipsa intellectiva potentia, quia omnino indivisibilis est, et ideo partitionem, seu diminutionem non recipit. Præterea si (ut aliqui volunt) Angeli habent aliquem habitum naturalis scientiæ, vel naturale lumen intelligendi a suo intellectu distinctum, non fuerunt in illo privati propter peccatum, vel si (quod verius est) solum habent species intelligibiles naturaliter inditas, nihil horum ablatum, aut diminutum in eis est, quia hæc omnia pertinent ad naturales vires intelligendi, et ita comprehenduntur sub illa regula Dionysii, cap. 4, de Divin. Nominib., in 4 ejus parte, quod naturalia dona non sunt in dæmonibus propter peccatum diminuta, *quia quæ per naturam sunt incorruptibilia, per peccatum non corrumpuntur.* Et idem docent alii Patres paulo inferius referendi.

3. *Nec cognitione speculativa naturali.* — Ex quo ulterius addimus, non fuisse dæmones per peccatum omni cognitione veritatis naturalis speculativæ privatos, ita docet, vel potius supponit Augustinus, in toto lib. de Divin. Dæmon., et lib. 2, Gen. ad litt., cap. 17, et Isidorus, lib. 1 Sent., cap. 10, *Prævaricatores Angeli* (inquit) *etiam sanctitate amissa, non amiserunt vivacem creaturæ angelicæ sensum,* etc. Quæ verba habet etiam Beda, lib. Variarum Quæst., quæst. 9, tom. 8. Ratione est hoc manifestum in cognitione earum rerum, quæ naturaliter possunt ab Angelo evidenter cognosci: nam evidenti cognitioni non potest subesse falsum, sed dæmones evidenter cognoscunt veritates naturales; ergo in hac cognitione non falluntur. Et quoad hoc verum habet, quod D. Thomas, in dicto art. 1, dicit absolute, cognitionem naturalem non esse diminutam in dæmonibus. Imo addere possumus ex eodem ibidem ad 5, hanc cognitionem potuisse in eis post peccatum augeri, quia possunt multa singularia existentia denuo cognoscere, et eorum, quæ semel cognoverunt, possunt memoriam conservare, atque ita possunt per experientiam longi temporis multa cognoscere. Ex quo etiam de futuris contingentibus, et liberis, et de internis cogitationibus multa conjectare possunt, quæ absque dicta experientia forte non possent, ut tradit Augustinus, lib. de divinatione Dæmon. Quia vero per hanc conjecturam ad certam, et evidentem cognitionem talium rerum nunquam perveniunt, ideo non obstante perfectione luminis intellectualis, et longissima experientia, in talium rerum cognitione naturali decipi possunt.

4. *Conjectationes falsæ dæmonum ex prava voluntate non ex diminutione intellectus prove-*

niunt. — *Quid de cognitione practica.* — Et quoad hoc videtur aliqua ex parte in eis diminuta naturalis cognitio, quia in judicio de hujusmodi effectibus sæpe decipiuntur, et errant, quod si non peccassent, non facerent, sicut sancti Angeli etiam de his rebus falsa judicia non habent. Verumtamen, si attente consideretur, hoc non tam provenit ex diminutione naturalis cognitionis speculativæ, quam ex defectu voluntatis. Quia Angeli mali nihil minus cognoscunt naturaliter de his rebus, quam ante peccatum possent cognoscere, vel quam sancti Angeli naturaliter cognoscant. Verumtamen differentia est, quia sancti Angeli non judicant determinate, et absolute esse, vel futurum esse, quod evidenter non vident, sed vel suspendunt judicium, vel solum judicant quid causæ, vel alia signa magis indicent? Angeli vero jam per peccatum deordinati facile proferunt absolutum judicium de his, quæ tantum conjectant, et ideo errant. Unde hic error non tam est ex impotentia, seu diminutione virtutis cognoscendi, quam ex temeritate, ut sic dicam, judicandi, quæ ex defectu voluntatis moventis provenit, nam hæc judicia libera sunt, et sine motione voluntatis non proferuntur. Et hæc de cognitione naturali speculativa maxime procedunt. Dubitari vero potest, an idem dicendum sit de practica, nam D. Thomas idem sentire videtur; cum enim in cognitione supernaturali distinguat inter cognitionem practicam et speculativam, nihilominus in naturali nihil distinguit, sed absolute dicit cognitionem naturalem non fuisse in dæmonibus diminutam. Nihilominus alii absolute dicunt cognitionem practicam, etiam in naturalibus fuisse in dæmonibus diminutam : ita sentit Malonius, in 2, d. 6, disp. 14, sect. 2 et 3, ubi alios scholasticos refert. Quid autem in hoc sentiendum sit, in fine capitis dicam.

5. *Assertio secunda dæmones privati sunt omni supernaturali, cognitione actuali et habituali.* — Secundo dicendum est, dæmones propter peccatum privatos esse omni lumine, et cognitione vera, et in se supernaturali. Hoc recte intellectum, certum esse judico. Quia per supernaturale lumen intelligimus omnem habitum supernaturalem, et per se infusum intellectui supra naturam ejus : per cognitionem autem supernaturalem intelligimus omnem actum cognoscendi in sua entitate supernaturalem, et omne judicium factum ex motivo, seu medio supernaturali. Jam ergo probatur assertio ex Damasceno, Augustino et Isidoro, locis supra citatis. Et ex Bernardo, Epist. 77, ad finem, dicente, *reprobos spiritus destitutos esse participatione gratiæ spiritualis, non tamen vivacitate industriæ naturalis.* Ex quibus verbis sumitur generalis ratio, quia omnis cognitio supernaturalis haberi non potest sine gratia DEI; sed dæmones destituti sunt omni gratia Dei; ergo nullam supernaturalem cognitionem habere possunt. Unde recte dixit Anastasius Synaita, lib. 4, exaemer : *Dæmones in abyssum missos expertes esse cœlestis luminis, et illuminationis.* Hoc autem maxime procedit quoad actus supernaturalis cognitionis; primo, quia sine auxilio speciali haberi non possunt : dæmones autem omni auxilio speciali etiam sufficiente privati sunt, ut jam ostendimus, quia hoc spectat ad completam pœnam damni; secundo, quia in persona non vidente Deum, non potest inveniri actus supernaturalis intellectus, nisi in fide infusa fundetur : dæmones autem non possunt habere actum hujus fidei, quia pendet ex pia affectione voluntatis, quam habere non possunt, ut postea videbimus.

6. Et hinc facile probatur altera pars de habitibus infusis pertinentibus ad intellectum. Nam hi non sunt, nisi vel quatuor dona Spiritus sancti, scilicet, sapientia, scientia, intellectus, et consilium, vel habitus fidei infusæ : nullus autem ex his habitibus in Angelo damnato permansit. Nam priores simul cum gratia amittuntur, et ideo etiam in via statim ac peccavit illos perdidit; ideoque de illo merito dixit Ignatius, Epist. 8, ad Philippenses, *sapiens est ad male faciendum, bonum vero quid sit, ignorat. Ignorantia oppletus est propter voluntariam dementiam.* Quod maxime dicit propter ignorantiam rerum supernaturalium, ut postea late prosequitur. Habitu autem fidei privatus est dæmon statim ac damnatus est; primo quidem ratione status, quia in illo existens indignus est tali bono, et ideo etiamsi alia causa non interveniret sufficiens ad expellendam fidem, sufficeret ex parte dæmonis demeritum confirmatum, ut sic dicam, et irremissibile, et ex parte Dei suspensio influxus, sine quo talis habitus conservari non potest; secundo, quia superfluus est in illo talis habitus, cum proprium ejus actum exercere non posset, saltem ex defectu auxilii divini, etiam sufficientis, ut jam diximus; tertio, quia quodammodo etiam est incapax talis habitus saltem moraliter, quia dæmon non habet, nec habere potest piam affectionem ad Deum, sine qua fides divina haberi non potest. Item, quia fides est propria

dispositio viatorum : nam per fidem ambulamus, est etiam fundamentum rerum sperandarum, sed dæmones jam non sunt viatores, nec possunt habere spem salutis ; ergo sunt modo suo incapaces habitu fidei. Et ita sententia hæc quoad habitum fidei communis est theologorum, D. Thomæ 2, 2, quæst. 5, art. 2, ubi Cajetanus et expositores, et aliorum theologorum in 3, d. 23, essetque valde temerarium oppositum asserere. De aliis vero donis infusis intellectus res est multo certior ac de fide.

7. *Objectio ex verbis Jacobi.* — Contra hanc vero partem objici solet illud Jacobi 2 : *Dæmones credunt, et contremiscunt,* quæ verba de fide informi multi interpretantur. Unde Augustinus, tractat. 6, in Joann., circa finem, comparat fidem dæmonum fidei peccatorum, et idem habet, libr. de Fide et oper., cap, 14, et sequentibus, et libr. de Grat. et liber. Arbitr., cap. 6, et libr. 15, de Trinitate, cap. 15, et idem sentit Glossa in id ad Roman. 1 : *Justitia Dei revelatur ex fide in fidem,* et in id ad Galat. 5, *Fides, quæ per dilectionem operatur,* et ad Titum 1, *Confitentur se nosse Deum factis autem negant.* Et videtur huic sententiæ favere D. Thomas, dicta quæst. 64, artic. 1, nam dicit, cognitionem, quæ est per gratiam, et in speculatione consistit, non esse dæmonibus totaliter ablatam , sed diminutam : quia aliqua cognoscunt per revelationem sanctorum Angelorum,ut Augustinus dicit, in locis citatis, et libr. 9, de Civitat., capit. 21. Et idem D. Thomas, 2, 2, quæst. 18, art. 3, ad 2, dicit, damnatos esse capaces esse fidei informis, licet non sint capaces spei. Et expressius Alensis, 3 part., quæst. 64, membr. 7, et sequentibus, concedit, mansisse in dæmonibus fidem infusam quoad substantiam , quamvis informem. Durandus vero, in 3, distin. 23, quæst. 9, non solum habitum, sed etiam actum fidei dicit manere in damnatis. Quanquam de dæmonibus non absolute, sed sub conditione dicat , habet nunc fidem , si illam in via habuerunt, in idem tamen redit juxta veram sententiam, quod omnes Angeli fidem in via habuerint. Et consentit Salmeron, Jacobi 2. Et præter Jacobi auctoritatem , argumentatur Durandus, quia dæmones non peccarunt contra fidem ; ergo non amiserunt illam. Item damnati cruciabuntur de carentia visionis divinæ, de qua nihil noverunt, nisi per fidem. Item cruciabuntur, quia cognoscent se non fecisse opera fidei consentanea, per quæ gloriam consequi possent. Et in idem redit quod Salmeron ait, manere hoc donum in dæmonibus in eorum malum, quia quanto magis agnoscunt DEI providentiam, tanto magis torquentur.

8. *Ad verba Jacobi.* — Ad hanc vero objectionem respondendum est, fidem informem æquivoce sumi, id est, generice, aut specifice. Generaliter enim ita potest appellari omnis assensus cujuscumque veritatis supernaturalis, non visæ, in divino testimonio aliquo modo fundatus, et in persona carente gratia, et charitate existens. Specifice autem fides informis est supernaturalis habitus, vel actus, quo veritates a Deo revelatæ voluntarie, et cum certitudine divina creduntur, et charitate non informatur. Jacobus ergo in priori sensu dicit, dæmones credere ; et similiter Augustinus et D. Thomas quando videntur dæmonibus tribuere fidem informem, de illa priori modo sumpta loquuntur. Et quamvis interdum videantur illam cum fide peccatorum conferre, non tamen dicunt esse in omnibus similem, sed solum in generali ratione credendi veritates a Deo revelatas, et in informitate (ut sic dicam) ob carentiam gratiæ et charitatis. Intervenit autem magna differentia. In assensu quidem, quia in dæmonibus est coactus, seu necessarius saltem quoad specificationem ex evidentia signorum, quod significavit Jacob dicens : *Dæmones credunt, et contremiscunt.* In homine vero peccatore assensus est liber, et ex pia affectione voluntatis. Unde in dæmone fides illa est acquisita, et in substantia naturalis, ideoque non procedit ab habitu infuso, neque a proprio auxilio gratiæ : fides vero peccatoris est in substantia supernaturalis , et consequenter principium supernaturale requirit. In defectu etiam informitatis est differentia, quia in dæmonibus absentia charitatis est perpetua , et irreparabilis, ac desperata ; in hominibus autem viatoribus licet in peccato existant, nihilominus defectus est reparabilis, ac proinde talis fides, quantum est ex se, conjunctam habet spem. Ideoque licet sit informis, nihilominus formabilis est, ut sic dicam, quod non habet fides dæmonum. Igitur quoad hanc partem solum conveniunt, quod neutra est utilis ad vitam, quamdiu est informis, ut Jacobus intendit : nihilominus tamen differunt in statu, ut declaratum est.

9. *Ad dictum D. Thomæ.* — Ad divum Thomam ergo respondetur, cum in dicto art. 1, dixit, cognitionem speculativam, quæ est per gratiam; non esse dæmonibus totaliter ablatam, sed diminutam, absolute loqui de cognitione mysteriorum gratiæ, non de cognitione

supernaturali. Unde si dæmonibus per sanctos Angelos aliqua revelantur, etiam illa naturali actu cognoscunt, vel quia fortasse talia sunt, et taliter proponuntur, ut vel in se evidenter cognosci, vel saltem per evidentia signa illa credere cogantur : præsertim quia evidenter sciunt, sanctos Angelos mentiri non posse. Et in eodem sensu dixit D. Thomas, in 2, 2, damnatos esse capaces fidei informis. Loquitur enim de fide informi in dicto generali sensu. Et in hoc constituit differentiam inter fidem et spem, quia spem gratiæ, aut beatitudinis nullum habere possunt, neque infusam, neque acquisitam, quia non possunt aliquid hujusmodi apprehendere, ut bonum sibi possibile. Loquor autem de spe talium bonorum, nam spes alicujus pravi effectus esse potest in dæmone, et frustrari, juxta illud Job 40: *Ecce spes ejus frustrabitur eum*, quod in sensu allegorico ita exponitur a D. Thoma ibidem ad 1.

10. *Ad Alensem. — Ad Durandi motiva. — Consule pro tota objectione de fide dæmonum auctorem in tractatu de Fide.* — Opinio autem Alensis jam in superioribus reprobata est, nam impossibile est eumdem habitum infusum in via fuisse clarum, et postea adveniente peccato eumdem permanere, et esse veram fidem. Præterquam quod nulla est ratio asserendi, aliquem habitum infusum mansisse in dæmonibus, sive sub eadem, sive sub diversa ratione. Denique motiva Durandi parvi momenti sunt. Ad primum enim negatur consequentia. Tum, quia licet in via non amittatur fides nisi per actum contrarium, in termino damnationis aufertur in pœnam ultimam, et illi statui proportionatam, tum etiam, quia in illo statu habent dæmones ex parte voluntatis dispositionem fidei contrariam, quia definitum propositum habent non credendi, nisi quatenus per evidentia signa coacti fuerint. Ad secundum, quod de omnibus damnatis a Durando proponitur, negatur consequentia, quia ut damnati crucientur de beatitudine amissa, non oportet, ut in eo statu per fidem infusam credant, se amisisse supernaturalem beatitudinem, vel sibi fuisse per merita possibilem, satis est enim, ut quacumque cognitione, vel coacta fide id apprehendere, et existimare cogantur. Et patet ad hominem, nam ipse fatetur, quod si dæmones in via non habuerunt fidem, nec nunc illam habent ; ergo idem dicturus est de hominibus damnatis, qui fidem in via non habuerunt; ergo multi damnati non habent fidem, et nihilominus etiam illi de amissa supernaturali beatitudine vehementer tristantur; ergo propter illam pœnam non est in aliquo damnato necessaria fides infusa, sed alia inferior cognitio sufficit. Atque eadem est responsio ad tertium, nam memoria peccatorum in via commissorum sine fide haberi potest in inferno, ubi damnati non ex fide, sed vel inviti, vel experimento coacti malitiam præcedentium operum agnoscunt, et confitentur, *Ergo erravimus*, Sapient. 5. Quæ cognitio sufficientissima est, ut propria conscientia crucientur, ut in eodem loco Sapientiæ describitur.

11. *Assertio tertia dæmones carent rectitudine judicii practici in materia morali.*—Tertio dicendum est, dæmones in inferno privatos esse rectitudine judicii practici de rebus agendis, ita ut nunquam habeant verum judicium practicum in ordine ad affectum, et opus moraliter bonum. Hæc assertio communis est, pendet vero ex dicendis de obstinatione dæmonum, ubi ostendemus dæmonem nunquam habere affectum, vel opus moraliter bonum, ex quo principio sumitur a posteriori argumentum, nam veritas judicii practici sumitur ex ordine ad affectum, seu opus moraliter bonum; ergo si dæmones nunquam possunt habere appetitum rectum, etiam in eis nunquam est judicium practicum verum. Unde autem proveniat hic perpetuus defectus in judicio practico dæmonis, ex his, quæ de obstinatione dicemus, declarabitur. Nunc solum notare oportet, divum Thomam, in dicto art. 1, tacite constituere differentiam inter judicium practicum circa naturalia et supernaturalia, insinuans, ut dixi, non esse ita depravatum judicium practicum dæmonis in materia naturali, sicut in supernaturali. Sed differentia ad summum potest in hoc constitui, quod excæcatio dæmonis primo, et per se in supernaturalibus facta est. Nam Angeli mali primario a supernaturali fine aversi sunt, in qua aversione immobiliter adhæserunt, et pravum finem ultimum sibi constituerunt, ex quo fine non solum in supernaturali materia, sed etiam in naturali semper operantur.

12. *De aliis pœnis positivis intellectus postea.* — Atque hinc consequenter factum est, ut etiam in naturali materia ita sint excæcati, ut semper practice errent. Quia deviando a fine, non potest non errari practice in mediis. Unde quia finis supernaturalis talis est, ut tota moralis materia tam naturalis, quam supernaturalis ad illum ordinanda sit, ideo etiam aversio ab illo fine, vel conversio ad finem illi contrarium facit, ut dæmon in utraque materia tam naturali, quam supernaturali perpetuo erret

practice : et hoc perversa illius opera rationi naturali contraria manifeste ostendunt, ut in libro etiam tertio adnotavimus. Adverto autem hoc intelligendum esse de rectitudine, seu veritate practica morali, nam extendendo judicium practicum ad judicium artis, vel prudentiæ politicæ, seu mundanæ, dæmon non semper practice errat in hujusmodi materiis, imo vix errat, quia rectitudo practica in hujusmodi judiciis non pendet ex intentione honesta, sed ex intentione efficaci finis, seu operis intenti, etiamsi pravum sit, et ex perfectione scientiæ, aut experientiæ, per quam media, operi intento in suo ordine proportionata, id est, utilia ad artificium conficiendum, vel ad talem intentionem pravam exequendam evidenter cognoscantur. Utrumque autem horum possunt dæmones perfecte præstare, si permittantur, ut ex dictis de eorum cognitione, et potentia notum est. Denique præter has pœnas privativas, aliquæ positivæ in intellectu damnati spiritus considerari possunt, quæ in aliquibus actibus intellectus, ac memoriæ positæ sunt. Quia vero illi actus cum afflictionibus voluntatis connexi sunt, cum illis simul explicabuntur.

CAPUT VII.

UTRUM VOLUNTAS DÆMONIS PER DAMNATIONEM MANSERIT OBSTINATA IN MALO, QUOD IN VIA COMMISIT, ITA UT IN PERPETUUM RETROCEDERE NON POSSIT.

1. *Obstinatio in dæmonibus duplex.* — *Error admittentium aliquando pœnitentiam in dæmon.* — Post mentis excæcationem sequitur obstinatio voluntatis in malo, quæ duplex cogitari potest. Una est, circa malum semel commissum, ita adhærendo, et complacendo in illo, ut illum affectum dæmon mutare non possit. Alia est, circa malum futurum, seu in ipsomet statu damnationis committendum, et sic proprie dicetur illa voluntas obstinata in malo, quæ non potest nisi male operari. De hoc posteriori modo dicemus in capite sequenti : nunc tantum de priori agimus. In quo ante omnia supponenda est catholica doctrina, quæ docet, dæmones ita esse obstinatos in peccato commisso, propter quod damnati sunt, ut illius remissionem in æternum non sint consecuturi, nec illam possint obtinere. Contra quam veritatem fuit antiquus error dicentium, malorum Angelorum damnationem non fore perpetuam, sed aliquando post longa tempora acturos esse pœnitentiam, per quam et veniam peccati obtineant, et in cœlum redeant, quia illos etiam Christus sua morte redemit. Hunc errorem tribuit Origeni Epiphanius, in Epist., ad Joannem Hierosol., circa medium, et Augustinus, lib. de Hæres., in 43, ubi ait, in hoc nec falso Origenem reprehendi, nec ab ejus defensoribus excusari posse. Idem fere habet, lib. 21, de Civitat., cap. 17.

2. Hieronymus etiam in Epist. 95 ad Avitum, inter errores Origenis hunc refert, et idem repetit in Epist. 65 ad Pammachium et Oceanum, ubi vehementer invehitur contra Origenem, nec ullam pro eo excusationem admittit, eumdem errorem impugnat, Jonæ 3, et in Apologia contra Ruffinum, lib. 1, circa finem. Et libr. 2, non longe a principio, eumdem errorem tanquam Origenis damnat, et seipsum defendit a calumnia Ruffini, qui eumdem ipsi Hieronymo tribuebat propter ea, quæ super Epistol. ad Ephes., referendo potius, quam asserendo, vel approbando scripsit, ut ipse declarat. Quæ declaratio ad alia similia loca, ut capit. 1 et 2 Isaiæ, et Dialogo 1, contra Pelagianos, applicanda est. Quamvis in aliis locis, ubi Hieronymus indicat, pœnas inferni esse temporales, de pœnis Purgatorii loquatur, ut exponit Sixtus, libr. 6, Biblioth., annotat. 290. Denique idem error contra Origenem in quinta Synodo damnatus est, ut refert Nicephorus, lib. 17, cap. 27, et refertur in 2 tom. Conciliorum, in præfat. ad eamdem Synodum. Et eodem modo damnatur in sexta Synodo, act. 11, in Epistol. Saphonii, qui damnationem quintæ Synodi ibid. refert. Non desunt tamen, qui Origenem ab hoc errore excusent, dicentes, vel ab hæreticis fuisse libris ejus insertum, vel si aliquando illum habuit, in eo non permansisse, ut videri potest in Soto in 4, dist. 50, art. 1, Sixto Senensi, lib. 5, Biblioth., annot. 126, et Merlino, in Apologia 1, pro Origene, et Pico Mirandula in Apologia, quæst. 7, qui varia congerunt loca ex libris Origenis, in quibus sententiam catholicam docere videtur. Sed nobis necessarium non est in hoc immorari. Videatur Sanderus, lib. 7, de Visibili monarchia, hæresi 46, et Castro, verbo Beatitudo, hæresi 3.

3. *Assertio certa dæmones esse in peccato suo obstinatos.* — Veritas ergo catholica est, malos Angelos ad pœnas perpetuas damnatos esse, ac proinde nunquam esse acturos veram suorum peccatorum pœnitentiam, per quam veniam consequi possint, atque in hoc sensu esse in peccato suo obstinatos. Hæc veritas ha-

betur expresse in Scriptura, Matth. 25: *Ite in ignem æternum, qui paratus est diabolo et Angelis ejus.* Et infra : *Ibunt hi in supplicium æternum.* Et Marc. 9, Christus ait, *ubi vermis non moritur, et ignis non extinguitur.* Et ideo, Ecclesiast. 11, dicitur : *Si ceciderit lignum ad Austrum, aut ad Aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit.* Quam sententiam Hieronymus, Olympiodorus, et alii de perpetuitate pœnarum inferni interpretantur. Denique Apocalyps. 20, de diabolo dicitur : *Missus est in stagnum ignis, et fulguris, ubi et bestia, et Pseudopropheta cruciabuntur die ac nocte in sæcula sæculorum*, et idem fere habetur in cap. 14. Secundo, definita est hæc veritas in dicta quinta Synodo, et in sexta, act. 16, ubi Epist. Sophronii approbatur, et in Concilio Lateranensi sub Innocentio III, quod habetur in cap. *Firmiter*, de Summ. Trinit., etc., de reprobis definitur, quod *cum diabolo pœnam perpetuam recipient.* Tertio passim traditur hæc veritas a Patribus, sed in re adeo manifesta secundum fidem supra allegati sufficiunt, et inferius tractando de pœna ignis plures afferemus.

4. *Probatur ratione. — Vide in tractatu de Peccatis d.* 7, *quæst.* 3. — Ratio autem hujus veritatis est, quia ex lege DEI æterna pœna pro singulis peccatis mortalibus definita est, ut ex citatis locis constat. Et ipsum peccatum grave contra Deum, et avertens ab illo, ex se talem pœnam meretur, et ideo mortale dicitur, ut in tractatu de Peccatis latius disputandum et probandum est. Peccatum autem Angeli gravissimum fuit, et maxime a Deo, ut a fine ultimo avertens, ut in superiori libro probatum est; ergo illi debetur pœna æterna. Quia vero perpetua duratio hujus pœnæ pendet in executione (ut sic dicam) ex perpetua duratione culpæ habitualis, seu maculæ (quia si culpa remittatur, eo ipso reatus pœnæ æternæ tollitur), ideo ex illo principio fidei, quod pœna dæmonum in æternum durabit, evidenter, et cum eadem certitudine concluditur, peccatum dæmonum quoad culpam et maculam in æternum esse duraturum.

5. Ex quo ulterius cum eadem certitudine colligitur, dæmones nunquam acturos esse pœnitentiam veram sui peccati in æternum. Probatur, quia, ut supra dictum est, si eos sui peccati vere pœnituisset, vel aliquando pœniteret, illius remissionem obtinerent; nam regula certa divinæ misericordiæ est, ut vere pœnitentibus veniam non neget : ergo si dæmones nunquam sunt remissionem peccati consecuturi, nec etiam sunt veram pœnitentiam acturi. Et hinc tandem infertur non habere dæmones potestatem ad hujusmodi pœnitentiam agendam; nam si haberent potestatem, haberent etiam libertatem, et consequenter non essent extra statum salutis, quia possent salvari. Unde etiam contingere posset, ut aliquis eorum aliquando pœnitentiam ageret, et salvaretur : hoc autem est simpliciter impossibile, secundum catholicam fidem ; ergo absolute non possunt veram pœnitentiam agere peccati commissi. Hæc autem impotentia est obstinatio in peccato, de qua nunc tractamus : ergo eadem certitudine tenendum est dæmones esse hoc modo in peccato in via commisso obstinatos.

Quænam sit causa prædictæ obstinationis.

6. *Arguitur quod non sit voluntas ipsa dæmonum.— Arguitur deinde, quod non sit voluntas Dei.*—Difficultas vero est, quæ sit causa hujus obstinationis, nam vel est voluntas Dei, vel voluntas ipsiusmet dæmonis (alia enim causa, præsertim ex necessitate inducens talem obstinationem cogitari non potest). Neutra autem ex illis voluntatibus videtur esse posse sufficiens causa talis obstinationis. Non quidem voluntas dæmonis, quia illa de se libera est ad detestandum peccatum commissum. Quod si fortasse non potest illud detestari, sicut oportet ad remissionem peccati obtinendam, jam illi hoc non imputabitur, et consequenter nec effectus obstinationis inde secutus imputabitur illi ; ergo ejus voluntas non est causa talis obstinationis. Confirmatur, ac declaratur, quia voluntas dæmonis vel est causa suæ obstinationis non agendo quod potest, et debet, vel aliquid agendo incompossibile cum pœnitentia peccati. Primum non sufficit ad impotentiam pœnitendi, cum rationali agenti liberum sit agere quod potest, et consequenter illa non potest esse sufficiens causa obstinationis. Nec etiam secundum dici potest, quia oporteret talem actum excludentem pœnitentiam, vel potius inducentem impotentiam pœnitendi, esse simpliciter immutabilem, ac necessarium, quoad exercitium in voluntate dæmonis : nullus autem talis actus potest cum fundamento dæmoni attribui ; ergo nullo modo voluntas dæmonis potest esse causa obstinationis suæ. Nec etiam voluntas Dei. Quia Deus non potest esse auctor mali culpæ; ergo nec obstinationis in illo. Probatur consequentia, quia sicut ejusdem virtutis est conservare aliquam rem, et facere illam, ita ejusdem deformitatis est con-

servare culpam, et facere illam: sed causare obstinationem, idem est, quod conservare culpam; ergo ita repugnat DEO esse causam obstinationis, sicut esse auctorem culpæ.

7. Ad resolutionem hujus puncti distinguenda sunt duo, quæ in hac obstinatione inveniuntur. Unum est, perpetua duratio culpæ, seu maculæ ex peccato relictæ, quam nunc claritatis gratia supponimus, esse privationem gratiæ ut voluntariam ex habitudine ad præcedens actuale peccatum. Aliud est, carentia pœnitentiæ, seu dispositionis necessariæ ad gratiam expellentem talem culpam: vel potius impotentia ad hujusmodi dispositionem habendam. Hæc enim est propria, et immediata causa, ex qua necessario sequitur impœnitentia actualis, et consequenter permanentia in statu culpæ. Utrumque autem horum, scilicet, permanentia in culpa, et impotentia pœnitendi, potest nomine obstinationis significari, seu utrumque completa obstinatio includit, ut in simili docuit D. Thomas, 1, 2, q. 79, a. 3, et alii auctores tractantes de obduratione peccati, quæ in aliquibus peccatoribus solet, etiam in statu viæ inveniri, quæ minor quidem est, quam obstinatio damnatorum: suo tamen modo etiam includit denegationem divinæ gratiæ, et auxilii efficacis, vel abundantis, et culpam, ac perseverantiam in illa supponit. Deinde duplex causa obdurationis cogitari potest, una quasi positive conservans culpam, in qua dæmon permanet, vel positive impediens illum, ne pœnitere possit. Alia est causa tantum privativa, seu negativa, qualis est causa non destruens, vel non remittens culpam, vel non tollens impedimentum, seu impotentiam pœnitendi, aut se disponendi ad remissionem culpæ. Denique potest sermo esse de physica, vel morali causa talis effectus.

8. *Prima assertio: in hoc puncto permanentia habitualis maculæ caret positiva causa physica vel morali.* — Primo ergo, quoad priorem partem obstinationis, quæ est permanentia in habituali culpa, dicendum est, non habere causam positive conservantem ipsam (vel physice, aut moraliter) nec indigere illa, imo nec proprie esse capacem illius. Probatur, quia ipsa culpa, quæ habitualiter manet, non est aliquid positivum, sed est quædam privatio cum habitudine ad actum moraliter malum præteritum: sed privatio non conservatur per positivam actionem; ergo ad obstinationem quoad hanc partem non est necessaria positiva causa. Consequentia est clara, et major supponitur. Minor autem quoad causam physicam per se evidens est, quia repugnat privationem puram, id est, quæ non sequitur ad introductionem positivæ formæ, fieri per actionem positivam, ut in philosophia manifestum est; ergo eodem modo repugnat talem privationem conservari per positivum influxum physicum alicujus causæ. Hæc autem privatio, de qua agimus, non provenit ex positiva forma permanente incompossibili gratiæ, sed est pura carentia; ergo non indiget positiva causa conservante rationem talis privationis. Nec etiam illa indiget ratione habitudinis ad præteritum actuale peccatum, tum quia illa non est aliquid physicum, et reale, sed rationis, seu morale; tum etiam quia durante privatione necessario resultat, seu durat, quia præteritum actum respicit. Et eadem ratione facile probatur minor, quoad moralem causam positivam, scilicet necessariam non esse ad durationem, seu perpetuam conservationem obstinationis quoad statum culpæ. Quia hujusmodi status, seu habitualis culpa non pendet ex nova culpa actuali, nec ex novo demerito, nec ex positiva dispositione morali, nec denique ex aliquo alio morali influxu, qui per positivam actionem cogitari possit. Quoad hanc ergo partem cessat difficultas tacta, quia nec ex parte Dei, nec ex parte Angeli damnati est necessaria positiva causa talis obstinationis, ut declaratum est.

9. *Assertio secunda: impotentia pœnitendi in posterum nullam habet causam positivam formalem vel efficientem.* —Deinde addendum est, obstinationis quoad carentiam pœnitentiæ, vel impotentiam ejus, non esse necessariam causam positivam formalem, vel efficientem, a qua talis impœnitentia proveniat. Probatur primo eadem ratione generali. Quia obstinatio, etiam quoad hanc partem est mera privatio, sed ad privationem non est necessarius positivus, influxus formalis, aut efficiens; ergo nec positiva causa est necessaria. Major declaratur et probatur: quia duobus modis potest aliquis esse impœnitens, uno modo tantum privative, scilicet, quia caret actu pœnitendi, sine actu contrario ipsi pœnitentiæ, secundo positive et mediante actu contrario, qualis erit, vel positiva voluntas non pœnitendi, vel complacentia positiva in peccato commisso, vel actuale odium Dei, vel aliud simile actuale peccatum, quod veram pœnitentiam secum non compatiatur. Unde etiam impotentia pœnitendi duplex cogitari potest, una pure privativa, ad quam sufficit carentia virium, seu virtutis necessariæ ad pœnitendum: nam qui non habet vires sufficientes, impotens est. Alia cogi-

tari potest positiva, qualis erit, si proveniat ex positivo impedimento necessario adhærente voluntati : ut, verbi gratia, si voluntas dæmonis ex necessitate habeat complacentiam actualem in peccato commisso, vel actum odii Dei, vel alium similem. Dico autem *ex necessitate*, quia licet ex tali actu sequatur impotentia pœnitendi, seu necessitas non pœnitendi quasi composita : nihilominus si talis actus non sit absolute necessarius, illa impotentia non erit simpliciter talis quia cessante actu, impotentia etiam positiva cessabit: si vero actus sit simpliciter necessarius, etiam impotentia erit absoluta, et simpliciter, ut per se notum est. In dæmonibus ergo ad prædictam obstinationem sufficit impotentia pure privativa, per carentiam virtutis activæ, quæ in potestate eorum non sit, quia eo ipso perpetuo, et ex necessitate permanent in statu peccati, et habent impotentiam simpliciter carendi illo, in qua hæc obstinatio consistit; ergo ad illam non est necessaria positiva causa activa influens physice, aut moraliter, vel ex parte Dei, vel ex parte ipsius dæmonis, sed demeritum primi peccati sufficit, ut statim explicabitur. An vero hæc impotentia pœnitendi habeat etiam ex parte dæmonis positivam causam quasi formalem ex necessitate impedientem pœnitentiam fructuosam, pendet ex alio modo obstinationis infra tractando, scilicet, an dæmon semper, ac necessario male operetur, vel potius interdum possit bene operari. Nam si potest habere actum bonum, vel carere malo, non habebit ex necessitate tale impedimentum positivum pœnitentiæ, et nihilominus impotentiam mere privativam pœnitentiæ habere poterit. Si autem ex necessitate semper est in aliquo actuali peccato, sive determinate, sive confuse, impotentia pœnitendi, ut dixi, erit positiva, et causa ejus quasi formalis erit ille actus incompossibilis pœnitentiæ: causa autem efficiens erit causa ad eumdem actum necessitans, de qua postea explicando illum modum obstinationis dicturi sumus, et ibi nonnullas sententias theologorum non recte in hoc de Deo sentientium refutabimus.

10. *Assertio tertia: primæ causa privativa impotentiæ pœnitendi est denegatio auxilii.—Vide auctorem in tractatu de Peccatis, disputatione sexta.*—Ultimo dico, causam quasi privativam obstinationis dæmonum, quoad impotentiam pœnitendi fructuose esse justam voluntatem Dei, denegandi damnatis omne auxilium gratiæ, supposito ex parte ipsorum peccato, et perseverantia in illo pro statu viæ. Hæc assertio communis est theologorum in 2, distin. 7, ubi Bonaventura, art. 1, quæst. 1, Durandus, quæst. 2, Richardus, art. 2, quæst, 1, Scotus, quæst. 1, § *De secundo dico*, Gregorius, q. 1, art. 2, Ægidius et Bassolis ac Major similiter, quæst. 1, art. 2, Gabriel, quæst. 1, art. 1, Marsilius. in 2, art. 5, quæst. 3, Ocham, in 2, quæst. 19, et quodl. 1, quæst. 14, Albertus, in 2 part., tract. 5, quæst. 25, art. 4, Altisiodorensis, lib. 2 Summæ, tract. 2, cap. 6, et Paludanus, in 4, dist. 50, quæst. 1, Cassalius, lib. 1, de Quadripar. institut., part, 1. Neque in hac parte dissentit D. Thomas, nam licet in 1 part., quæst. 64, aliam reddat causam obstinationis dæmonum sumptam ex naturali modo operandi illorum, illa, ut supra diximus, potius est congruentia, ob quam status viæ, in quo Deus offert auxilia ad pœnitentiam agendam, brevior concessa fuit Angelis, quam hominibus : et ideo licet in eo loco proximam rationem obdurationis quoad hanc partem ex parte Dei non explicet, non tamen illam excludit. Unde in aliis locis dicit, ideo Angelos malos non posse amplius pœnitere, quia peccarunt in termino viæ, ut præcipue declarat in 2, dist. 7, quæst. 1, art. 2. Ubi etiam sentit, eamdem esse causam quoad hanc partem, obstinationis dæmonum, et omnium damnatorum, scilicet, quia sunt in termino, in quo nimirum auxiliis gratiæ ex definita Dei voluntate privantur. Item in simili materia id expresse docuit D. Thomas 1, 2, quæst. 79, art. 3, ubi docet, Deum esse causam obdurationis viatorum, quatenus proprio judicio suam gratiam eis subtrahit. Obduratio autem viæ quædam obstinatio est in malo, quamvis sit secundum quid, respectu obstinationis dæmonum, seu damnatorum, ut idem D. Thomas docuit, quæst. 23, de Veritat., art. 7, ad 6. Sed hæc differentia secundum magis et minus non obstat, quominus eadem sit ratio in utraque obstinatione, ut Deus possit esse causa ejus, majus vel minus denegando alicui auxilium gratiæ suæ. Atque ita possunt pro hac parte referri auctores, qui fatentur Deum esse causam obdurationis viatorum, supposito demerito, pravaque dispositione illorum, qui sunt fere omnes, ut in libr. 1, 2, latius tractatur.

11. *Probatur assertio ratione.* — Ratione probatur. Primo, quia si affirmatio est causa adæquata, et necessaria affirmationis, negatio erit causa negationis, ut est Aristotelicum dogma : sed auxilium gratiæ simpliciter necessarium ad fructuosam pœnitentiam agendam suo modo est adæquata illius causa : nam licet re-

quirat cooperationem voluntatis, nihilominus simpliciter necessarium est, ut Deus velit suum auxilium præstare, ita ut vel faciat voluntatem facere per auxilium efficax, vel faciat, ut possit facere, si velit per auxilium sufficiens; ergo denegatio utriusque auxilii est causa veluti proxima impœnitentiæ, et impotentiæ pœnitendi. Ostensum est autem supra, Deum denegasse utrumque auxilium Angelis immediate post instans, in quo peccarunt; ergo est Deus causa carentiæ auxilii: ergo consequenter etiam est causa carentiæ pœnitentiæ, et potestatis pœnitendi. Dicimus autem Deum esse causam privativam, quia licet justo judicio, et positiva voluntate velit subtrahere gratiam suam, tamen extra se nihil efficit, sed solum non efficit, et voluntas, quam intra se habet, non est aliquid factum ab ipso, sed est ipsamet increata, et immutabilis voluntas. Unde confirmatur assertio, quia per hoc genus causalitatis Deus non est causa alicujus mali moralis, sed ad summum est causa, ut aliquis actus bonus nunquam fiat ab aliquo, ne fieri possit: hoc autem non est malum, quia non tenetur Deus omne bonum facere, vel auxilium ad illud præbere. Imo interdum potest illud esse speciali modo bonum, et justum in vindictam mali commissi, cujus mali Deus non fuit causa, et ideo est ultor ejus negando suum auxilium; ergo per hoc Deus non est causa mali, sed illud supponit.

12. Tandem confirmatur optima sententia Fulgentii, lib. de Fide ad Petr., cap. 3, ubi ait, ita Deum disposuisse Angelorum et hominum causam, *ut si propriæ voluntatis arbitrio contra creatoris imperium suam niterentur facere voluntatem, ad supplicium eis relinqueretur æternitas misera, erroribus, doloribusque crucianda*, et adjungit: *Ac de Angelis quidem hoc disposuit, et implevit, ut si quis eorum bonitatem voluntatis perderet, nunquam eam divino munere repararet.* Et inferius addit: *Ut Angeli mali nec mala possint unquam voluntate carere, nec pœna, sed permanente in eis injustæ aversionis malo, permaneret etiam justæ retributionis æterna damnatio.* Et rursus inferius dicit: *Nullum Angelorum, ex quo ruinæ suæ merito e cœlo ejecti sunt, bonam posse resumere voluntatem.* In quibus verbis satis ostendit, illam impotentiam pœnitendi ex Dei dispositione supposita culpa provenire, ac proinde in eum tanquam in causam reduci. Unde inferius addit, Deum solum tempus hujus vitæ hominibus concessisse ad fructuosam pœnitentiam agendam, non vero postea. Quod cum proportione de malis Angelis etiam intelligit. Et simili modo de Angelis viatoribus cum proportione intelligit, quod statim subjungit: *Quod, qui in hac vita non fecerit* (id est, mutare voluntatem) *habebit quidem pœnitentiam in futuro sæculo de malis suis, sed indulgentiam in conspectu Dei non inveniet, quia etsi erit ibi stimulus pœnitudinis, nulla tamen ibi erit correctio voluntatis.* In quibus verbis alludit ad locum Sapientiæ 5, ubi de damnatis generatim dicitur: *Turbabuntur timore horribili*, etc., *dicentes intra se pœnitentiam agentes, et præ angustia spiritus gementes.* Et usque ad versic. 14, describit Sapiens seram veritatis agnitionem in damnatis, ex qua concludunt: *Ergo erravimus.* Illa enim omnia eamdem rationem in dæmonibus habent. Quia velint, nolint, agnoscunt bona, quæ amiserunt, et miserum statum quem acquisierunt, et sub hac ratione dolent et pœnitentiam agunt de malis culpæ commissis propter mala pœnæ, quæ patiuntur: illa vero pœnitentia est infructuosa, non quia si esset vera, et propter Deum non posset misericordiam obtinere, sicut supra diximus, et ex S. Martino refert Sulpitius in vita ejus, c. 24, et tradit Bernardus, in lib. de Gradib. Humil. in primo, et indicat Isidorus, lib. 1, de Sum., cap. 10, dicens, diabolum non petere veniam, quia non compungitur ad pœnitentiam: sentiens, quod si compungeretur, veniam et petere posset, et obtinere: si quam vero pœnitentiam nunc habet, non est vera, nec propter Deum, sed ex amore proprio, et quadam necessitate naturali, ut capite sequenti explicabimus.

13. *Difficultas contra superius dicta orta ex sententia Scoti.* —Neque juxta veram doctrinam de Gratia, et remissione peccatorum per pœnitentiam, superest in hoc puncto difficultas. Juxta doctrinam vero Scoti, et aliquorum theologorum dicentium, posse hominem per naturales vires voluntatis cum concursu DEI generali habere attritionem, quæ sit sufficiens dispositio ad obtinendam remissionem peccatorum; juxta hanc, inquam, doctrinam, oritur difficultas: nam si hoc est verum de homine, a fortiori habebit locum in Angelo, cum efficaciorem habeat voluntatem; ergo etiamsi Angelus damnatus omni auxilio gratiæ privetur, cum generalis concursus ei non denegetur, poterit per illum talem attritionem habere de peccato, quæ ad remissionem peccatorum obtinendam sit sufficiens dispositio. Quam difficultatem sibi proposuit Scotus in reportatis in 2, distin. 7, quæst. 3, artic. 2, et prius res-

pondet, dici posse, Deum non solum auxilia gratiæ, sed etiam generalem concursum ad similem actum denegare damnatis. In hoc autem non quiescit, quia illud esset perpetuum miraculum, vel perpetua violentia illata Angelo, vel homini. Sed hoc fortasse non esset magnum inconveniens, ut capite sequenti dicam. Secundo vero respondet, talem actum licet a dæmone habeatur, in illo non esse sufficientem dispositionem ad gratiam, vel remissionem peccati, quia Deus non vult acceptare illum, ut sufficientem dispositionem ad gratiam, vel remissionem peccati. Nam etiam in viatoribus, ex sententia Scoti, ille actus non est sufficiens dispositio ad gratiam, nisi ex acceptatione divina. Potuit ergo Deus statuere certa, et infallibili lege acceptationem illam offerre pro statu viæ, eamque pro statu damnationis absolute denegare.

14. *Solida omnino responsio.*—Verumtamen dubitatio supponit fundamentum falsum, nimirum, posse liberum arbitrium sive hominis, sive Angeli, cum solo concursu generali se sufficienter disponere ad gratiam, et post lapsum posse se eodem modo disponere ad remissionem peccati, et ad infusionem gratiæ, per quam formaliter talis remissio fit. Utrumque enim est valde falsum, ut de pœnitentia hominis ostensum est in art. 4, 3 part., disp. 3, sect. 6, et de dispositione ad gratiam in tract. de Gratia, lib. 2 et 7. Et supra in libro quinto ostendimus, illa catholica dogmata de Gratia, non in hominibus tantum, sed etiam in Angelis vera esse. Verumtamen etiam posito illo suo dogmate, potuisset facilius Scotus respondere, non quamcumque attritionem naturalem esse dispositionem acceptabilem a Deo, ad remissionem peccati, sed oportere, ut saltem sit attritio undique moraliter bona, et honesta, ut ipse Scotus fatetur. In dæmonibus autem non potest esse talis attritio, ut in capite sequenti ostendemus. Scotus autem forte non ita respondet, quia hoc posterius non admittit, ut ibi videbimus. Præterea idem Scotus ultra honestatem, certum gradum intentionis postulat in attritione, ut ad gratiam sufficienter disponat. Potuisset ergo dicere in Angelis requiri majorem intentionem, quam fortasse possint per solas vires liberi arbitrii cum concursu generali elicere : præsertim in tali statu, ubi coguntur semper attendere ad pœnas, quas patiuntur, et ad vehementem tristitiam, et dolorem de illis eliciendum, et ideo credibile est, non posse simul conari ad detestationem, et dolorem de peccatis valde intensum. Sed hoc etiam effugium in falsa doctrina fundatum est, et ideo solida responsio est, sufficientem dispositionem ad gratiam, et remissionem peccati, sine vero, ac supernaturali auxilio gratiæ, haberi non posse, illudque omnibus damnatis denegatum esse.

CAPUT VIII.

UTRUM DÆMONES SINT ITA OBSTINATI IN MALO, UT NULLUM ACTUM VOLUNTATIS UNDIQUE HONESTUM, HABERE POSSINT.

1. *Opinio concedens dæmoni, posse opus bonum morale edere.* — Aliquorum theologorum sententia fuit, dæmones quantumcumque obstinati in suo peccato sint, non esse determinatos ad semper peccandum, seu ad efficiendum actum malum, quotiescumque aliquid libere operantur, ac subinde posse dæmones, vel damnatos aliquos actus efficere omni ex parte bonos moraliter, tam ex objecto, quam ex circumstantiis. Ita tenet Scotus, in 2, d. 7, quæst. unica, Tartaretus, quæst. 1, dub. 2, Bassolis, quæst. 1, artic. 3, Durandus, quæst. 2, sequitur Angles in florib. 2, sentent., d. 7, quæst. 2, conclus. 8, dub. 6, et refertur Pelbartus in Glossa, 2 part., verbo Dæmones, titul. de Obstinat. dæmon., § 38. Fundantur, quia voluntas, etiam in dæmone est libera, vel in omnibus, vel in pluribus actibus, non tantum quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem : ergo potest operari, et non operari similes actus, et cum operatur, potest bene, et sine ulla malitia operari : ergo ratione libertatis quoad exercitium, potest interdum nec peccare, nec bene agere, et ratione libertatis quoad specificationem potest aliquando opus simpliciter bonum facere.

2. *De libertate quoad exercitium.* — Prior pars declaratur, quia voluntas Angeli ex natura sua est libera, quoad exercitium in actibus ordinis naturalis, non tantum quoad singulos actus, sed etiam quoad totam eorum collectionem, quia nulla est causa necessitatem illi imponens ad exercendum aliquem actum confuse, seu disjunctim, magis quam determinate; ergo hanc libertatem retinet dæmon, quia etiam in illo assignari non potest causa, contrariam necessitatem imponens. Et quamvis daremus, voluntatem dæmonis necessitari a DEO ad aliquem particularem actum, ille non esset malus, nec peccatum, et respectu aliorum omnium, esset quoad exercitium liber dicto modo, id est, respectu totius collectionis cæte-

rorum actuum. Ex quo ulterius infertur, posse aliquando abstinere ab omni actuali peccato. Probatur consequentia, quia sic abstinendo ab actu, non peccaret peccato commissionis, quia tale peccatum non committitur sine actu : nec etiam peccaret omittendo, quia non habet peculiare præceptum semper aliquid agendi; hoc enim præceptum nec naturale est, nec est ulla ratio fingendi illud positivum in dæmonibus.

3. *De libertate quoad speciem.* — Posterior item pars de libertate quoad specificationem eodem modo, et efficacius probari potest. Quia Angelus ex natura sua est liber, vel in omnibus, vel fere in omnibus actibus suis quoad specificationem, seu determinationem inter bonum et malum, ut est certissimum de Angelo in pura natura spectato : sed in dæmone manet voluntas naturalis integra et perfecta, quia non est læsus in naturalibus, juxta commune axioma Dionysii et theologorum ; ergo retinet eamdem libertatem. Dices, voluntatem dæmonis in se mansisse integram, sed impeditam ad operandum bonum ratione peccati superadditi. Sed contra, quia peccatum semel commissum non potest omnino, et ex necessitate impedire indifferentiam quoad specificationem inter bonum et malum actum ; ergo nec potest omnino tollere usum libertatis quoad specificationem. Antecedens probatur, quia peccatum semel commissum ab Angelo, non semper, ac perpetuo durat in actuali voluntate, qui oporteret voluntatem illam necessitari quoad exercitium ad continuationem illius actus, quod cum fundamento dici non potest. Tantum ergo manet quoad maculam, vel reatum : sola autem habitualis culpa non potest necessitate voluntatem ad actum malum etiam quoad specificationem; præsertim cum habitualis culpa tantum sit privatio quædam physica, vel moralis. Et quamvis ei conjungatur vitiosus habitus, ille non potest talem necessitatem imponere voluntati, quia habitibus utimur cum volumus, ut paulo post magis ostendemus. Concludit ergo Scotus, in dæmonibus non deesse potestatem bene operandi moraliter : addit vero probabile esse, nunquam exire in actum per hanc potentiam, propter vehementem malitiam, *secundum quam* (inquit) *magis probabile est agere, quam secundum potestatem naturalem, quam habent ad oppositos actus.*

4. *Contraria sententia communis et vera.* — Contraria sententia communis est theologorum, et vera, juxta quam duo dicenda sunt. Primum est, dæmonem in omnibus actibus, quos libere exercet, male moraliter operari. Secundum est, dæmonem nunquam cessare ab omni actuali peccato, sed aliquod semper committere, quamvis libere saltem quoad exercitium. Hæc est sententia D. Thomæ, 1 part., quæst. 46, art. 2, ad 5, quæst. 16, de Malo, art. 5, et quæst. 24, de Verit., art. 10, et in 2, d. 7, quæst. 1, art. 2, ubi Magister idem sentit, et defendit Capreolus, quæst. 1, et Cajetanus ac alii recentiores, d. art. 2, et Ferrariensis 4, contra Gent., cap. 95, Soto, in 4, d. 50, art. 4, concl. 2, et art. 5, Bonaventura, Richardus, Gregorius, Gabriel, Major, Ægidius, in dicta distinct. 7, quæst. 1, art. 2, et Marsilius, in 2, quæst. 5, art. 3, Holchot, quæst. 4, et Altisiodorensis, lib. 2 Summæ, tract. 2, cap. 7, q. 1 et 2, Alensis, 2 part., quæst. 102, memb. 2 et 3, ubi non solum ait, dæmones semper male agere, sed etiam demereri, et Henricus, quodlib. 8, quæst. 11. Et idem sentit Adrianus, in 4 tit., de Sacrament. pœnit., quæst. 3, et alios refert, et sequitur Malonius, in 2, distinct. 7, disp. 15.

5. *Probatur hæc communis sententia ex Patribus.* — Primo probari potest hæc sententia ex doctrina Patrum, præcipue ex Fulgentio, de Fide ad Petrum, cap. 3, cujus verba ex parte retulimus, et præcipue notanda sunt illa : *In quo* (id est, in igne) *omnes illi prævaricatores Angeli, nec mala possunt unquam voluntate carere, nec pœna.* Et infra : *Ex quo ruinæ illius meriti in hanc inferiorem sunt detrusi caliginem, bonam non poterunt resumere voluntatem.* Et infra: *Quam si amiserunt Angeli, ut amissam deinceps habere non possint,* et multa similia de hac obstinatione docet, et tandem concludit, quod *sicut beati nullas in se malæ voluntatis reliquias habebunt, sic damnati nullam bonam habere poterunt voluntatem.* Ex aliis vero Patribus adducit Malonius supra generales quasdam sententias, quas de damnatis omnibus, eorumque statu proferunt, ut est illa Innocentii III, lib. 3, de Contemptu mundi, cap. 10: *Voluntas damnati, licet amiserit potestatis effectum, semper habebit malignitatis affectum.* Et ad eumdem loquitur Prosperus, lib. 3, de Vita contempl., cap. 12, ubi ait: ideo dixisse Christum, damnatos ligatis pedibus et manibus, mitti in tenebras, *quia in inferno, ubi Deo nemo confitetur, actione privantur.* Quod intelligendum videtur de actione honesta, quia absolute non omni actione privantur. Bernardus etiam, epistol. 253, damnatos dicit semper persistere in voluntate peccandi.

6. *Favet etiam Scriptura.* — Et ad hunc modum possunt induci multa verba Scripturæ, qualia sunt illa ad Galat. 6 : *Dum tempus habemus, operemur bonum.* Et Joann. 9 : *Venit nox, in qua nemo potest operari,* et cap. 11 : *Ambulate dum lucem habetis, ut non tenebræ vos comprehendant.* Ac denique illud Eccles. 9 : *Neque opus, neque ratio, neque sapientia, neque scientia erunt apud inferos.* Opus enim bonum sine aliqua prudentia, et recta ratione non fit : ubi autem neque ratio, neque sapientia est, profecto neque prudentia, neque recta ratio esse possunt. Unde Innocentius III supra, c. 7, illa verba tractans, ait : *Tanta erit in reprobis mentis oblivio, tanta cæcitas animi, tanta confusio rationis, ut raro, vel nunquam ad cogitandum quidquam de Deo possint assurgere, nedum ad confitendum valeant aspirare.* Specialius vero Ignatius, Epist. 8, ad Philippens., de dæmone loquens ait : *Sapiens est ad male faciendum, bonum vero quid sit, ignorat.* utique practice, sicut sequentia verba declarant : *Ignorantia oppletus est propter voluntariam dementiam. Quo enim modo non est hujusmodi, qui nec ante pedes, et pro patulo positam rationem videt?* Addi etiam potest illud Job 10 : *Ubi nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat,* ubi Gregorius, lib. 9 Moral., cap. 48, per defectum ordinis confusionem, quæ in damnatorum erit mente, intelligit, *in quibus* (ait) *nihil ordinate fieri poterit ;* nihil ergo boni erit, quia operatio non est bona, nisi recta, et ordinata sit. Unde cap. 41, de dæmone saltem allegorice dicitur : *Cor ejus indurabitur tanquam lapis.*

7. *Ex citatis locis conjecturales rationes formantur.* — Ex quibus, et similibus testimoniis possumus aliquibus rationibus, vel conjecturis prædictam sententiam confirmare. Primo, quia si dæmon posset actum facere omni ex parte moraliter bonum, posset velle honestum opus facere, quia honestum est, et rectæ rationi conforme : sed dæmon nunquam potest ita operari; ergo nec actum moraliter bonum facere. Consequentia est nota, et sequela probatur, tum quia secundum vera principia moralia de ratione operis honesti est, ut ex motivo honesto formaliter fiat, ut ex 1, 2, suppono. Tum etiam, quia saltem necessarium est, ut fiat propter honestum finem, qualitercumque id explicetur : unus autem finis honestus, et naturalis ordinis est, ipsum honestum objectum, qua honestum est, et rectæ rationi conforme : si ergo dæmon potest operari propter honestum finem naturalem, maxime poterit propter ipsam honestatem naturalem operari, nam inter naturales fines hic est maxime consentaneus, et obvius, ac possibilis naturæ rationali. Vel ergo dæmon nihil potest bene operari, vel certe naturalem honestatem illo modo intendere non potest. Quod autem id non possit, imprimis probari potest veluti a priori, quia dæmon semper habet suam voluntatem quasi formaliter adhærentem pravo fini suo, cui repugnat intentio honesti, qua honestum est. Secundo a posteriori, et ab incommodis, quia consequenter etiam posset odio habere peccatum, quatenus contra rectam rationem est. Item posset aliquid propter Deum facere, ut velle servare aliquod præceptum ejus, quia hoc est rationi conforme, vel etiam posset laudare Deum, aut aliquomodo amare, quia bonus est. Hæc enim omnia, et similia sunt honesta secundum rationem naturalem. Unde si ratio contrariæ sententiæ fundata in libertate, et potestate naturali efficax esset, de illis omnibus æque procederet. Absurdum autem esset hæc similia in damnatis admittere, cum Psalm. 6 dicatur : *Non est in morte, qui memor sit tui, in inferno autem quis confitebitur tibi?* et Proverb. 19 : *Impius cum in profundum venit, contemnit.*

CAPUT IX.

AN PROPRIA CAUSA OBDURATIONIS DÆMONUM SIT DIVINI AUXILII VEL CONCURSUS DENEGATIO.

1. *Prima opinio ejusque fundamentum ex Ægidio.* — Ut veritas in superiori capite demonstrata solidius fundetur, et contraria fundamenta expediantur, necesse est causam tantæ necessitatis male operandi, seu impossibilitatis bene operandi, diligentius inquirere. Duplex enim causa hujusmodi effectus cogitari potest, videlicet privativa, de qua in præsenti capite ; et positiva, de qua in capite sequenti. Quod ergo attinet ad causam privativam, prima opinio est, tantæ obstinationis causam esse privationem auxilii divini gratuiti. Ita sentit Ægidius, in ultimo discursu illius articulo primo, superiori capite citati, et explicat in hunc modum. Nam triplex est motus in voluntate, scilicet, naturalis, gratuitus, et electivus, ex quibus primus esse potest in voluntate dæmonis, et est bonus, non bonitate morali, sed naturali, quia non est liber, et est ex inclinatione data ab auctore naturæ, quæ non potest non esse bona. Motus autem gratuitus non potest esse in voluntate dæmonum, cum

sine gratia fieri non possit, quæ illis denegata est. Motus denique electivus esse quidem potest in voluntate dæmonis, tamen semper eligit ex amore sui, et propter seipsum, et ideo talis electio semper est mala, quia non ad Deum, sed ad seipsum ordinatur. Antecedens probat, quia Angelus destitutus auxilio gratiæ non potest eligere supra seipsum, id est, propter aliud supra se, nam per solas vires liberi arbitrii semper eligit super se : sed dæmon non habet auxilium gratiæ, quo supra se eligat; ergo omnis motus electivus Angeli malus, et inordinatus est.

2. *Ejusdem opinionis fundamentum aliud ex Vasquio.* — Eamdem sententiam defendit Vasquez, 1 part., disput. 241, cap. 4, modo tamen longe diverso, nam per auxilium gratiæ, quo dicit privari dæmones, ne bonum aliquod operari possint, intelligit cogitationem bonam, et congruam, seu efficacem, quæ habitura sit effectum boni consensus. Supponit enim cogitationem congruam ad operandum bene moraliter, etiam intra ordinem naturæ, esse veram gratiam, seu auxilium gratuitum, quia non est debita naturæ rationali, non tantum in statu damnationis, verum etiam nec in statu viæ, aut puræ naturæ. Ex quo principio consequenter infert, potuisse Deum juste denegare dæmoni hujusmodi auxilium, seu cogitationem boni congruam, in perpetuum, quia et illam non debet, et dæmon peccando totam hanc pœnam digne meruit. Denique, quod illam negaverit, ex illo generali principio colligere videtur, quod Deus omne gratiæ auxilium damnatis denegat. Et præterea videtur tacite id probare a sufficiente partium enumeratione. Nam supponit, in damnatis esse hanc impotentiam bene operandi, et nulla alia causa sufficiens talis effectus reddi potest, ut late discurrit referendo, et improbando omnes causas, quæ ab aliis assignantur; ergo hæc est vera et unica causa.

3. *Rejicitur utrumque superius fundamentum.* — Hæ vero sententiæ mihi non probantur, quocumque illorum modorum explicentur. Nam principium, in quo conveniunt, scilicet, ad singula opera libera moraliter bona intra ordinem naturæ esse necessarium auxilium gratiæ veræ, ac propriæ, falsum esse censeo, tam in pura natura rationali, vel intellectuali, quam in natura humana lapsa, ut in opere de gratia, lib. 2, cap. 15, late tractavi. Ergo ex hoc principio, vel non potest probari, quod in natura angelica lapsa, vel in universum, in spirituali creatura damnata sit necessarium proprium auxilium gratiæ ad unum, vel aliud opus liberum bene moraliter perficiendum, propter rationem supra factam, quod naturalis virtus, et potentia in eo statu integra manet : vel certe si in illo statu est peculiaris necessitas talis auxilii, impotentia bene operandi sine illo non provenit ex carentia auxilii, quia ipsa necessitas auxilii supponit impotentiam, quæ in statu puræ naturæ non fuisset, nec in via fuit. Ergo alia prior causa assignanda est in eo statu, a qua talis impotentia proveniat.

4. *Impugnatur deinde seorsim Ægidius.* — Deinde prior modus dicendi Ægidii, vel aliquid plane falsum, vel illud ipsum, cujus ratio quæritur, supponit. Probatur, nam cum ait, motum electivum factum sine auxilio gratiæ, propter se, et ex amore sui fieri, et ideo esse malum moraliter, vel supponit omnem amorem sui, seu electionem alicujus boni, propter proprium commodum, esse actum moraliter malum, vel specialiter loquitur de motu electivo ex amore sui nimio, seu inordinato. Primum est plane falsum : in secundo autem, ut aliquid inferre possit, principium petit. Prior pars probatur, quia amor concupiscentiæ ex suo genere non est intrinsece malus, imo si sit de bono naturæ consentaneo, et convenienti, de se est bonus, et honestus, quia secundum regulam rectæ rationis haberi potest, ut amor scientiæ, sanitatis, et ipse etiam amor naturalis beatitudinis, imo etiam amor, et desiderium supernaturalis beatitudinis, et aliorum spiritualium bonorum, quatenus nobis bona, et convenientia sunt, honestus est, et sanctus, ut in d. lib. de Grat., et in lib. etiam de Pœnit., ostendi. Ergo quamvis dæmon destitutus auxilio gratiæ ex amore sui aliquid velit, et operetur, non inde sequitur illum actum esse moraliter malum, quia posset procedere ex amore sui non malo, quia ipse amor non est ex objecto malus, nec ordinatur ad alium finem, ex quo malitiam necessario sumat. Quod si altera pars eligatur, et dicatur, quamvis amor sui, et operari propter se, non sit semper et ex se malum, nihilominus in dæmone semper esse malum; contra hoc objicimus, quia ratio supponit id, quod inquirimus. Unde iterum redit quæstio, cur amor sui semper in dæmone inordinatus sit. Aut enim amor ille est mere naturalis, et ut sic non potest non esse bonus, vel est liber, et ut sic est indifferens, ut sit rectus, vel ordinatus, bonus, vel malus : ergo potest aliquando esse bonus, cum de se sit contingens, unde igitur determinatur

ille actus, ut semper inordinatus sit? certe aliunde quærenda est causa, quia ex solo objecto, seu fine, cui bonum amatur, quem tantum Ægidius considerat, reddi non potest.

5. *Impugnatur amplius.* — Addo, alia etiam ex parte rationem illam falsum sumere. Quia natura angelica per se, ac nude spectata sine auxilio gratuito, potest aliquid velle, et operari, non propter se, sed propter alium : nam potest alium amare amore benevolentiæ, et aliquod bonum illi desiderare propter seipsum, nam amor amicitiæ inter personas creatas, de se honestus est, et Angelo naturaliter possibilis. Imo non solum circa personam creatam, sed etiam circa ipsum Deum, potest Angelus naturali virtute absque auxilio gratuito, habere purum benevolentiæ amorem, volendo illi bonum propter seipsum; ergo etiam dæmon quamvis careat auxilio gratuito, potest non operari propter seipsum, sed propter honorem, vel aliud commodum alterius : ergo inde non potest probari omnem motum electivum dæmonis esse malum. Quod si forte dicatur, licet Angelus in pura natura possit absque auxilio gratiæ habere illum modum operandi et amandi, nihilominus dæmonem ratione status id non posse. Contra hoc est, quia hæc ipsa responsio ostendit prioris rationis inefficacitatem : quia supponit id, quod inquiritur; nam statim redit interrogatio, cur dæmon non possit habere modum amandi sibi possibilem in pura natura, et ex natura rei liberum, cujus rei causa non potest ex illa ratione reddi, ut jam declaratum est.

6. *Pro refellendo modo Vasquii notationes.* — Venio ad alium modum explicandi hanc impotentiam ex denegatione auxilii ex parte præviæ cogitationis necessarii, in quo admittimus imprimis præviam cogitationem honestam esse necessariam ad bonum motum voluntatis, quia non potest voluntas libere operari, nisi prævia proportionata cogitatione. Secundo concedimus, hanc cogitationem duplicem esse, unam sufficientem tantum, id est, cum qua potest persona bene operari, tamen de facto non operatur aliam efficacem, seu congruam, id est, quæ habitura est effectum bonæ operationis, de qua distinctione latius alibi.

7. Tertio supponimus, dæmonem non ita destitui cogitatione honesta, quin saltem sufficientem habeat, ad operandum bonum morale, si velit. Hoc non negat prædictus auctor, imo optime probat, primo, quia dæmon libere eligit inter bonum et malum; ergo necesse est, ut utriusque habeat sufficientem cogitationem ad volendum quodcumque illorum, quia inter ea, quæ non sufficienter cognoscuntur, non est electio, nec libertas. Secundo, quia Angelus ex virtute suæ naturæ, quando sibi proponit objectum amandum, cogitat, vel cogitare potest, quidquid retrahit secundum rationem ab illius objecti amore, vel ad illum invitat; ergo etiam dæmon potest habere, et habet, si velit, talem cogitationem, sed illa est cogitatio sufficiens ad bonum actum; ergo non privatur dæmon necessario cogitatione honesta sufficiente. Probatur utraque consequentia (nam propositiones assumptæ notæ sunt) quia cum talis cogitatio sit naturalis, non potest reddi causa, cur sit impossibilis dæmoni. Quia ex parte Dei assignari non potest, tum quia illa pertinet ad auxilium, seu concursum debitum naturæ liberæ, tum etiam, quia impedire omnem cogitationem boni honesti, saltem sufficientem, multum repugnat divinæ bonitati, ut a fortiori ex dicendis patebit. Neque etiam potest assignari ratio ex parte peccati, quia naturalia post peccatum integra manserunt. Quod si fortasse alia impedimenta in illo statu occurrunt, hæc imprimis proponenda et declaranda essent, nam hæc sunt, quæ præcipue inquirimus. Et deinde ad summum poterunt illa impedimenta bonum effectum illius cogitationis impedire, et ita non tollent cogitationem sufficientem, sed facient ut congrua non sit, quod videndum superest.

8. *Refellitur jam modus dicendi Vasquii.* — *Effugium.* — His ergo suppositis, probo defectum cogitationis congruæ non posse esse causam obstinationis, quam dæmon habet, ad nunquam operandum bonum, sed potius ipsam obstinationem voluntatis esse causam, ob quam in dæmone cogitatio honesta sufficiens nunquam est congrua, ac proinde illius obstinationis aliam causam esse quærendam. Probatur antecedens, quia cogitatio illa sufficiens non est de se incongrua, nam hoc sufficientiæ repugnat, unde si voluntas velit consentire, illa erit congrua ; ergo si nunquam est congrua, ex eo provenit, quod voluntas nunquam illi conformatur. Quod autem voluntas illi nunquam conformetur, non potest provenire nisi ex obstinatione ; ergo defectus cogitationis congruæ est effectus obstinationis, et non causa. Dicetur fortasse, in reipsa, et in executione cognitionem esse, seu fieri incongruam ex resistentia libera voluntatis, nihilominus tamen in ordine ad præscientiam Dei illam cogitationem dici congruam, quam Deus prævidit, quod si in tali opportunitate daretur, habitura erat effectum

ex libero consensu voluntatis, illam vero incongruam, quæ caritura erat effectu ex libera resistentia voluntatis. Et ideo decrevisse nunquam dare Angelis damnatis cogitationem honestam, quam novit futuram congruam, seu habituram effectum, atque ita in ordine ad providentiam et prædefinitionem Dei, ideo dæmones non posse bene operari, quia nunquam habere possunt cogitationem congruam ex definitiva sententia Dei.

9. *Evertitur.* — Sed contra hoc argumentor secundo, quia vel Angelus in statu damnationis constitutus est capax, quantum est ex se, cogitationis congruæ secluso contrario decreto Dei, et relinquendo, ut sic dicam, illum effectum communi cursui secundarum causarum, vel Angelus damnatus ex vi talis status est incapax talis cogitationis congruæ. Hoc secundum dici non potest consequenter, quia dæmon in illo statu supponitur esse liber, et habere intrinsecam potestatem ad consentiendum cogitationi honestæ, non obstante statu, et præcise, vel (ut aiunt) in sensu diviso, statum illum spectando ante omne decretum liberum, seu prædefinitionem Dei; ergo simpliciter loquendo est damnatus capax consensus in cogitationem honestam, seu in rem sic cogitatam ; ergo est capax cogitationis congruæ, quia si consensus ponatur, cogitatio erit congrua ; ergo non potest esse capax consensus, quin sit capax cogitationis congruæ. Hoc autem posito non potest cum fundamento dici Deum præscivisse nullam cogitationem dæmonis, ex quo damnatus est usque nunc, vel etiam per totam æternitatem futuram fuisse congruam; ergo supposita capacitate non potest dici Deum decrevisse nunquam dare dæmoni cogitationem congruam, nec inde provenire, ut semper peccet. Probatur consequentia, quia hoc decretum supponit illam præscientiam ; ergo illa seclusa non habet locum tale decretum. Quod autem illa scientia non recte supponatur, ostenditur, quia in objecto non habet fundamentum. Nam cogitatio non est incongrua, quia Deus faciat illam esse incongruam, sed potius e contrario, quia illa futura est incongrua, seu quia liberum arbitrium non est illi consensurum, ideo præscit Deus, cogitationem futuram esse incongruam. Cum ergo consensus liberi arbitrii in talem cogitationem sit effectus simpliciter possibilis, et contingens, non est verisimile, considerato illo effectu, et propriis ejus causis secundum se, et seclusa superiori causa extrinseca impediente, in tanta multitudine personarum, et cogitationum, et tam diuturna, seu infinita duratione, non esse aliquando futuram congruam aliquam cogitationem.

10. *Effugium aliud.* — Responderi potest, potuisse quidem, absolute loquendo, et conditione status præcise considerata, occurrere dæmoni cogitationem congruam honestam, Deum autem conditionata sua præscientia, omnes tales occasiones prævidisse, et justo consilio omnes illas avertere, vel impedire decrevisse, et illas tantum permittere, vel etiam offerre voluisse, quas prævidit futuras esse incongruas. Et ita cessat admiratio, cur in tota æternitate nulli damnatorum occurrere valeat cogitatio honesta, quæ futura sit congrua, cum non desit capacitas. Quia non obstante capacitate, et possibilitate absoluta, seu divisa, potest Deus omnem talem cogitationem avertere, seu impedire; unde supposito decreto id faciendi, fit impossibilis talis eventus, impossibilitate scilicet composita.

11. *Obstruitur.* — *Vasquez, 1 p., disp.* 240, *n.* 3, *et disp.* 241, *n.* 15, *admittit Deum non solum negando, sed agendo esse causam obstinationis.*—Contra hanc tamen responsionem obstat, quia juxta illam Deus non tantum privative, sed etiam positive esset obstinationis dæmonum, quoad impotentiam bene operandi, et ex propria intentione impediret, ne unquam bene operarentur. Consequens non videtur admittendum; ergo nec talis causa obstinationis dæmonum probanda est. Sequelam ostendo, nam cogitatio naturalis boni honesti sufficiens ad operandum illud naturaliter haberi potest per ordinarium cursum causarum secundarum cum solo generali cursu causæ primæ sine alia speciali illuminatione, aut inspiratione divina, ut ex terminis ipsis notum videtur, quia non invenitur specialior ratio in hac cogitatione, quam in aliis naturalibus, ut in materia de Gratia citato loco latius tractavimus ; ergo si Deus causas ipsas secundas suos motus agere sinat, et generalem concursum offerat, et specialiter non impediat, aliquando occurret talis cogitatio, quæ congrua sit ; ergo ut decretum divinum denegandi in omni occasione cogitationem congruam naturalem firmum, et efficax sit, necesse est, ut comprehendat non tantum voluntatem negativam ex parte objecti, id est, non dandi gratuitum, vel extraordinarium auxilium, sed necessaria est positiva voluntas faciendi, seu impediendi, ne cogitatio honesta occurrens congrua sit. Atque ita consequens illud videntur clare admittere auctores, contra quos disputamus. Aiunt enim Angelum ad primam cogitationem determinari a Deo, et

ideo liberum esse Deo talem immittere cogitationem, per quam præscit voluntatem non esse movendam ad consensum, etiamsi posset immittere aliam magis congruentem. Item aiunt, necessarium esse fateri, in manu Dei esse immittere varias cogitationes, quibus cogitatio movens, ad bonum honestum retardetur, et ideo voluntas non consentiat, etiamsi posset : et rationem reddunt, quoniam nihil horum est violentum, nec injustum, quia oppositum non est debitum voluntati, et ita respectu dæmonum, sed damnatorum, potest habere rationem justæ pœnæ. Igitur juxta hanc doctrinam Deus peculiari providentia procurat, et facit ne cogitatio honesta, et sufficiens ad operandum bonum sit talis, cui voluntas consensura sit : nam si ad hunc finem immittit alias cogitationes, quæ impediant, seu remittant cogitationem honestam, ne voluntas de facto illi consentiat, profecto non tantum negando, sed etiam agendo causa est talis obstinationis.

12. *Expugnatur primo.* — Quod autem hoc admittendum non sit, declaro : quia imprimis in Angelis verum non est, secundum communem cursum naturæ Deum determinare intellectum uniuscujusque ad primam cogitationem particularem, seu moralem : nam, ut supra libro secundo probavi, per naturalem cognitionem, quam Angelus de seipso habet, voluntate sua se determinat ad cogitandum de hac, vel illa re in particulari. Dæmones ergo, in quibus naturalia integra sunt, hoc modo habent cogitationes suas particularium, et contingentium objectorum ; omitto enim necessariam cogitationem sui status, et miseriæ, quam semper habere coguntur, ut infra dicam, nam illa quasi naturalis est, et necessaria : nunc loquimur de cogitationibus contingentibus, et variabilibus, et de his dicimus non esse, vel inchoari ab extrinseco agente, sed per voluntatem ipsius Angeli determinari. Quamvis aliquando possint extrinsecus excitari per locutionem alterius Angeli, vel etiam Dei : ergo ex vi hujus determinationis, tam potest contingere, cogitationem talem esse, ut illi consensura sit voluntas etiam in præscientia Dei, quam est possibile oppositum; ergo ut de facto nunquam sit cogitatio congrua, necesse est, ut Deus non sinat voluntatem dæmonis se determinare ad eam cogitationem, quam Deus prævidit habituram effectum bonæ voluntatis, si habeatur. At vero talis modus providentiæ, et curæ videtur valde repugnans bonitati divinæ, quia hoc modo videretur Deus esse positiva, et principalis causa malitiæ moralis singularum operationum dæmonis, quando ex tali providentia, et cura Dei proveniret. Probatur sequela, quia si Deus relinqueret voluntatem dæmonis omnino libere cogitare quæ vellet, et prout vellet, interdum fortasse haberet cogitationem, quæ illum ad aliquod opus honestum bene exequendum cum effectu induceret : ergo ut talis effectus infallibiliter nunquam sequatur, necessarium erit Deum peculiari cura immittere dæmoni alias cogitationes, quæ efficaciam honestæ cogitationis impediant, ne unquam bene operetur : hæc autem cura, et sollicitudo (ut sic dicam) profecto est a divina voluntate aliena.

13. *Impugnatur secundo.* — Declaraturque in hunc modum, nam aliud est Deum dare hanc, vel illam cogitationem honestam, vel saltem non malam, prævidendo hominem, vel Angelum cum illa non esse bene operaturum, et nolle dare meliorem, licet præsciat effectum bonæ operationis esse habituram : aliud vero est determinare cogitationem ad talem modum, vel immittere cogitationes alias impedientes, vel remittentes honestam, ne effectum bonæ operationis habere contingat ; nam in priori modo, impedire bonam operationem non est finis, nec ratio dandi, vel non dandi talem, aut talem cogitationem, et ideo optime potest Deus id facere propter alios fines suæ providentiæ, cum non sit debitor melioris cogitationis. At vero in posteriori modo dicitur Deus operari directe, et ex intentione ad impediendum effectum bonum honestæ cogitationis, ita sufficientis, ut in præscientia Dei futura esset efficax, seu habitura fuisset effectum, si Deus specialiter id non impediret. Hoc autem dicimus repugnare bonitati Dei, quia licet dare hanc vel illam cogitationem non malam de se sit indifferens; tamen dare illam ex intentione impedienti bonum opus est moraliter malum, et recte rationi contrarium, quia finis sic intentus honestus non est, et maxime quando impedire talem operationem est virtualiter necessitare ad malum, quoad specificationem, ut in præsenti esset. Quoniam (ut supponimus) talis voluntas necessario est aliquid volitura : ergo si ex directa intentione impeditur, ne bene vellet, virtualiter intenditur, ut male operetur. Ergo si Deus habet illam conditionatam præscientiam, quod dæmon, si habeat has, vel illas cogitationes, quas de facto habiturus est per totam æternitatem, licet aliquæ ex illis sufficientes sint ad bene operandum, nihilominus nunquam cum illis bene operabi-

tur, talis præscientia non potest fundari in voluntate Dei positive impediente, vel specialiter providente, ne sequatur talis effectus, sed aliunde provenire debet, et ideo alia causa obstinationis voluntatis quærenda est, in qua infaillibiliter ille eventus, et consequenter etiam talis præscientia fundetur.

14. *Impugnatur ultimo.* — Ultimo contra dictam rationem objicitur, quia juxta illam dæmon simpliciter erit potens ad bene operandum, etiamsi nunquam sic operaturus sit; nam qui habet libertatem et auxilium sufficiens, simpliciter est potens, licet non sit facturus. Sicut de homine obstinato in via potest Deus præscire nihil boni esse operaturum in toto tempore vitæ, et nihilominus erit simpliciter potens ad bene operandum, quia libertatem habet cum sufficiente auxilio. Unde etiam sequitur obstinationem dæmonum non esse majorem, quam sit obduratio in multis viatoribus, quod admitti non potest. Respondent, esse discrimen, quia dæmones per revelationem cognoscunt se nunquam esse bene operaturos, non autem viatores. Sed imprimis prior pars de revelatione dæmonum sine fundamento excogitata est ad hanc differentiam constituendam, nam si dæmones ex vi sui status, sine notitia secreti consilii Dei, non cognoscunt evidenter se nunquam esse bene operaturos gratis et sine fundamento, talis præscientia ex revelatione eis tribuitur; utique absolute loquendo de quacumque bona operatione; nam de vera conversione ad Deum bene norunt, nunquam eam habituros, quia sciunt se esse privatos omni gratia Dei, quia hoc ad essentialem (ut sic dicam) eorum pœnam perpetuam pertinet. Secus vero est de omnibus, et singulis moralibus operibus, ideoque vel in aliquo evidente principio sciunt se talia opera nunquam facturos, vel certe solum id credunt ex suo malo proposito, quod firmissimum, et immutabile ex malitia sua cogitant.

15. Alia vero pars, quod viatores non habeant talem revelationem, fortasse de facto vera est, tamen de possibili non repugnat statui viæ. Nam sicut Christus revelavit Petro se fuisse negaturum, ita potuit revelare Judæ desperationem suam, vel etiam nihil boni ab hora cænæ, usque ad mortem fuisse operaturum, si ita futurum fuit, ut fortasse fuit: nam hoc posito, non magis hæc revelatio, quam illa repugnat, hoc autem imprimis satis est, ut illa etiam pars sit incerta. Deinde inde etiam fit, ut differentia illa non sufficiat ad distinguendam obstinationem termini ab obduratione viæ, quia etiamsi in viatore talis revelatio ponatur, non erit obstinatus sicut dæmon, vel erit extra viam: et confirmatur, nam vel illa revelatio formaliter destruit, seu impedit sufficientiam auxilii, quia non potest liberum arbitrium contra actualem cogitationem talis revelationis conari, et sic verum non erit, dæmonem habere cogitationem sufficientem ad operandum bonum honestum, quia illa actualis revelatio insufficientem reddit quamcumque cogitationem boni honesti: vel illa revelatio actu etiam considerata non impedit sufficientiam cogitationis honestæ, et sic non obstante tali revelatione, manebit in dæmone absoluta potestas bene operandi, sicut in viatore manet.

16. *Secunda principalis opinio in hoc capite.* — Propter hæc dixerunt alii, causam privativam obstinationis dæmonum esse carentiam, non alicujus auxilii gratiæ, vel cogitationis, ut dicebat prima opinio, sed generalis concursus, sine quo voluntas creata nihil operari potest. Ita indicat Marsilius, in 2, q. 5, a. 3, post 4 concl., quamvis obscure loquatur, clarius id tradit Paludanus, in 4, d. 50, q. unic., num. 16, et consentit Molina, 1 p., q. 64, a. 2; et Scoto non omnino displicet hæc ratio, quamvis in illa non persistat; et fundari potest hæc opinio, quia juste potuit Deus negare hujusmodi concursum omnibus damnatis propter illorum demeritum, et hoc modo facile intelligitur, cur damnati nunquam bonum opus efficiant; ergo hæc est assignanda ratio illius effectus, quia illa sola est sufficiens, et sine illa nulla potest assignari. Quod si objiciatur, quia illud esset perpetuum miraculum: respondet Paludanus quod licet respectu viatoris illud esset miraculum, non tamen respectu damnati, quia est quasi connaturale illi statui. Itaque dici poterit præternaturale, vel etiam supernaturale per comparationem ad puram naturam, non tamen miraculosum, qui est secundum ordinariam legem tali statui consentaneum. Magis enim supernaturale est, spiritum torqueri ab igne corporeo, vel Angelum videre Deum, et nihilominus illa non dicuntur propria miracula.

17. *Objicit Scotus.* — *Responsio expeditior.* — Sed instat Scotus, quia illa denegatio concursus, quando causa proxima est potens, et habet omnia alia requisita ad operandum, esset perpetua quædam violentia, quia esset contra internam inclinationem talis causæ, seu voluntatis. Responderi autem posset juxta multorum sententiam, qui dicunt, vel vioen-

tiam non fieri sine actione positiva contra impetum naturæ, vel saltem non sine privatione alicujus formæ intrinsecæ, vel denique violentiam non inferri ab auctore naturæ, præsertim quando propter legem universalem aliquid agit, vel negat præter ordinem particularis naturæ, ut quando movet sursum aquam ad replendum vacuum. Verumtamen ab his opinionibus abstrahendo, nullum inconveniens censeo, concedere (si necessarium sit) Deum perpetuo inferre aliquam violentiam damnatis, quia illa etiam esse potest pœna eorum meritis debita : imo aliqua violentia, vel coactio in ipsa ratione pœnæ, quantum in ipsa est, includitur. Cur enim non dicemus detentionem perpetuam in loco inferni esse violentam spiritibus? Igitur propter solam violentiæ rationem non esset illa causa improbanda. Alii vero objiciunt, quia ex illa causa solum potest inferri, dæmones nunquam esse bene operaturos, non vero quod non possint bene operari, quia semper retinent intrinsecam potentiam. Sed hoc etiam non est magni momenti : nam revera potentia sine Dei concursu non est simpliciter sufficiens ad operandum ; et ideo si non habet paratum Dei concursum, simpliciter dicenda est impotens ad operandum, facta nimirum dicta suppositione, quamvis secundum quid, id est, ex parte sua sit potens.

18. *Prædictum opinionis fundamentum probabile non tamen satis placet.* — Quapropter rationem hanc probabilem censeo. Nihilominus tamen mihi non omnino satisfacit, quia licet damnati digni sint privari generali concursu ad omne bonum operandum : et sicut a Deo libere datur, ita etiam libere negari possit: nihilominus quod Deus per se intendat impedire, ne dæmones aliquid boni efficiant, et quod propter hunc finem Deus neget prædictum concursum illum ad mala opera concedendo, non videtur ita decens, nec consentaneum divinæ bonitati, quia finis ille impediendi omnem actionem bonam non videtur per se amabilis, nec Deo dignus, etiamsi dicatur Deus id velle in pœnam præcedentium peccatorum. Et declaratur amplius, quia alias mala opera, quæ dæmones faciunt libere, saltem quoad exercitium, non fierent tantum Deo permittente, sed etiam Deo volente, quod nemo concedet. Sequela probatur, quia permissio solum habet locum, quando Deus ex parte sua nihil aufert necessarium, ut voluntas hoc, vel illud operari possit, ut ex materia de Grat. suppono; ergo si Deus ex se negat concursum necessarium ad bonum opus, eo ipso non permittit, (ut sic dicam) bonum opus fieri, sed potius absoluto, et præveniente decreto executivo, vult non fieri : ergo e contrario etiam non permittit opus malum fieri a dæmone, sed absolute vult fieri. Dices, dæmonem semper operari libere, quoad exercitium, et ideo quodlibet opus ejus in particulari sumptum permitti a Deo. Sed hoc non satisfacit, quia licet verum sit, unum malum opus comparatione alterius tantum permitti, nihilominus tamen necesse est, ut Deus absolute velit, talem voluntatem male operari, quia simpliciter vult illam operari, nam ad hoc dat facultatem volendi, et concursum, et ex se vult, ut non possit bene operari, negando illi concursum ; ergo simpliciter vult, ut male operetur ; nec satisfaciet, qui dixerit, hanc esse voluntatem virtualem, non formalem, tum quia in moralibus eadem est utriusque ratio, tum etiam quia quidquid Deus vult virtualiter, vult etiam formaliter, et expresse, quia hoc ad perfectionem voluntatis ejus pertinet.

CAPUT X.

AN DÆMONUM OBSTINATIO EX ALIQUA CAUSA POSITIVA INTRINSECA, VEL EXTRINSECA PROVENIAT.

1. *Quidam pro causa positiva obstinationis assignant habitum pravum a Deo infusum.* — Secunda causa, quam initio superioris capitis bus cogitari posse diximus circa dæmonum obstinationem, erat positiva aliqua res, vel forma ipsum impediens, ne valeat bene operari; hanc ergo admittunt aliqui, et in ea assignanda sunt etiam opiniones. Prima est, illam impotentiam provenire ab habitu vehementer inclinante voluntatem dæmonis ad male operandum, et tantum necessitatem inferente, ut voluntas non possit ei resistere. Hunc autem habitum dicit hæc sententia infundi a Deo, quia non potest alia ejus causa cogitari ; nam Angelus malus non acquisivit talem habitum per proprium actum, quia solum peccavit una, vel alia specie peccati, per cujus actum nec potuit acquirere habitum in omnibus materiis vitiorum, et omnibus virtutibus contrarium : nec etiam per multos actus potuisset tam vehementem habitum acquirere, ut voluntati necessitatem imponeret ; solus ergo Deus talem habitum potest infundere. Quod autem hic habitus sit necessarius, probatur, quia causa positiva obstinationis non potest esse, nisi dispositio intrinseca vo-

luntatis, quia ab extrinseco non fit impotens, ut in præcedenti puncto probatum est, sed illa dispositio non est aliquis actus, quia nullus est semper inhærens voluntati Angeli; ergo oportet ut sit habitus, qui perpetuo in voluntate permanet. Hanc opinionem defendit Aureolus, in 2, d. 7, quæst. 1, a. 1; et sequitur Holchot, in 2, q. 4, versus finem, litt. K K, et probabilem reputat Major, in 2, d. 7, q. 1.

2. *Improbatur primo.—Improbatur secundo, quod talis habitus non necessitet voluntatem, quoad exercitium.* — Hæc vero sententia nullatenus probanda est. Nam, ut dixit Marsilius, in 2, q. 5, ad 3, male sonat, nam *facit* (inquit) *Deum auctorem mali culpæ.* Hoc enim ex illa sequi videtur, quatenus ait, Deum inclinare voluntatem ad malum, mediante habitu a se infuso, quod maxime repugnat divinæ bonitati, etiamsi talis inclinatio necessitatem inducat, imo tunc maxime, quia tunc in solum Deum talis de ordinatio voluntatis refunditur, ut paulo post contra aliam sententiam latius ostendemus. Deinde argumentor in hunc modum, quia vel ille habitus necessitat voluntatem, quoad exercitium actus mali, vel tantum quoad specificationem : neutrum dici potest; ergo non potest voluntas dæmonis per hujusmodi habitum reddi simpliciter impotens ad operandum bonum; consequentia probatur, quia (juxta prædictam sententiam) impotentia simpliciter operandi bonum oritur ex necessitate absoluta operandi malum per habitum illi inducta, quæ necessitas non nisi altera ex illis duabus esse potest. Probatur ergo minor de necessitate, quoad exercitium, quia voluntas essentialiter, vel saltem per seipsam est domina sui actus, sed per habitum superadditum non privatur illa potestate, imo per nullum habitum illa potestas diminuitur in se, et extrinsece, licet per additionem alicujus inclinationis impediatur, et quasi extrinsece minuatur, ut recte notavit D. Thomas 1, 2, q. 85, art. 1, ad 2. Unde recte concludit, per multiplicationem peccatorum, vel quamcumque intensionem habituum ab illis provenientem nunquam posse voluntatem privari libertate circa suum actum, vel circa usum talis habitus, quia nimirum voluntas in seipsa non minuitur, et ideo semper in illa manet integra potestas, vel suspendendi actum, vel alium repugnantem efficiendi, in qua potestate libertas consistit. Accedit, quod habitus voluntatis non tollit indifferentiam in judicio rationis, quæ est radix libertatis : ergo quamvis voluntas sit tali habitu affecta, potest ratio proponere objectum, ut bonum, in quo est aliqua ratio mali, imo et actum circa tale objectum potest proponere, ut bonum non necessarium (loquimur enim de intellectu non vidente Deum); ergo nec objectum, nec actus, quamvis directe ut amabilis proponatur, potest illam necessitatem voluntati inferre; ergo cum alias potestas voluntatis integra in se maneat, non obstante habitu, libertas circa talem actum, et objectum integra manebit, ac subinde non potest solus habitus necessitatem quoad exercitium inducere.

3. *Deinde quod non necessitet, quoad speciem.* — Altera vero pars de necessitate quoad specificationem tantum, eodem fere discursu probari potest, quia libertas illi necessitati opposita etiam consistit in potestate intrinseca voluntatis ad efficiendum, non solum actum moraliter malum, sed etiam bonum, et honestum, supposita indifferentia rationis jam explicata : sed habitus neutrum horum intrinsece diminuit; ergo nec potest tollere libertatem, quoad specificationem, seu, quod idem est, contrariam necessitatem inducere : et declaratur amplius, quia necessitas, quoad specificationem non est ad unum actum determinatum non solum in individuo, verum etiam nec in specie, vel proximo genere, ut in præsenti materia est manifestum; quia hæc necessitas in præsenti solum dicitur esse inter bonum et malum morale : malum autem morale indifferens est ad plurima vitia et peccata, inter quæ dicitur manere libertas in voluntate dæmonis, etiam quoad specificationem, licet insit necessitas intra latitudinem illius objecti : ergo talis necessitas non potest provenire ab aliquo habitu, quia omnis habitus inclinat ad determinatam speciem vitii; unde non facile potest intelligi habitus, qui inclinet voluntatem ad malum in communi, et veluti sub disjunctione ad omnes species mali. Præsertim, quia malum non potest intendi sub ratione mali, unde nec habitus potest inclinare ad malum, qua malum est, sed semper inclinat sub aliqua ratione boni; nulla est autem ratio boni, cum qua conjunctum sit omne vitium, seu omne malum morale; ergo nec potest cogitari habitus, qui ad malum in communi determinet voluntatem. Dices, licet hæc necessitas ab uno solo habitu non proveniat, posset fieri per collectionem plurium, et totam illam dæmonibus infundi; sed hoc refutatur ex dictis, tum quia hoc modo tribuitur Deo, quod sit principalis causa omnium peccatorum dæmonum, et omnium vitiorum auctor, tum

etiam quia nullus illorum habituum determinat voluntatem ad suum actum; ergo nec omnem simul potest determinare voluntatem quasi disjunctim, seu confuse ad aliquem vitiosum actum, quia semper manet in voluntate integra inclinatio, et potestas ad bonum.

4. *Argumentum Aureoli pro astruendo habitu.* — Sed objicit Aureolus, quia habitus vitiorum inhærentes voluntati difficilem reddunt electionem, seu determinationem ad bonum; ergo adeo possunt crescere, et intendi, ut reddant impossibilem electionem boni. Probatur consequentia, quia quoties forma difficilem reddit actionem alterius formæ sibi contrariæ, adeo potest crescere, ut impossibilem reddat ejus actionem, ut patet in frigore respectu caloris, et in gravitate ponderis, respectu humanarum virium, etc. Verumtamen si argumentum vim haberet, etiam probaret, posse hominem multiplicando peccata, amittere libertatem honeste operandi, quod omnino falsum est. Respondet ergo divus Thomas, dicta quæst. 85, negando consequentiam, quia habitus non ingerit difficultatem voluntati intrinsece, potestatem ejus diminuendo, ut jam diximus; sed instari potest, urgendo exempla adducta, quia etiam frigus impedit actionem caloris, quamvis illum non diminuat, sed tantum illi resistat, et frigiditas membrorum tanta esse potest, ut omnino impossibilitatem ambulandi inducat, quamvis potentiam in se non diminuat. Respondetur tamen facile, non esse simile de qualitatibus materialibus; nam illæ habent determinatam vim agendi tantum secundum proportionem majoris inæqualitatis ad resistentiam passi, vel contrarii agentis, et inde fit, ut si resistentia sit major, vel saltem æqualis, omnino ab actione impediantur. Aliquando etiam materialis potentia indiget organo, seu instrumento, vel medio certa dispositione affecto, et ideo illa sublata, vel multum diminuta potest etiam actio talis omnino impedire, ut in visu, potentia motiva, et aliis similibus videre licet. Voluntas autem est potentia spiritualis, quæ per se non pendet ab organo, vel medio corporeo, nec proprie habet contrarium sibi resistens: nam habitus in ea existentes non resistunt activitati ejus, sed solum, quatenus ad alteram partem magis inclinant, ejus indifferentiam minuunt, et ideo quantumvis augeantur, auferre potestatem operandi circa contrarium objectum nunquam possunt. Præsertim, quia habitus semper est veluti instrumentum ipsius voluntatis, quo utitur, quando vult, et ideo impedire non potest, quominus si voluntas velit, præter, vel contra inclinationem talis habitus operetur.

5. *Alii deinde pro causa positiva obstinationis assignant odium Dei necessarium et incompossibile bono operi.* — Secundus ergo modus explicandi hanc impotentiam dæmonum ad operandum bonum per formam positivam contrariam voluntati inhærentem fuit aliorum theologorum dicentium, illam qualitatem non esse habitum, sed actum quemdam, ita necessarium, ut non possit a voluntate suspendi, aut abjici, et ita pravum, et inordinatum, ut cum illo bonus actus moralis simul esse non possit. Hunc vero actum dicunt esse odium Dei, nam qui actu Deum odio habet, quidquid vult, et eligit, ex illo pravo affectu operatur, et ideo licet contingat talem actum voluntatis, vel electionem ex objecto, seu specie sua esse bonam, vel non malam, nihilominus in individuo ex pravo fine, et imperio prædicti odii semper est mala. Ad illud autem odium dicit hæc sententia, necessitari voluntatem dæmonis a Deo; vel, quia solus Deus efficit tale odium, ita ut voluntas tantum passive illud recipiat, ut voluit Gabriel, in 2, d. 7, quæst. 1, art. 1, cum Ocham, in 2, q. 19, et quodl. 1, q. 14, vel, quia licet actus ille sit effective a voluntate, nihilominus Deus illam necessitat, ut talem actum semper eliciat.

6. *Eorum fundamentum.* — Fundamentum hujus sententiæ esse potest, quia imprimis non repugnat Deum necessitare voluntatem ad aliquem actum, vel utroque ex dictis modis, vel saltem altero. Deinde nec in tali actu odii Dei specialis, ac propria repugnantia invenitur, quia quidquid non est peccatum, non repugnat fieri a Deo: illud autem odium si factum, vel receptum non erit peccatum; ergo non repugnat sic fieri a Deo. Probatur minor, quia de ratione peccati est, ut sit actus liber, sed illud odium sic factum non est actus liber; ergo non est peccatum, ac proinde non repugnat sic fieri a Deo: et fortasse in hoc sensu dicunt alii Deum facere tunc talem actum, quoad entitatem, non quoad deformitatem. Ulterius vero posita non repugnantia concluditur valde probabiliter, ita fieri a Deo; tum quia talis actus tunc non habet rationem culpæ, sed pœnæ, quam dæmon condigne, ac juste meretur, tum etiam quia ille actus est consentaneus illi statui, quia est status termini omnino contrarii statui beatitudinis, et ideo sicut in termino beatitudinis voluntas ratione status ad Dei amorem necessitatur, ita consentaneum est, ut in termino damnationis ad contrarium

actum odii Dei necessitetur : tum denique, quia nulla alia sufficiens causa obstinationis dæmonum, et damnatorum omnium reddi potest.

7. *Impugnatur assignatum odium.* — Hæc sententia absurdissima semper mihi visa est, et a cæteris theologis statim allegandis talis est judicata, quamvis non ab omnibus eodem modo impugnetur. Tria enim sunt in actu odii Dei : unum est generale, nimirum quod sit actus vitalis voluntatis ; secundum de se etiam generale est quod sit actus necessarius respectu voluntatis dæmonis, ut illa opinio supponit ; tertium est, quod sit talis actus, nimirum odii, circa tale objectum ; primo igitur impugnatur dicta opinio ex primo capite, quia non potest Deus se solo efficere actum vitalem in voluntate, quo ipsa vere amet, aut odio habeat nihil efficiendo, sed tantum recipiendo. Hoc enim repugnat, quia qui amat, vel odit, actualem vitam exercet : actualis autem vita essentialiter requirit efficientiam in actum, qui est vita actualis accidentalis. Quæ quidem ratio mea sententia verum, et satis firmum fundamentum sumit ad impugnandam dictam opinionem, verumtamen non adæquate improbat illam ; non enim omnes illius opinionis defensores dicunt, actum odii fieri a solo Deo, nec id est necessarium ad dæmonis obstinationem ; satis enim erit, quod fiat necessitante Deo voluntatem, quamvis ab ipsa eliciatur. Solum ergo procedit illa ratio contra Ocham et Gabrielem, qui revera dicunt rem impossibilem : et præterea licet esset possibilis, frustra fingeretur tam grande miraculum, cum facilius posset fieri idem effectus, necessitando voluntatem ad efficiendum similem actum. Secundo censeri potest ratio illa minus sufficiens, quia licet probet dictam opinionem esse falsam, non tamen in eo gradu, et censura, quam meretur, nam licet opinio, quæ asserit posse hominem, vel Angelum intelligere, vel amare per actum non factum a se, sed receptum a Deo, sit falsa, et fortasse improbabilis juxta principia philosophiæ, non tamen est intolerabilis, nec censura digna ex principiis theologiæ. Illa vero opinio, quam impugnamus, intolerabilis est in theologia, et temeritatis, vel etiam impietatis censura digna est, ut fere omnes probati theologi sentiunt ; ergo illa sola ratione non sufficienter, vel, ut sic dicam, non adæquate impugnatur.

8. *Secundo.* — Altera ratio, quæ ex secundo capite sumitur, infirmior est ; dicunt enim aliqui, non solum non posse Deum necessitare voluntatem ad odium, vel amorem, se solo efficiendo tales actus in voluntate creata, verum etiam nec faciendo, ut ipsa ex necessitate illos eliciat, quando ab objecto clare viso non necessitatur, et alioqui voluntas cum sufficiente advertentia intellectus operatur ; unde hanc differentiam constituunt inter amorem et odium Dei, quod ad amandum Deum potest Deus ipse, ut objectum summe bonum, necessitare voluntatem, si clare videatur ; illo autem modo non potest necessitare ad odium sui, ut est per se notum. Seclusa autem prædicta necessitate ex parte objecti, dicunt repugnare voluntati, necessitari quoad exercitium actus circa objectum indifferenter propositum ex vi judicii, et modi, quo voluntati proponitur. Cum ergo odium Dei semper sit circa objectum sic indifferens, id est, non necessitans voluntatem, impossibile est, ut Deus necessitatem inferat voluntati ad talem actum. Sed hæc ratio debilior est, quam præcedens, quia procedit ex fundamento nimis falso. Nam Deus optime potest necessitare voluntatem ad eliciendum actum circa objectum plene cognitum, quamvis objectum ipsum per se talem necessitatem inferre non valeat ; quia efficacior est divina potentia, et in illo effectu nulla est repugnantia, ut in materia de Gratia, prolegom. 1, c. 4, late ostendimus : et præterea, etiamsi principium illud daretur, ex illo non pro dignitate, ut sic dicam, illa opinio impugnaretur, nec gradus falsitatis ejus ostenderetur, quod in hunc modum magis declaro ; quia juxta illam rationem, saltem ex hypothesi concedendum esset, quod si potest Deus necessitare voluntatem ad amorem sui extra visionem beatam, possit etiam ad odium sui necessitare. Consequens autem valde absurdum est, alioqui opinio Gabrielis non parum probabilis existimanda esset ; nemo enim quantumvis protervus negare potest, quin sit valde probabile, posse Deum necessitare voluntatem ad amorem sui, etiam stante judicio rationis de se indifferente, ut est in abstractiva cognitione.

9. *Tertio, et efficaciter.* — *Responsio quorumdam ad rationem nunc facta.* — *Evertitur.* — Tertia ergo, et propria ratio ex tertio capite sumenda est, nimirum, quia Deus non potest esse causa peccati, sed actus odii Dei est intrinsece actus peccati ; ergo non potest Deus se solo immittere voluntati creatæ talem actum, aut sua potestate, et voluntate efficaciter facere, ut Angelus faciat talem actum, vel e contrario argumentando ab inconveniente, quia si Deus ita moveret voluntatem ad illum actum, Deus esset auctor peccati : hoc autem di-

cere impium est, et divinæ bonitati, ac voluntati contrarium, ut ratio ipsa naturalis docet, et frequenter Scripturæ testantur, Psalm. 5: *Non Deus volens iniquitatem tu es*: et Habacuc 1: *Mundi sunt oculi tui, ne videant malum, et respicere ad iniquitatem non poteris*, et similia; ergo. Respondent quidam, rationem hanc parvipendentes, negando sequelam, quia de ratione peccati est, ut sic actus liber, et ideo si Deus necessitaret voluntatem a odium sui, eo ipso non esset auctor peccati, quia necessitatem inferendo, auferret ad tali actu rationem peccati. Sed hoc effugium vim, et pondus rationis non evacuat; quia in actu intrinsece malo, ut est odium Dei, distinguenda est malitiæ deformitas (quam intrinsece habet, ex oppositione ad rationem rectam) a libertate actuali, quam habet per denominationem a potentia proxima, a qua elicitur, quando ita sit ab illa, ut possit non fieri. Deus ergo non tantum non potest esse propria causa talis actus, si libere fiat, vel quia libere fit, sed etiam, ac præcipue, quia intrinsece malus est. Hæc autem malitia ab illo non separatur, etiamsi fingatur necessario fieri; ergo etiam propter hanc præcisam rationem non potest Deus sua voluntate intendere tale malum, nec per se facere ut fiat, nam hoc etiam repugnat illis sententiis: *Mundi sunt oculi tui; ne videant malum*; et, *non Deus volens iniquitatem tu es*.

10. *Aliorum responsio. — Rejicitur optimo argumento.* — Sed responderi adhuc potest, distinguendo inter malum naturale et morale, et consequenter dicendo, odium illud sine libertate factum esse quidem quoddam naturale malum, non autem morale, quia etiam de ratione mali moralis est libertas: nam esse morale a libertate incipit, seu in illa fundatur, ac proinde non esse inconveniens, quod Deus sit auctor talis mali, quia Deus potest esse causa naturalis mali, et illud intendere, quamvis non possit esse auctor mali moralis, de quo allegata Scripturæ testimonia, et alia similia loquuntur. Sed imprimis responsionem hanc cavendam censeo, vel ex eo, quod hæretici hujus temporis illa utuntur, ut Deum faciant auctorem omnium malorum actuum, quos nos committimus, et nihilominus verbis negent Deum esse causam, cur non peccemus, seu esse auctorem peccati, quia eo ipso quod a Deo sit, definit esse peccatum, seu morale malum, ut late ostendit Bellarminus, lib. 2. de Amiss. Gratiæ, cap. 2, et sequentibus. In quibus eos convincit, negare verbis, quod reipsa docent. Deinde actus odii Dei, qui a dæmone fit, sub duplici consideratione mali moralis considerari potest, scilicet, vel in ratione actus, vel in ratione objecti: quod alias dici solet, vel ut habens malitiam formalem, vel objectivam. Priori modo talis actus consideratur, ut elicitus, verbi gratia, a dæmone, et ut sic requirit libertatem, ut sit actus moralis: ideoque si ex necessitate fiat, non imputatur proximo operanti, tanquam habens formaliter malitiam moralem; nihilominus tamen semper actus ipse est malus, et deformis moraliter objective, respectu cujuscumque voluntatis intendentis, et volentis illum libere, vel libere facientis, ut ab alio fiat cum necessitate: ergo Deus intendens, volens et faciens, ut damnatus ipsum odio habeat, amat odium sui in Angelo; et per hunc amorem efficacem sui odii, necessitat Angelum ad talem actum faciendum: talis autem amor non potest non esse contrarius rationi, et in se turpis: ergo impium est illum Deo tribuere.

11. *Evasio argumenti proxime facti.—Expugnatur.*—Dicet aliquis, talem voluntatem, vel amorem odii sui in alio, in Deo non esse peccatum, vel quia non est contra ullam legem, quia Deus nulla lege obligatur. At hæc excusatio nullius momenti est, quia amare odium Dei ex se et ex vi talis objecti est intrinsece malum respectu rationalis naturæ, quæcumque illa sit, sive creata, sive increata; et ideo, si per impossibile Deus haberet illum actum, malus esset, etiamsi non esset contra propriam legem præcipientem, quia esset contra ipsam Dei naturam, et contra naturalem rationem, in quocumque sit; unde si peccatum cum illa proprietate sumatur, quod sit actus contra legem, et proprium præceptum superioris, sic actus ille non denominaretur peccatum, nihilominus tamen esset actus inordinatus, et turpis, ac proinde repugnans Deo, non ex vi præcepti, sed ex vi infinitæ bonitatis, ac rectitudinis divinæ voluntatis. Sicut alibi diximus, in tract. de Fide, disp. 3, sect. 5, non posse Deum velle mentiri, quia est actus intrinsece malus, et ita etiam in Deo esset malus, si in Deo posset inveniri; quamvis in ipso non esset contra propriam legem, et ideo sub ea ratione posset non denominari peccatum, et nihilominus Deo repugnat, eo ipso, quod intrinsece malus est, et Deus summe bonus. Quocirca, quia tales actus per se mali inveniri non possunt, nisi in voluntate creata, quæ alicui legi æternæ, vel temporali subdita est, ideo nullus est actus malus, qui non sit peccatum, id est, contra legem: ex hypothesi

autem, quod in Deo esset talis voluntas, daretur actus malus, sine illa rigorosa denominatione peccati, prout dicit prævaricationem a lege. Posset tamen verissime denominari peccatum, quatenus esset contra rectam rationem, ac subinde contra summam naturalem intellectualem, ut talis est.

12. *Evasio altera exploditur.*—Respondent alii, illam voluntatem in Deo non esse inordinatam, quia non habet illam ex odio sui, sed ex affectu justæ vindictæ in ipso dæmone. Verumtamen non est majoris momenti hæc fuga, quia ut actus voluntatis sit malus, satis est, quod sit de objecto intrinsece malo, etiamsi circumstantia boni finis vestiatur; quia sicut non sunt facienda mala, ut inde veniant bona, ita non est intendendus finis bonus per medium pravum. Et ideo non potest Deus velle unum peccatum, ut puniat aliud, licet possit velle permittere unum peccatum in pœnam alterius, quia permissio peccati simpliciter bona est; velle autem efficaciter facere odium sui in alio, non esset velle permittere peccatum, sed esset velle ipsum peccatum, seu malum, quale est odium Dei, etiamsi intendatur, ut ab alio faciendum ex necessitate ab ipso Deo immissa; quia illa necessitas excusabit eum, qui necessitatur, ne illi turpitudo talis actus tribuatur, non tamen faciet, quin actus ipse semper sit in se turpis, et consequenter sit pravum objectum respectu ejus, qui illum intendit in alio, et per alium fieri vult, per quem facit, ut fiat.

13. *Quarto tandem impugnatur assignatum odium.*—Denique possumus contra illam sententiam objicere, quia etiam posito illo odio non potest esse adæquata causa, ob quam Angelus malus nullum moralem actum bonum facere possit. Probatur, quia non omnis actus bonus mortalis habet formalem vel virtualem repugnantiam cum odio Dei; cur enim non potest Angelus, qui vult malum Deo, velle bonum alteri Angelo solum ex naturali affectu ad naturam sibi similem? aut cur non potest velle dicere verum, quia est rationi consonum? Certe ex solo odio Dei non videtur sumi sufficiens ratio, quia odium Dei non est odium omnis bonitatis, et honestatis particularis, nec est per modum intentionis finis, ad quem cætera opera omnia necessario dirigi debeant. In quo differt ab amore Dei, qui virtute complectitur observantiam præceptorum: tum, quia non potest sine illis subsistere, tum etiam, quia bonum ex integra causa : odium autem, et potest esse circa Deum, etiamsi non sit circa proximum, et est malum, quod ex quocumque defectu committi potest.

14. *Responsio quorumdam ad proximam impugnationem.* — Responderi vero potest, licet hoc sit verum, loquendo in communi de odio Dei, tamen aliquod esse posse tam universale ex parte objecti, ut omnis actus honestus cum illo repugnet, præsertim in Angelo, qui rationes rerum et actionum perfecte cognoscit. Declaratur. quia potest quis tam acerbo odio Deum prosequi, ut velit, et intendat in omnibus illi displicere, quantum possibile fuerit, et ex vi talis actus odio habeat Deum tam in se, quam in sua imagine, et in omni persona, quæ illi placet; cum tali autem odio nulla voluntas benefaciendi alteri, aut bonum operandi subsistere potest. Si autem Deus immittit dæmoni odium sui, credibile est, tale odium ex omni parte esse maximum et acerbissimum; de hoc ergo odio probabilissimum est, de necessitate excludere omnem bonum actum, sed quo malitia talis odii magis exaggeratur, eo fit incredibilius et horribilius, quod Deus directe et efficaciter tale odium damnatis immittat.

15. *Refellitur dicta responsio.* — Verumtamen ex illo sequitur, dæmonem in omnibus aliis actibus suis nihil peccare, quod satis absurdum est; et contra verba Joan. 1 Canonica, cap. 3: *Ab initio diabolus peccat ;* quæ sic exponit Augustinus, lib. 11, de Civit., cap. 13, ab initio sui peccati, seu ex quo peccare incepit, semper peccat: juxta illud Psal. 73: *Superbia eorum, qui te oderunt, ascendit semper;* et ita etiam exponunt Beda, Lyranus et alii in dictum locum Joannis. Patres etiam communiter inter peccata dæmonis numerant invidiam contra hominem, et quod ex illa Adamum ad peccandum induxit, et quodammodo occidit : nam de illo peccato dæmonis multi interpretantur verba Christi, Joan. 8: *Ille homicida erat ab initio,* ut in superioribus visum est. At vero illud peccatum commisit dæmon jam damnatus, ac subinde in illo statu potest peccare: non potest igitur illud consequens admitti. Quod autem sequatur, patebit, quia nemo peccat in eo, quod ex necessitate facit, et vitare non valet: sed dæmon juxta illam sententiam, necessario male facit, quidquid facit; ergo nunquam peccat. Item ad hominem, probatur sequela a contrario: quia si in his, quæ dæmon necessario facit, ex vi odii peccaret, etiam in ipso odio peccaret, et sic Deus esset auctor peccati.

16. *Ut occurrant nonnulli.—Rejeciuntur.*—Responderi potest, in his, quæ dæmon facit ex

vi odii cum necessitate quoad exercitium, non peccare, ut probat ratio: quia, quod sequitur ex suppositione necessaria simpliciter, quoad exercitium, si cum simili necessitate sequatur, non est ullo modo liberum, nec morale, et consequenter æque non potest esse peccatum. Inde tamen non sequitur universaliter dæmonem nunquam peccare, quia multa facit, ad quæ ex vi odii non necessitatur quoad exercitium, sed contra hoc est, quia licet ad singulos actus malos (ut sic dicam) seu quoad substantiam eorum non necessitetur quoad exercitium, necessitatur nihilominus simpliciter quoad malitiam eorum, quia juxta illam sententiam non potest dæmon vitare malitiam, quam tales actus ab odio Dei ex necessitate participant; ergo actus ille, ut malus, non est liber, ac proinde nec malus moraliter, vel peccatum; nec sufficiet libertas in exercitio actus, quoad substantiam ejus, ut operanti malitia imputetur, quia non tenetur dæmon abstinere ab omni actu libero, ne a necessario Dei odio inficiatur, quia illud moraliter impossibile est, nec ulla sufficiens ratio talis obligationis dari potest.

17. *Aliorum occursio.—Infringitur.* —Adhuc vero poterit responderi, hoc ad summum procedere de actibus ex objecto bonis, vel saltem indifferentibus: non vero de actibus de intrinseco malis ex objecto, ut sunt invidia, homicidium, mendacium, blasphemia, et similes, in quibus merito dicitur peccare dæmon, quia libere se determinat ad talia objecta, a quibus propriam malitiam habent: et ita secundum illam malitiam vere peccat dæmon, et cum sufficienti libertate, licet malitia odii Dei, si in illos etiam actus redundat, ipsi non imputetur. Sed contra hoc etiam replicari potest primo, quod supposito summo odio Dei, quale explicatum est, etiam illi actus non erunt liberi, quoad exercitium, quia dæmonis odium tale est, ut ex vi illius cupiat inferre Deo omne malum, et omnem injuriam sibi possibilem, sed quoties illos actus exercet, repræsentantur ipsi, ut media necessaria ad explendum illum pravum affectum ad Deum, quem ex necessitate habet; ergo eadem necessitate tales actus facit, et consequenter in illis non magis peccat, quam in ipso odio. Secundo: potest e contrario converti argumentum, quia si actus illi sunt liberi, poterit dæmon ab illis semper abstinere, et solos actus bonos, vel indifferentes ex objecto facere, et sine malitia, quæ ipsi imputetur: consequens autem admitti non potest, juxta ea, quæ adduximus; ergo ratio illa sumpta ex necessitate odii Dei, et absurdo fundamento nititur, et illo etiam posito, difficultatem non omnino evacuat.

18. *Tertia sententia assignans pro causa obstinationis dæmonum ipsum eorum primum peccatum.—Non satisfacit.*—Tertia principalis sententia in hoc puncto est: Primum peccatum ab Angelo in via commissum esse sufficientem causam tantæ obstinationis, ut nunquam amplius bonum opus facere possit; quia semper operantur mali Angeli in virtute illius primæ intentionis, cui immobiliter adhærent: et ideo illa sufficit, ut omnes subsequentes actus mali sint. Ita exponunt rationem D. Thomæ, in dicto art. 2, Cajetanus ibi, et Ferrara supra, et insinuat D. Thomas 2, dist. 7, q. 1, art. 2, et quæst. 24, de Verit., art. 10 et 11, et consentit Richardus supra. Sed hæc sententia satisfacere non potest; tum, quia principium illud de inflexibilitate voluntatis angelicæ, difficile est, et in sensu vero, quem habere potest, non servit proposito: ut ex supra dictis facile constat; tum maxime, quia illa ratio confundit obstinationem solius impœnitentiæ de peccato commisso, cum obstinatione semper male, et nunquam bene operandi, cum longissime distent. Et illa ratio licet de priori obstinatione admittatur, nihil de posteriori probat; nam solum probat, dæmonem semper, ac necessario in statu peccati esse; ex quo inferri non potest, omnem ejus actum esse peccatum, ut per se notum est. Alioqui homo existens in peccato lethali in omni actu suo peccaret, quod sine errore dici non potest. Antecedens vero patet, quia peccatum, quod dæmon in via commisit, nullo modo influit ex necessitate in omnes sequentes actus, quia nec actu permanet semper, nec per virtutem aliquam relictam influit, sed tantum habitualiter durat, quæ omnia constant ex generalibus principiis moralibus in 1, 2, traditis, vel tradendis; et ideo plura de hac opinione dicere necessarium non est: aliquid vero in capite sequenti addemus.

CAPUT XI.

QUÆ SIT PROBABILIOR CAUSA OBSTINATIONIS DÆMONUM, CUM IMPOTENTIA, VEL ABSTINENDI A PECCATO, VEL ITERUM BENE OPERANDI.

1. *Arguitur non videri posse dari causam obstinationis dæmonum.*—Quæ contra superiores sententias adduximus, difficiliorem nobis reddunt hujus dubitationis exitum, et nodi solutionem, quia Angelus potens est natura sua vitare peccatum, et facere aliquem actum

moraliter bonum: ergo si in statu damnationis ad utrumque factus est impotens, ex aliqua speciali causa talem impotentiam ortam esse necesse est; ergo talis causa, vel privativa, vel positiva erit: sed ostensum est, neutram dari, vel sufficere; ergo nulla est talis causa. Unde ergo est illa impotentia? Deinde, si dæmon peccat, libere agit, quia quod non est liberum, non imputatur, nec est opus morale, et consequenter non est proprie peccatum. At vero si libere peccat, poterit abstinere a peccato; ergo repugnant illa duo, scilicet, peccare, et non posse non peccare, vel bene operari, vel certe, si illa duo concilientur, quia libertas est tantum quoad exercitium, et necessitas quoad specificationem: reddenda est causa, quæ voluntatem damnatam necessitet ad malum, quoad specificationem, relinquendo libertatem sufficientem, ut malitia imputetur.

2. *Vera assertio, obstinationem damnatorum nasci ex misero statu illi juncta desertione Dei cum fragilitate creata voluntatis.*—Dico breviter in hoc puncto, obstinationem dæmonum, et damnatorum omnium oriri ex misera conditione status, juncta naturali conditione, et fragilitate voluntatis creatæ, suis tantum viribus relictæ, sine ullo gratuito, vel morali (ut sic dicam) Dei juvamine, cum sola generali influentia, quasi physica Dei ad operandum. Hanc assertionem inter scholasticos insinuaverat Gregorius 2, dist. 7, quæst. 1, art. 2, ubi duos effectus hujus obstinationis distinguit: unus est, non habere unquam actum moraliter bonum: alius est, non posse unquam carere omni actu malo, et causam prioris dicit esse carentiam omnis auxili gratuiti. Putat enim voluntatem creatam in nullo statu posse habere actum bonum, sine speciali auxilio gratiæ; hoc autem universale principium absolute non probamus: potest autem admitti, in illo statu damnationis, propter peculiarem conditionem ejus, ut dicemus, simulque ostendimus, primum effectum ex secundo oriri. De secunda ergo parte positiva (ut sit dicam) ait Gregorius, ejus causam esse perpetuam continuationem acerbissimæ pœnæ, cum actuali consideratione ejus, ac desperatione: ex quibus circumstantiis ille status consurgit, quod perinde est, ac si diceret, obstinationem oriri ex tali statu; et hanc sententiam imitatur ibi Gabriel, quæst. unica, art. 2, cap. 1 et 2, et in re idem sentiunt Scotus 4, dist. 50, art. 4 et 5, Molina, 1 p., quæst. 64, art. 2, disp. 2, Valentia, quæst. 15, punct. 1, Malonius, late et alios referens, in 2, dist. 6, disp. 13.

3. *Probatur.* — *Ex conjectura.* — *Proximæ conjecturæ Cajetanus respondet.*—Pro hac sententia merito referri potest Gregorius, lib. 9, Moral., cap. 39, alias 48, tractans enim illa verba, *ubi nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat,* sic inquit: *Sanctus vir quanta sit confusio in damnatorum mente subjungit, quia ipsa quoque supplicia, quæ per justitia veniunt, ordinata procul dubio in corde damnatorum non sunt. Nam damnatus quisque, dum foris flamma succenditur, intus cæcitatis igne devoratur, atque in dolore positus, interius, exteriusque confunditur,* et infra: *Ordo in supplicio non erit, quia in eorum morte atrocius ipsa confusio mente sævit,* ubi omnem damnatorum inordinationem, et confusionem ex pœnali statu oriri docet. Idemque sentit Bernardus, lib. 5, de Consider., cap. 12, cujus verba paulo post afferemus. A signo etiam potest assertio suaderi, quia hæc obstinatio voluntatis omnibus damnatis tam hominibus, quam Angelis communis est; ergo (ut Scotus recte colligit) valde verisimile est, causam ejus in Angelo non esse aliquam specialem proprietatem voluntatis ejus, sed esse conditionem omnibus communem; sed non est alia, nisi convenientia in statu et in communi ratione voluntatis creatæ; ergo verisimile est, hanc esse propriam causam obstinationis. Item, quia nec ex parte Dei, nec aliunde potest alia cogitari, ut ex discursu præcedentium capitum sufficienter ostenditur, vel aliter probatur illatio, quia in hominibus illa causa est sufficiens, nec alia assignari potest, ergo similis erit etiam sufficiens in Angelis; ergo frustra quæritur alia, cum difficillime inveniri, aut cogitari valeat; ad hanc autem conjecturam duo respondet Cajetanus, in d. art. 2, § *Ad objectionem autem contra consequentiam.* Unum est, obstinationem Angeli, et animæ non esse ejusdem rationis secundum veritatem, ipse tamen non explicat, in quo sit diversitas; nam effectus, qui sunt, nunquam elicere actum bonum, et a malo nunquam cessare, ejusdem rationis formalis sunt in Angelo, et anima, licet materialiter possint differre in actibus, quod nihil refert: quia etiam inter Angelos, vel animas inter se potest illa materialis diversitas inveniri. Si autem dicatur esse diversæ rationis, quoad causam, petitur principium, quia de hac diversitate est quæstio, et ab effectu colligimus, nullum esse, præsertim, cum nulla, quæ subsistere possit, assignetur. Secundo igitur dicit Cajetanus causam esse communem, scilicet voluntatis inflexibilitatem, quam dicit, in

damnatis animabus inveniri : quia licet anima conjuncta non sit immobilis in sua electione, nihilominus separata reflexibilis est in electione sua. Additque animam hominis, qui in peccato moritur, in primo instanti separationis a corpore habere malam electionem, in qua immobilis permanet, et ita reddi obstinatam eodem modo quo Angelus.

4. *Impugnatur Cajetanus.*—At hæc doctrina primum in Angelis non est solida, tum quia nec in Angelis invenitur tanta inflexibilitas in electione semel facta, ut ab intrinseco immutabilis sit, ut in libro 3, cap. 10, ostensum est : tum etiam, quia eo modo, quo firmitas electionis Angeli est fundamentum obstinationis ejus, solum est ratio congrua incapacitatis fructuosæ pœnitentiæ, addito justo Dei decreto, non vero est ratio obstinationis, quæ ad impotentiam bene operandi, vel a malo cessandi, sufficiens sit ; neque quoad hanc partem intervenire potuit tale decretum Dei, quæ omnia in superiori capite demonstrata sunt. Deinde ille modus inflexibilitatis, prout de facto attribuitur animæ separatæ, mediante nova electione prava, et demeritoria facta in primo instanti separationis, prout Cajetanus illam ponit, nonnulla minime probanda includit. Primum est, in primo instanti separationis esse novum meritum, vel demeritum in animabus hominum, cum in eo instanti jam non sint in corpore, et Paulus dicat unumquemque judicari secundum ea, quæ gessit in corpore, et ita quoad hanc partem, reprobat illam sententiam Ferrara 4, cont. Gent., c. 95, § *Attendendum tamen.* Secundum est, quod obstinatio animæ separatæ pendeat a libera electione mala, quam facit in instanti separationis ; nam illa electio dicitur esse libera : ergo potuit anima illam non habere ; ergo posset tunc non esse obstinata in malo, etiamsi in peccato mortali a corpore discessisset; et eadem ratione posset tunc pœnitere, et justificari ; quod si dicatur, in illo instanti esse illi denegatum auxilium ad amandum Deum, et dolendum de peccato, sicut oportet. Contra hoc instatur, quia inde equitur, talem animam in illo instanti, prius natura quam in illo aliquid vellet, vel licet nihil vellet, jam esse desertam et damnatam, ac subinde fore obstinatam, etiamsi nihil tunc eligat. Tertio, quia vel illa electio supponit obstinationem, et sic non potest esse causa ejus, vel non supponit voluntatem obstinatam, et sic poterit electio non esse mala, sed bona, et ita per illam confirmabitur talis voluntas in bono. Quod si dicatur non supponi obstinata, et nihilominus semper male eligere in illo primo instanti, hujus determinationis ad male semper eligendum causa reddenda est : quia illamet non potest attribui inflexibilitati electionis, cum antecedat electionem ipsam : quæcumque autem alia causa assignetur, illa erit causa totius obstinationis, non inflexibilitas. Igitur tam Angelus, quam anima in primo instanti intrinseco damnationis suæ est obstinata in malo, quod immediate antea non habebant; ergo per aliquid utrique additum, et utrique commune obstinati redduntur, quod nihil, nisi misera conditio talis status esse potest.

5. *Pro ratione propria assertionis percurruntur circumstantiæ status damnationis primo ex parte intellectus.*—Denique ut propria ratione resolutionem nostram confirmemus, nonnullas illius status conditiones, quas Gregorius attigit, præmittere necessarium est. Prima est, quod damnati semper habent in intellectu aliquos actus, de objectis sibi valde disconvenientibus, et de se tristitiam, ac dolorem vehementem excitantibus. Hoc imprimis ostendi potest ex his, quæ de pœna damni diximus : nam ad complementum ejus in ratione pœnæ vitalis, ut sic dicam, actualis, consideratio necessaria est. Secundo in memoria præteritorum bonorum, quibus propter peccata perpetuo privati sunt; de quo dixit Bernardus, d. lib. 5, de Consid., cap. 10 : *Hic est vermis, qui non moritur, memoria præteritorum, semel injectus, vel potius innatus per peccatum, hæsit firmiter nequaquam deinceps avellendus,* etc., quibus indicat non solum in habitu, sed etiam in actu illam memoriam esse perpetuam, ita ut ab illa cogitatione cessare non possint damnati , etsi velint; quod etiam indicavit Soto 4, dist. 50, art. 4, in finem conclus. 4, et concl. 5, estque consentaneum verbis Sapientis, Sapient. 4 et 5, et ex sequentibus apparebit quam verum sit.

6. Tertio eadem conditio cernitur in perpetua cognitione, et quasi sensatione illius pœnalis actionis ignis, cui perpetuo subjecti sunt, ut postea videbimus. Coguntur itaque ut semper actu considerent, et (ut sic dicam) vitaliter sentiant, ac percipiant pœnam illam, simulque ac eadem necessitate vident turpitudinem suam tam culpæ, propter quam sic puniuntur, quam pœnæ, ac deformitatis, quam ab igne patiuntur; unde Bernardus supra cum dixisset : *Damnatos ab omni vidente videri, ut pro multitudine intuentium sit confusio multa,* subjungit : *At nullus de tanta multitudine spectantium molestior oculus suo cujusque; non est molestior oculus sive in cœlo, sive in terra, quem*

tenebrosa conscientia suffugere magis velit, minus possit, non latent tenebræ, vel seipsas. Ratio autem ex principio fidei est evidens : quia illa pœna, ut est pœna sensus est æterna, juxta verbum Christi Domini, *ibunt hi in supplicium æternum ;* ergo sicut non potest cessare, ita nec intermitti, quia pro aliquo saltem tempore cessaret, quod etiam æternitati repugnat. Non potest autem illa pœna, ut est pœna sensus, semper, ac continue durare, nisi ejus apprehensio, et cognitio perpetuo ac necessario duret ; ergo malus Angelus, et omnis damnatus, semper actionem ignis in se, suamque turpitudinem , ac deformitatem intuetur, atque de illa cogitat.

7. *Prædictæ cogitationes sunt necessariæ.* — Unde necesse est, ut hæc apprehensio, et cogitatio non sit libera, alioqui esset in potestate Angeli illam pœnam suspendere, et consequenter se ab illa pœna liberare, saltem ut est pœna sensus, quod est contra illius pœnæ æternitatem (ut dixi) ; unde autem necessitas illius cogitationis oriatur, non constat. Aliqui hoc referunt in vehementiam doloris, quæ illos facit semper esse intentos; sed hoc non satis considerate dictum videtur : quia dolor est actus appetitus; ergo supponit attentionem intellectus, et cognitionem actualem objecti doloriferi; ergo dolor non potest esse prima radix talis attentionis, seu cogitationis, cum potius sit ejus effectus. Aliter ergo potest illa necessitas explicari ; quoniam actio ignis in dæmone necessaria omnino est, quia non pendet a voluntate patientis, sed Dei punientis, et Deus ex absoluto decreto, et immutabili, illo igne, ut instrumento utitur ad torquendum dæmonem. Posita autem illa actione in Angelo recepta, vel secundum formalem rationem passionis, seu mutationis, et viæ, vel etiam secundum terminum suum, Angelus statim necessario considerat mutationem in se factam, et quamdiu illa durat, consideratio ejus durat, vel ab intrinseco, vel quia, ut supra libro secundo diximus, Angelus necessitate naturali cognoscit seipsum intuitione perfecta, qua omnem mutationem in se factam simul cognoscit, vel certe, quia ille ignis, ut instrumentum Dei tanta efficacitate immutat non solum substantiam, sed etiam intellectum Angeli, ut illum majori necessitate cogat ad suam combustionem percipiendam, quam ignis hic elementaris cogat sensum hominis ad percipiendam calefactionem suam. Vel denique quia Deus ipse immediate, et per se necessitet damnatum ad hujusmodi cogitationem, in illa enim nulla ratio mali culpæ invenitur, sed solius pœnæ, quam justus Deus per se infligere, vel ad illam necessitatem immittere facile potest, si velit.

8. *Deinde percurruntur circumstantiæ damnationis ex parte voluntatis.* — Secunda circumstantia, seu conditio damnatorum est, quia semper, ac necessario habent aliquos actus voluntatis, quibus maxime affliguntur ; unus est tristitia de bonis amissis, et præcipue de beatitudine perdita, et præterea dolor ille quasi sensibilis resultans ex perceptione illius mali, quod ab igne patiuntur. Qui quidem dolor revera est est tristitia voluntatis, et non appetitus sentientis, cum hic in puro spiritu non detur, sed vocetur dolor quasi sensibilis, quia sequitur ex reali actione ignis, ad eum modum quo in corpore ex nimia calefactione ignis sensus percepta, dolor in appetitu resultat, ut infra explicabitur. Quod autem ille actus tristitiæ sit perpetuus, ac proinde immutabilis, et necessarius in dæmone, eodem modo probari potest, quo de cogitatione id ostendimus, quia pœna illa per dolorem consummatur in ratione pœnæ sensus; non potest ergo hæc pœna, ut talis est, esse perpetua, nisi actus ille doloris perpetuus sit, est autem certum pœnam sensus esse perpetuam, ac necessariam; ergo, et dolorem illum. Et propter hunc præcipue actum videtur dicere Bernardus supra : *Quid tam pœnale, quam semper velle, quod nunquam erit, et semper nolle, quod nunquam non erit?* Illa enim tristitia non est nisi quædam fuga illius mali, ac detrimenti, quod ab igne semper damnatus patitur, quæ fugare vera est nolitio quædam illius mali, quod nunquam non erit, et virtualis voluntas contrarii status, seu beatitudinis saltem in communi, quæ in tali persona nunquam erit.

9. Alius actus voluntatis, quo maxime affligitur spiritus damnatus, est desperatio evadendi pœnas illas, aut illarum diminutionem obtinendi. Quia, ut Bernardus dixit: *Damnatus in æternum non obtinebit, quod vult, et quod non vult, in æternum nihilominus sustinebit.* Hanc autem æternitatem sui status, et impossibilitatem evadendi illum, dæmon optime novit, et vel invitus credit, semperque illam considerat, ac præsentem habet ; ex hac autem consideratione desperatio nascitur, nam de re judicata impossibili spes esse non potest, ex acerbitate autem doloris, et tristitiæ cum desperatione, impatientia cum magna mentis perturbatione oritur; nam, ut dixit Gregorius, lib. 9, Moral., cap. 39, alias 48: *Dum damna-*

tus quisque foris flamma succenditur, intus cæcitatis igne devoratur, atque in dolore positus intus exteriusque confunditur, ut sua deterius confusione crucietur, et infra, *Illic et dolor dilaniat, et pavor angustat*. Est enim valde naturalis hic modus impatientiæ, nec in magnis calamitatibus, et doloribus sine magna moderatione animi, et vehementi cogitatione honesta cohiberi potest : in dæmonibus autem tum propter desperationem nulla esse potest cogitatio, quæ impatientiam cohibeat : et ideo credibile cum magna perturbatione, se ex impatientiæ metu vehementer agitari.

10. Unde ulterius addit Soto, d. art. 4 et 5 : *Sicut ex visione Dei sequitur in beatis confirmatissimus ipsius amor, ita in damnatis ex consideratione suæ miseriæ sequi obstinatissimum odium Dei, quo velut hostem eum perpetuo prosequuntur ;* et rationem reddit, quia damnati solum apprehendunt Deum in effectibus suæ justitiæ, quos in se experiuntur, nimirum, quia relegati a regno perpetuis cruciatibus in exilio torquentur ; unde fit, ut illum cogitent sub ratione cruciantis, et summum malum inferientis, ideoque obstinatissimo eum odio habeant. Oportet autem in hac ratione supponere apprehensionem illam Dei, sub prædicta ratione mali esse perpetuam, ut odium perpetuum esse possit : fit autem id ex dictis verisimile ; quia damnati perpetuo cogitant de pœna, et desperata miseria sua ; ergo necessario cogitant de auctore, et causa ejus : sicut ergo Angelus cognoscens seipsum necessario cognoscit Deum, ut causam sui esse, et sub illa ratione de illo actu cogitat, ita apprehendendo pœnam suam, Deum ut auctorem ejus apprehendunt : et ita de illo tanquam de hoste, et inimico semper cogitant ; ex hac ergo prava dispositione perpetua intellectus, et voluntatis dæmonis, necessitate quadam naturali fit, ut in omnibus aliis actibus suis prave operetur.

11. *Scotus contra dicta de voluntate damnatorum insurgit.* — Prius vero quam illationem hanc comprobemus, difficultates occurrentes circa jactum fundamentum expendendæ sunt ; nam imprimis Scotus 2, dist. 7, quæst. unica, § *Restat nunc*, probabile putat, posse dæmonem ex libertate suæ voluntatis omnes actus ejusdem voluntatis suspendere, vel collective, vel saltem divisive. Priorem partem suadet, tum ex Augustino, lib. 1 Retract., c. 22, dicente : nihil tam est in potestate voluntatis, quam ipsum velle, tum etiam quia voluntas potest omnem inferiorem potentiam sibi subjectam ab omni actu suspendere ; ergo multo magis seipsam. Alteram vero partem probat, quia saltem nullus determinatus actus potest esse perpetuus in voluntate, quia potest totum conatum ad alium actum applicare, et consequenter ab alio cessare, quia non potest utrumque simul elicere. Ergo falsum supponimus, dicentes, habere dæmonem ratione status aliquos pœnales actus voluntatis omnino immutabiles. Verumtamen sententia Scoti generatim, seu universaliter sumpta in dæmonibus probabilis non est ; nam in damnatis distinguendi sunt duplices actus voluntatis. Quosdam appello pure pœnales, quia non includunt ex se deordinationem a recta ratione, ut est dolor, seu tristitia de malo præsenti, et displicentia de amissione felicitatis, et desperatio evadendi ab illo statu, divina potentia, et voluntate absoluta in æternum supplicium destinato ; alios actus voluntatis damnatorum voco non pure pœnales, sed aliquam deordinationem contra rectam rationem includentes, ut sunt impatientia, et ira contra Deum, et odium ipsius, vel appetitus vindictæ, invidia, et similes.

12. *Censura contra Scotum quoad actus voluntatis pure pœnales.* — De actibus ergo mere pœnalibus non potest sine errore negari, quin ex vi illius status sint necessario, ac immutabiliter in dæmone. Ita docuit contra Scotum Bassolis, in 2, dist. 7, q. 1, art. 3, et ibi Gregorius, q. 2, contrarium damnat, cum tanta exaggeratione, ut dicat priorem, quoad hanc partem, esse Scoti sententiam, quam Origenis : quia Origenes dixit Deum liberaturum aliquando dæmonem ab illo statu : ex sententia vero Scoti sequitur, ipsum dæmonem posse se ab omni pœna sensus liberare. Sequela probatur, quia sine displicentia, et tristitia nulla est pœna sensus, imo juxta principia ejusdem Scoti (ut capite quinto vidimus) sublata tristitia, seu dolore non relinquitur vera ratio pœnæ ; ergo si dæmon potest se privare omni actu voluntatis, potest se privare omni dolore, quia est actus voluntatis ; ergo potest se eximere ab illa pœna, vel ad tempus, vel etiam semper, pro sua libera voluntate. Consequens autem est contra Scripturam, quæ docet pœnæ illius æternitatem, etiam ut est pœna sensus, sicut vidimus.

13. *Occurritur aliqua ex parte pro Scoto.* — Verum est tamen, non esse ita certum, illos actus esse ab intrinseco, necessarios voluntati dæmonis etiam supposita pœna damni, vel nocumenti quoad solam carentiam visionis, vel actionem ignis, quod fortasse præcipue voluit

Scotus : nam in Reportatis, eadem 1 dist., quæst. 3, ait dæmones necessario tristari, quia Deus in eis facit tristitiam, quam ipse putat in passione, et non in actione consistere : quod falsum est, ut in tractatu de Anima traditur. Posset tamen dici necessitatem ex Deo provenire, licet non sine cooperatione voluntatis; quidquid vero de hoc sit, neganda non est absoluta necessitas talium actuum, saltem ex divina efficacitate determinante voluntatem dæmonis ad similes actus; quod nunc nobis sufficit, et facile fieri potest : quia talis actio Dei est secundum justitiam ejus, et non est contra bonitatem, quia nec in sua voluntate, nec in tali objecto volito aliquid contra rectam rationem includit. Inter hos etiam actus numero desiderium carendi pœna illa, et appetitum elicitum propriæ beatitudinis, quia isti valde naturales sunt, nec malitiam, aut inordinationem per se includunt; unde non probo, quod Gabriel ait, illos actus in dæmone esse malos, quia sunt contra absolutum decretum voluntatis Dei, cui Angelus se tenetur conformare. Sed non ita est, quia non tenetur quis semper conformari divinæ voluntati in volito materiali; et in hoc tantummodo discrepant illi actus a decreto Dei, per se loquendo, et ideo potest Deus illos actus immittere.

14. *Esto actus voluntatis damnatorum sint ab extrinseco tantum necessarii Scoti motiva non urgent.* — Sed instant alii, quia non satis probatur dæmones semper ac necessario habere hos actus, vel actum tristitiæ. Respondeo, etiamsi non probetur sufficienter necessitari ad illos ab intrinseco, nihilominus absolute satis probari saltem tristitiam esse necessariam ex pœnæ sensus perpetuitate, etiamsi oporteat Deum inferri voluntati talem necessitatem, ut declaravi; unde consequenter dico, displicentiam pœnæ, vel appetitum beatitudinis in tantum esse necessarios actus, in quantum vel non potest sine illis esse tristitia, vel non erit tam gravis, et acerba, quantum juxta decretum divinæ justitiæ esse convenit; et ita contra necessitatem talium actuum non procedunt motiva Scoti. Nam imprimis non recte indicatur axioma Augustini, *Nihil tam est in potestate voluntatis, quam ipsa voluntas.* Tum quia Augustinus in illo loco expresse loquitur de voluntate in statu viæ existente; tum quia etiam de illa dicit, velle quidem esse in ejus potestate, sed hanc potestatem ad bonum velle dari a Deo per gratiam; tum etiam, quia alias nec amor, et gaudium beatorum esset actus perpetuus, et immutabilis; tum denique quia de ratione actus voluntatis, absolute, et quasi essentialiter loquendo, non est quod sit liber, sed quod sit voluntarius, et ideo non potest voluntas cogi, potest tamen necessitari, ut in materia de Gratia ostendetur. Unde ad alias Scoti probationes respondemus, ad priorem falsum esse assumptum, quia non potest dæmon suspendere omnem actum intellectus, quo se et miseriam suam, et turpitudinem, afflictionemque considerat, ut ostensum est. Ad posteriorem etiam negatur assumptum : nam cum voluntas necessitetur ad actum gaudii, vel tristitiæ, sive ab objecto, sive a Deo extrinsecus agente necessitatur, non potest ad alios incompossibiles trahi, quia ab efficacitate causæ necessitatem inferentis impeditur.

15. *Quoad actus vero non pure pœnales pro Scoto amplius arguitur eos non elici necessario a damnatis.* — At vero de actibus, qui non sunt mere pœnales, sed aliquem proprium defectum contra rationem habent, ut est, verbi gratia, odium Dei, vel ira, et vindicta contra ipsum, aut odium, et invidia contra hominem, major est difficultas, quia in his non potest necessitas a Deo specialiter provenire, ut ostendimus. Neque ex sola consideratione summæ miseriæ propriæ, etiamsi actu semper consideretur ut a Deo proveniens sine spe alicujus remedii, aut mitigationis in pœnis, potest necessitari voluntas quoad exercitium ad odium perpetuum Dei. Nec est bona æquiparatio cum amore, quam Soto facit : quia necessitas amoris provenit ab objecto, quod revera est infinitum bonum, et ipsa bonitas per essentiam clare visa. At vero ad odium non præcedit infinita malitia in objecto, imo nec vera ratio mali universalis, ut sic dicam, sed tantum ratio punientis, quæ licet in ordine ad proprium commodum sub ratione mali apprehendi possit; tamen simpliciter non potest vere judicari malum, cum punitio justa sit; et ideo non invenitur in illo objecto sufficiens ratio ad inferendam voluntati necessitatem quoad exercitium.

16. Quod si hoc verum est de odio, eadem ratione etiam de invidia, vindicta, et similibus verum erit. Et consequenter ex conditione talis status non poterit colligi necessitas absoluta, vel semper peccandi, vel nunquam bene volendi. Prior pars patet, quia quoad illos actus procedit objectio Scoti, quod poterit dæmon suspendere omnes hos actus peccaminosos pro sua libertate, quia in illis Deus non infert specialem necessitatem, nec ab alia causa provenire potest, ut ostensum est. Ergo cessando ab omnibus illis, poterit dæmon aliquan-

do a peccando cessare. Et inde probatur altera pars, quia postquam dæmon suspendit omnem actum malum, potest prodire in actum voluntatis liberum circa objectum ex genere suo bonum, et non habet alium actum malum, qui per modum intentionis alterius pravi finis necessario inferat malitiam in alium actum, neque etiam apparet alia circumstantia mala, quæ necessario ibi interveniat, et quasi misceatur; ergo poterit dæmon bonum actum aliquando exercere. Et augetur difficultas : quia etiam posito odio Dei necessario, vel ira, et obmurmuratione contra ipsum, non sequitur, omnes alios actus dæmonis ab illis imperari, vel ad pravum finem (ut argumentati sumus), ordinari.

17. *Scoto concedendum odium Dei non exerceri a damnatis necessitate physica.*—Ad principalem difficultatem de necessitate odii fateor, non probari sufficienter, illum actum sequi necessario quoad exercitium ex tristitia, vel aliis actibus pure pœnalibus necessariis: quia non apparet inter eos tam intrinseca connexio, ut ex uno alius necessario resultat. Nec etiam apprehensio Dei sub ratione cruciantis videtur sufficiens ad necessitandam voluntatem quoad exercitium talis actus, vel ratione ipsius apprehensionis, quia illa non habet per se causalitatem in voluntate, sed tantum quasi per accidens per modum applicationis propriæ causæ: nec etiam ratione objecti, quod per se movet voluntatem, quia forte non habet tantam vim ad promovendam voluntatem, vel licet illam habeat respectu actus aversionis a tali malo, aut displicentiæ, vel tristitiæ de præsentia illius ; nihilominus non tanta necessitate potest cogere ad odium Dei, quia proprium odium personæ inferentis malum non necessario sequitur ex displicentia, vel fuga mali immissi, sed ad summum sequitur desiderium fugiendi actionem ejus, vel quod ipsa agere desistat, etiamsi ipsi nullum malum desideretur, quod ad proprium odium abominationis, ut vocant, pertinet.

18. *Exerceri tamen necessitate morali.* — Veruntamen licet in illo actu non appareat naturalis, et physica necessitas, quoad exercitium, nihilominus considerando alias circumstantias talis personæ, saltem moralem necessitatem exercendi talem actum inducere videntur. Nam dæmon nihil boni, neque liberationem ab illo misero statu, nec mitigationem ejus a Deo sperat ; adeo ut ipsum esse, et operari, quod a Deo se recipere cognoscit, beneficium non reputet, sed potius inter mala computet, quia majus incommodum censet sic esse, quam non esse, et conservari ad tale supplicium, pejus, quam annihilari sibi esse judicat, ut est probabilior sententia. Unde fit, ut nullo modo ad amandum Deum moveatur, quia nec bonitatem ejus secundum se, et absolute considerat, sed semper cum respectu ad seipsum; et ita non apprehendit illum ut benefactorem, sed absolute, ut inflictorem malorum. Hinc ergo verisimile fit, vel semper prosilire in actum odii Dei, vel raro a tali actu cessare. Quod si forte potest interdum ita occupari in aliis actibus, ut ab illo desistat, semper manet quasi necessitatus quoad specificationem ad simile odium : quia ita manet dispositus, ut quoties redierit ad cogitandum de Deo, et exercendum affectum directum circa ipsum, in odium potius quam in amorem exeat, qua semper apprehendit Deum sub illo motivo, et cum dicta desperatione aliquid commodi obtinendi ab ipso.

19. Declaratur hoc amplius, quia voluntas creata vix potest diligere suis viribus alium propter ipsum, sine ullo respectu ad se, quia *amabile bonum, unicuique autem proprium, et quia amicabilia ad alterum ex amicabilibus ad se derivantur*. Quæ axiomata saltem in hoc sensu vera sunt, ut nemo naturaliter diligat alteri bonum propter seipsum, nisi cum illo talem unionem habeat, ut reputet alium aliquo modo bonum suum. Damnati ergo, quia ita sunt a Deo separati et divisi, ut jam non apprehendant illum ut bonum suum, ideo ita sunt dispositi, ut nec illum propter seipsum, nec sibi diligere valeant. Unde fit, ut vel in perpetuo actu odii Dei insistant, vel saltem quoad specificationem semper determinentur ad odium, quoties affectum circa Deum exercent. Ex quo ulterius addere possumus, damnatum semper diligere se plusquam Deum, vel explicite, ac formaliter, vel saltem implicite, ac virtute: tum quia se vehementer diligit, Deum autem nullo modo, ut declaratum est ; tum etiam quia sine moderatione ulla, et cum summa appretiatione fugit illum statum, cupitque illo carere, etiamsi oporteret Deum non esse. Quia vehementia doloris, et tristitiæ cum naturali amore sui, ex se ad hunc excessum desiderii inducunt, et nihil est quod damnatum contineat, vel ejus affectum moderetur, ne ita se præcipitet.

20. *De aliis actibus similiter dicendum necessitate morali semper exerceri aliquem indeterminate.* — Et hinc ulterius fit, ut dæmon semper in aliquo actu malo versetur, vel se ni-

mium amando, vel Deum odio habendo, aut per generalem ac formalem actum odii, aut per voluntates particulares blasphemandi, maledicendi, aut inferendi DEO injuriam, aut malum aliquod saltem extrinsecum procurando, aut etiam odio habendo DEUM in creatura sua, præsertim in homine : et consequenter invidendo illi, et omne malum illi procurando. Quia imprimis voluntas Angeli nunquam transit ab actu ad non actum, sed ab uno actu ad alium (ut in libro tertio diximus) quia semper est in completo actu secundo, neque potest suspendere omnem actum liberum (ut Scotus etiam supra fatetur). Et ideo licet fortasse nullus possit designari actus malus in individuo, in quo dæmon semper, ac necessario perseveret; nihilominus non propterea cessabit ab actu malo, sed ab uno in alium transibit. Quia eisdem etiam incommodis ita moraliter impeditur ne a malo actu transeat ad bonum, ut moraliter sit illi impossibile. Primo quia non excitatur ad operandum a pura ratione boni honesti, vel quia nullum inde commodum sperat, et consequenter nec talem effectum sibi bonum reputat, sicut supra de ipsomet DEO dicebamus : vel certe quia ex aliis affectibus, et perturbationibus mentis non sinitur de tam puro motivo volendi cogitare, vel ab illo trahi. Unde sumitur altera ratio, quia ab aliis affectibus, vel odii, vel iræ, vel invidiæ, ita ducitur, ut nihil velit ex objecto bonum, quin aliqua mala circumstantia, vel prava intentione illud dehonestent, ut facile ex dictis intelligi potest, et amplius statim explicabitur.

21. *Replica quod ex necessitate morali non sequatur impotentia simpliciter bene agendi seu obstinatio.* — Replicabit vero aliquis, ex omnibus dictis ad summum colligi in damnatis moralem impossibilitatem, quæ non est absoluta impossibilitas, sed magna difficultas, ex qua non licet inferre, damnatos nunquam bene operari, sed raro, quia quod non est simpliciter impossibile, est contingens; ergo saltem raro eveniet. Et ad hoc solent exempla adduci ex Sap. 5, ubi damnati dicuntur suum errorem cognoscere, et de illo affligi et dolere, quod per se bonum est, et licet in eis infructuosum, et imperfectum sit; nihilominus nulla circumstantia ibi refertur, propter quam malum censeri debeat. Item de divite epulone, qui ex naturali dilectione fratrum curam, et desiderium ostendebat, ne in illum locum tormentorum venirent, Luc. 16, unde Chrysostomus, tom. 4, de Lazaro, etc., expendens verba illa divitis : *Oro te ut mittas Lazarum,* etc., inquit : *Vide quam humanum, quam mansuetum pœna illum reddiderat.* Et consequenter, ita explicat verba, ut indicet *bono animo studuisse providere fratribus adversus imminentia mala.*

22. *Replica solum impugnat impossibilitatem physicam.* — Ad replicam principalem respondeo, concedendo istam impossibilitatem, non esse per carentiam physicæ potentiæ activæ ex parte voluntatis dæmonis. Cum enim fateamur, hos actus esse liberos dæmoni saltem quoad exercitium, necesse est ut in illo sit aliquo modo potentia ad agendum, et non agendum, etiam suppositis omnibus conditionibus, et impedimentis, quæ determinationem voluntatis antecedant, ipsamque ante illius consensum liberum afficiunt, quia hoc est intrinsece necessarium ad libertatem, ut ex propria materia suppono ; ergo saltem est necessaria potentia physica, nulla enim potest esse minor, quæ sufficiat. Item contraria necessitas non est physica, ut discursus facti probant ; ergo nec opposita impossibilitas potest esse physica.

23. *Non impugnat moralem, quæ sufficit ad obstinationem.* — Dico tamen, hanc moralem impossibilitatem sufficere ad obstinationem simpliciter : quia tanta est ut infallibiliter nunquam, nec etiam raro contingat oppositum evenire, id est, ut damnatus bene simpliciter operetur. Quod enim moralis impossibilitas tanta esse possit, exemplis demonstratur ex materia de Gratia sumptis. Homo enim lapsus, et speciali privilegio gratiæ carens, non potest dici omnia venialia peccata vitare, quæ impotentia non physica, sed moralis est, quoniam ad singulos actus potentia physica non deest. Et nihilominus tanta est illa impotentia moralis, ut nunquam oppositum evenire contingat. Et simili modo non potest homo lapsus solis viribus liberi arbitrii gravissimam tentationem vincere, quæ impotentia moralis est, et nihilominus tanta est naturæ fragilitas, ut nunquam contraria potentia physica effectum suum consequatur. Ad hunc ergo modum cogito, damnatos in perpetua tentatione, et inductione gravissima ad male agendum, aut volendum versari, tantamque esse fragilitatem liberi arbitrii creati, ut tali tentationi perpetuo addictum, et omni auxilio gratiæ, omnique consolatione, et spe illius destitutum, nunquam possit actum aliquem ex omni parte bonum elicere. Ac subinde licet sub illis impedimentis, et circumstantiis potestas physica voluntatis perseveret, ita esse moraliter ligatam, et addictam, ut impossibile illi sit talem actum efficere tanta impossibilitate, licet morali, ut

nunquam eveniat contrarium. Nec video theologicum principium, quod nos cogat, majorem necessitatem operandi malum voluntati obstinatæ et damnatæ tribuere. Si quis tamen putet illam esse admittendam, necesse est, ut non solum carentiam omnis auxilii gratiæ, sed etiam denegationem generalis concursus ad actus simpliciter bonos damnatis attribuat, quod (ut supra dixi) improbabile non est.

24. *Ad confirmationem replicæ in num.* 29 *sumptam ex Sap.* 5. — Omnia vero exempla, quæ hactenus in superioribus a nobis in contrariam partem inducta sunt, quæque non solum de possibili, sed etiam de facto procedunt, nihil omnino ad rem faciunt, nec quidquam ex eis ugeri potest. Nam in loco Sapientiæ nullus actus voluntatis habens speciem boni damnatis tribuitur, præter pœnitentiam. Reliqua enim omnia, quæ in illo capite describuntur, ad intellectum, et cognitionem spectant. Nimirum quod damnati ipsa rerum experientia convicti, et coacti suum errorem, et stultitiam fateantur : in qua cognitione nulla est bonitas, vel malitia moralis, sed (ut ita dicam) necessitas naturalis, qualis in ea fide invenitur, de qua dixit beatus Apostolus Jacobus, in Canonica sua Epistola, cap. 3, *dæmones credunt, et contremiscunt,* vel qualis est in remorsu perpetuo conscientiæ, de quo scriptum est, *vermis eorum non moritur.* Semper enim prædicta convicti cognitione a propria conscientia reprehenduntur, non laudabili reprehensione, sed coacta. Pœnitentia vero quæ inde sequitur, non solum fructuosa non est, ut supra docui, verum nec est moraliter bona, quia non est ex honesto motivo, nec ex odio peccati propter turpitudinem ejus, sed propter incommoda, et mala pœnæ, quæ ipsis attulit, ut ex verbis ejusdem Sapientis manifestum est, unde pertinet ad timorem mere servilem, et inordinatum.

25. *Item ad sumptam ex parabola Lucæ.* — De alio vero loco Lucæ, capite 16, peculiaris aliqua et difficilis agitatur controversia, an scilicet tota illa CHRISTI narratio historica sit, aut habeat mixtam parabolam : multi enim hoc posterius docuerunt, quos refert, et sequitur ibi Maldonatus; qui addit, quamvis cætera, quæ pertinent ad personas Lazari et divitis , et actiones eorum, tam in hac vita, quam in alia, historica sint, nihilominus illam partem ultimam, de petitione, et sollicitudine divitis pro quinque fratribus fuisse parabolice a Christo additam. Quod si hoc verum est, cessat exemplum, nullumque argumentum inde deduci potest. Defendendo autem illam fuisse historiam etiam quoad illam partem, communis responsio est, divitem non ex amore, vel misericordia fratrum; sed ex amore sui petitionem illam fecisse, timebat enim ne, si fratres in illum locum pervenirent, ejus tormenta inde augerentur, ut ibi sentit Beda, et Gregorius, hom. 40, in Evang., vel etiam id facere potuit ex odio DEI, ne de suis etiam fratribus vindictam sumeret.

26. *Cur si damnati semper male operantur non augentur eorum pœnæ.*—Sed dicet tandem aliquis, si dæmones semper male operantur, et libere; ergo semper augmentum pœnæ merentur, et sic perpetuo acerbius punientur, quod dicendum, non est. Quia *ubi ceciderit lignum, ibi erit.* Sed in hoc puncto theologorum omnium, in 4, dist. 50, consensus est, damnatos per opera, quæ extra viam faciunt, non mereri augmentum pœnæ essentialis damni, aut sensus. Et ratio eorum est, quia jam sunt in termino, et mereri, aut demereri, sunt proprietates operum viatorum, non eorum, qui ad terminum pervenerunt. Unde autem oriatur quod ille sit status termini, et non viæ, varie explicatur. Dicendum vero est, habere hoc fundamentum in perpetuitate status, cum impotentia tendendi ad beatitudinem : constitutum autem, et consummatum (ut sic dicam) esse per divinam ordinationem, ut agentes de merito in tractatu de Gratia, libro duodecimo, capite quinto decimo, latius dicemus: nam oppositorum proportione servata eadem est ratio.

CAPUT XII.

UTRUM DÆMONES AB IGNE CORPOREO ET SENSIBILI TORQUEANTUR.

1. *Simile dubium pro præsenti capite et sequentibus in tomo de Pœnitentia, disp.* 45, *sect.* 2 *et* 3.— Explicuimus pœnam damni, et cum illa cæteras spirituales, vel (ut ita dicam) mentales pœnas, et incommoda declaravimus, solumque obiter aliquid de pœna sensus attigimus, vel potius supposuimus : superest igitur, ut de illa ex professo tractemus. Dicitur hæc pœna sensus, non quia per actus sensuum, vel potentiam sensitivam sustineatur, sed quia causam et originem habet ab aliquo sensibili corpore, quod causa est hujus pœnæ ; et ideo quatuor supersunt de hac pœna explicanda. Unum est an revera ab igne corporeo procedat, aliud est quomodo ab eo fiat, tertium est, an tantus sit dolor inde resultans in damnato,

ut nullam suam delectationem patiatur, quartum erit de loco, in quo dæmones hanc pœnam patiuntur.

2. *Philosophi ignis cruciatum apud inferos irridebant.* — Antiquus ergo fuit error dicentium ignem, qui dæmones cruciare dicitur, non esse verum, et proprium ignem, sed per metaphoram sic appellari, ac subinde non per realem actionem, sed per apprehensionem spiritus torquere. Tribui solet hic error Pythagoræ apud Ovidium, in Metamorph., Epicuro apud Lactantium, lib. 7, cap. 7, et Senecæ, epist. 24, ad Lucillum, et in consolatio., ad Marciam, cap. 19 et 20, Ciceroni in Tusculan., Plino, lib. 2, Histor., cap. 65, quem secutus est Avicenna, libr. 9 Metaphysicæ, cap. ultim., ut refert D. Thomas, in 4, dist. 44, quæst. 40, art. 2, alias, quæst. 97. Addit, art. 5, q. 26, de Verit., a. 1, et refert Algazelemus. At vero isti philosophi inferni locum, et omnes pœnas vitæ futuræ negabant, fabulosa putantes omnia, quæ de illis dicuntur, ac subinde non solum verum ac proprium, sed etiam metaphoricum ignem inferni deridebant. Qui error contra divinam est providentiam, et ideo in aliis locis impugnatur. Nunc autem tanquam certum supponimus puniri dæmones, et damnatos in alio sæculo, et quamdam illorum pœnam *ignis* nomine in sacra Scriptura significari; et ideo solum de veritate illius ignis inquirimus.

3. *Supposito ex fide dari ignem cruciantem damnatos, cujusmodi sit, quæritur.* — *Opinio Catherini gravissimam inferni pœnam dici metaphorice pœnam ignis.* — *Arguitur primo pro Catherino ex variis locis Scripturæ.* — In quo puncto Philo, in lib. de Congressu eruditionis causa, dixit, ignem cruciantem damnatos non esse, nisi vermem conscientiæ. Et multi ex hæreticis, et Lutheranis hunc errorem secuti sunt : ut refert Jodocus Coccius, in Thesaur., lib. 10, art. 7, in principio. Et ex Catholicis Catherinus, in lib. de præm. Bonor. et supplic. Malor., ausus est dicere, ignem inferni non esse verum ignem sensibilem, atque corporeum, sed esse spiritualem pœnam, quæ per metaphoram et analogiam ignis vocatur, ut homines acerbitatem illius pœnæ aliquo modo apprehendant, quia in rebus sensibilibus nihil est, quod acerbius, quam ignis cruciare videatur. Et hanc sententiam videntur probare scolastici, qui cum Avicenna supra, dixerunt, spiritus non cruciari a vero igne, sed cogitatione vehementi torqueri, apprehendendo se pati pœnam ignis, ac si illam revera paterentur. Pro qua sententia referri solent Albertus, Bonaventura, Ægidius et Durandus, sed revera illam non docent, quantum ad præsens attinet, ut ex sequentibus patebit. Potestque hæc sententia primo persuaderi ex Scriptura isto modo. Quia divina Scriptura loquens de igne, quo dæmones cruciantur, sufficienter imo melius intelligitur metaphorice vocem *ignis* usurpando, quam proprie; ergo nullum fundamentum nobis relinquitur, ut illum esse verum ignem asseramus. Consequentia clara est ; et antecedens probatur primo ex loco illo Luc. 16, ubi dives ille dicebat, *quia crucior in hac flamma,* ibidem autem de eodem divite dicitur : *Elevans oculos suos vidit Abraham a longe,* eumque dixisse ad Abraham : *Mitte Lazarum ut intingat digitum suum in aquam, et refrigeret linguam meam ;* manifestum est autem oculos, digitum et linguam, non nisi per metaphoram animabus separatis tribui ; ergo eodem modo intelligendum est metaphorice sumi flammam, cum illa cruciari anima dicitur.

4. Secundo probatur ex illo Job., cap. 24 : *Ad nimium calorem transeat ab aquis nivium, et usque ad inferos peccatum illius.* Ubi sive sit sermo de transitu a frigore peccatorum hujus vitæ ad calorem pœnarum inferni, sive de vicissitudine pœnarum in ipso inferno, semper aquæ nivium metaphorice ibi dicuntur, nec enim credibile est propriam pœnam aquarum, et nivium esse in inferno, sicut etiam constat ex hac vita non fieri transitum a propriis aquis nivium; ergo similiter cum dicitur, *ad calorem nivium,* non proprie intelligitur de calore ignis, sed de aliqua pœna, sic metaphorice declarata. Tertio sumitur argumentum simile ex illis Scripturæ locis, in quibus dicuntur damnati morderi, et torqueri a vermibus Isaiæ 66: *Vermis eorum non morietur, et ignis eorum non extinguetur.* Quæ verba de pœnis damnatorum interpretatus est Christus Dominus Marci 9, dicens : *Bonum est tibi debilem introire in vitam, quam duos pedes habentem mitti in gehennam, in ignem inextinguibilem, ubi vermis eorum non moritur, et ignis non extinguitur.* Quæ verba cogere videntur, ut de vermibus, et igne pariformiter intelligantur, quia de utrisque cum magna æqualitate proferuntur : sed vermis ex sententia omnium metaphorice sumitur pro spirituali remorsu conscientiæ; ergo et ignis metaphorice intelligendus est, juxta illud Isaiæ 33 : *Spiritus vester ignis vorabit vos.*

5. Quarto quia in sacra Scriptura pœna ignis opponitur visioni beatificæ tanquam summum malum summo bono ; ergo per illum ignem

non intelligit Scriptura aliquod sensibile corpus: nam illius afflictio non potest esse summum malum, beatitudini sanctorum extreme oppositum. Antecedens probatur ex Matth. 25, ubi Christus verbis illis: *Venite, benedicti, possidete regnum*, etc., opponit illa, *Ite, maledicti, in ignem æternum*. Unde D. Thomas 4, d. 50, quæst. 1, art. 1, ad 1, docet ibi nomine *ignis* omnem pœnam intelligi. Quinto Luc. 3, et Matt. 3, dixit de Christo Joannes, *Ipse vos baptizabit in Spiritu sancto, et igne*, ubi cogimur *ignem* metaphorice interpretari, et damnamus hæreticos, qui ad litteram, ut verba sonant, locum intelligentes, ignis cauterium in baptismo adhibebant: cur ergo ignem pœnalem non etiam metaphorice interpretabimur? cum propria intelligentia absurditatem continere videatur.

6. *Arguitur secundo ex Patribus.*— Secundo principaliter argumentantur auctoritate Patrum. Nam Tertullianus, in Apolog., cap. 48, impossibile putat spiritualem substantiam ab igne corporeo pati: et Origenes quem divus Thomas, supra refert, in l. 2, Periarc., c. 20, alias 11, et hom. 9, in diversos Matthæi locos, circa finem, inquit: *Qui discedunt a Jesu, mittuntur in ignem æternum, qui alterius generis est ab hoc igne, quem habemus in usu*. Et deinde refert sententiam, quæ per ignem conscientiam, et remorsum ejus intelligit, et non reprobat, *Dummodo*, ait, *non neget æterna supplicia*, et infra, *Ignis quoque juxta id accipiendus, quod et vermis, qui tamdiu habeat materiam, qua vorax flamma pascatur*, et in hanc sententiam multa prosequitur. Præterea Augustinus, l. 20, de Civitat., cap. 16, ait, *Cujusmodi ille ignis sit scire arbitror neminem, nisi cui Deus revelaverit*, et l. 21, cap. 10, inducens pro veritate ignis inferni verba illa divitis, *Quia crucior in hac flamma*, addit, *Dicerem utique, flammam illam esse corpoream, nisi convenienter responderi posset, talem esse illam flammam, quales oculi, qualis lingua, qualis digitus, ubi erant sine corporibus animæ*. Unde concludit: *Sic ergo incorporalis illa flamma, et illa guttula, qualia sunt somnia dormientium*, etc. Similemque sententiam indicat, l. 12, Genes., ad lit., cap. 32, ubi etiam locum gehennæ *spiritualem* vocat.

7. Præterea Hieronymus, Isa. 66, in finem, *Vermis*, ait, *qui non moritur, et ignis, qui non extinguitur, a plerisque conscientia accipitur peccatorum, quæ torqueat in suppliciis constitutos*. Et postea verba Origenis supra citata transcribit, et tanquam sua tradere videtur. Quod Ruffinus in hoc puncto specialiter in Hieronymo notavit. Damascenus etiam, l. 4, de Fide, cap. ult., in fine, dixit: *flagitiosos homines, et spiritus in ignem æternum, non materia instar hujus nostri constantem, sed qualem Deus novit conjiciendos esse*. Unde etiam Gregorius, lib. 15, Mor., cap. 17, alias 14, circa illa verba: *Devorabit eum ignis*, ait, *Ignis corporeus, ut ignis esse valeat, corporeis indiget fomentis, non vero ignis gehennæ, cum incorporeus sit*. Denique Ambrosius, lib. 7, in Lucam, ad cap. 14, in illius § 3, ita concludit, *ergo neque corporalium stridor aliquis dentium, neque ignis aliquis perpetuus flammarum corporalium, neque vermis est corporalis*.

8. *Ex adductis testimoniis conficitur ratio pro sententia Catherini.*—Ex his ergo sic concluditur pro hac sententia ratio, quia ignis corporeus, vel nullo modo, vel non sine magnis miraculis potest spiritus cruciare, sed nihil est quod nos cogat, ut ignem illum corporeum esse fateamur, ut ostensum est; ergo. Major facile persuadebitur, tum quia corpus non potest naturaliter agere in spiritum: tum etiam quia spiritus non est capax caloris, et consequenter, nec doloris, qui ex vehementia caloris nascitur; tum etiam quia dolor, quem ignis conferre potest, tantum est sensibilis, spiritus autem non est capax doloris sensibilis: tum præterea quia ignis crucians dæmones eos comitatur quocumque ierint, alias qui in hoc aere versantur, non possent ab illo pati; non est autem verisimile, ignem corporeum cum dæmonibus moveri, alioqui obsessorum corpora combureret, vel miraculose actione in illa privaretur, et alia similia facile objici possunt, quæ in sequentibus attingentur.

9. *Catholica assertio ignem inferni esse verum, et non metaphoricum.*—Nihilominus certa et catholica sententia est, ignem inferni, qui paratus est diabolo et Angelis ejus, ut in illo crucientur, verum ac proprium ignem corporeum esse. Hic est communis consensus scholasticorum omnium, ut in discursu sequentium capitum videbimus, imo est communis sensus Ecclesiæ et catholicorum, ut experientia notum est. Fundatur autem præcipue in Scriptura, quæ ut efficaciter probet in hunc modum induci debet. Deus sæpe in Scripturis pronuntiat spiritus, et homines damnatos igne perpetuo cruciandos esse; et tam frequenter hoc repetit, ut verisimile non sit metaphorice loqui, et generalis regula interpretandi Scripturas sacras ab Augustino et aliis Patribus tradita est, ut cum proprietate intelligantur,

quando sine absurdo possunt, ut revera in præsentiarum possunt; additque, Concilium Tridentinum, ses. 4, secundum communem Patrum sensum esse interpretandas. Patres vero communiter id in præsenti materia præstant; ergo in præsenti materia ita intelligendæ sunt, ac proinde certam nobis fidem faciunt ex testimonio Dei, quod ignis ille corporeus, et verus sit.

10. *Probatur jam primo ex Scriptura.*— Prior pars antecedentis ostenditur: nam Deuterom. 32, dicitur: *Ignis succensus est in furore meo, et ardebit usque ad inferni novissima.* Et Judith. 16: *Dominus omnipotens vindicabit in eis, in die Judicii visitabit illos. Dabit enim ignem, et vermes in carnes eorum,* Ps. 10: *Pluet super peccatores laqueos, ignis et sulphur, et spiritus procellarum, pars calicis eorum.* Eccles. 7: *Vindicta carnis impii ignis et vermis,* et cap. 21: *Stupa collecta synagoga peccantium, et consummatio illorum flamma ignis,* Isaiæ 3: *Quis poterit habitare de vobis cum igne devorante? Quis habitabit ex vobis cum ardoribus sempiternis?* Matth. 3: *Omnis arbor, quæ non facit fructum bonum, excidetur, et in ignem mittetur;* et idem, cap. 5, 13 et 18. Infernus, gehenna, ignis vocatur, et damnati dicuntur mitti *in ignem æternum.* Marc. 9: *In ignem inextinguibilem, ubi vermis eorum non moritur, et ignis non extinguitur.* Describiturque late Apoc. 14, 18, 19, 20 et 22, ubi infernus vocatur, *stagnus ignis ardentis et sulphur.* Præcipuum vero omnium testimonium est Matthæi 25: *Discedite a me, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et Angelis ejus.* Quia cum ibi sententia contra impios proferatur, propria etiam illorum pœna sine metaphora explicatur, et similes loci inveniuntur 1, 2, Thessal. 1, 2, Petr. 3, et in epist. Judæ. Tam constans ergo modus loquendi Scripturæ solum metaphoricum sensum non admittit. Præsertim cum proprius ex genere suo (ut sic dicam) præferendus sit, si commode possit, juxta regulam in altera parte antecedentis propositam, Scripturam proprie esse interpretandam, si absque inconvenienti possit, quæ sumitur ex Augustino, l. 8, Genes. ad litteram, cap. 2, et latius lib. 3, de Doctrina Christiana, cap. 10 et 11, quæ regula maxime locum habet, quando usus est frequens, et uniformis, et quando proprius sensus non solum inconveniens non habet, sed etiam ad bonos mores utilior est: utrumque autem in præsenti reperitur.

11. *Patres in sensu proprio et non metaphoricæ accipiunt citata loca Scripturæ.*—Venio ad tertiam partem antecedentis de consensu Patrum: ex illis enim multi eodem fere modo, quo Scriptura, loquuntur, sed in ipso absoluto loquendi modo proprie verba Scripturæ se intellexisse significant. Sic loquitur Justinus in Apologetico pro Christian. ad senatum. Maximus, Epist. ad Cubicularium in Thesauro relatus. Arnobius, lib. 2, adversus Gentes. Paulinus, Epist. 31, et in carmine de obitu Celsi, non longe a fine: præsertim vero Cyprianus, in serm. de Ascens. Dom. sub finem: *Incorruptibiles flammæ,* ait, *nudum corpus allambent: ardebit purpuratus dives,* etc., *in proprio adipe frixæ libidines bullient, et inter sartagines, et flammas miserabilia corpora cremabuntur,* etc. Et in l. deLaud. Martyrii, c. 5: *Paradisus,* inquit, *Dei testibus floret, negatores gehenna complexa æternus ignis inardescit.* Latius vero, c. 12, veritatem exponit, dicens: *Sæviens locus cui gehenna nomen est, magno plangentium murmure, et gemitu, et eructantibus flammis, per horrendam spissæ caliginis noctem, sæva semper incendia camini fumantis expirat: globus ignium arctatus obstruitur, et in varios pœnæ exitus relaxatur. Tunc sæviendi plurima genera, tum in se ipse convolvit, quidquid ardoris emissi eadem flamma cruciaret,* etc.

12. *Concinunt Patres alii.* — Ad eumdem modum Cyrillus Alexandrinus, Orat. de exitu animæ, quæ habetur in 2 tom., in fine homiliarum de igne inferni tanquam de vero, et corporali loquitur: prius dicens: *Propter corporis voluptates igni trador,* et postea late describens locum inferni corporeum, et tenebrosum. Unde subjungit: *Item qualis est gehenna ignis inextincti urentis, neque lucentis.* Multo vero clarius id docuit Gregorius, libr. 4 Dialog., c. 28, ubi sic inquit: *Sicut electos beatitudo lætificat, ita credi necesse est, quod a die exitus sui, ignis reprobos exurat.* Petrus vero interrogat: *Et qua ratione credendum est, quod rem incorpoream tenere ignis corporeus possit,* quod cap. 29, prosequitur. Et tandem diserte interrogat: *An ignis inferni corporeus sit,* et respondet: *Corporeum esse non ambigo.* Hieronymus, Epist. 59, ad Avitum, inter errores cavendos in libris Origenis, hunc ponit: *Quod ignis inferni non punit in suppliciis, sed in conscientia peccatorum.* Et in id ad Ephes. 5: *Nemos vos seducat,* vel ut ipse legit, *decipiat inanibus verbis,* inter hæc verba inania ponit eorum opinionem: *Quia dicunt non futura pro peccatis esse supplicia, nec extrinsecus adhibenda tormenta, sed ipsum peccatum, et con-*

scientiam delicti esse pro pœna, dum vermis in corde non moritur, et ignis in animo accenditur. In quibus verbis imprimis ponderandum est verbum illud *extrinsecus,* quod iterum repetit dicens, *sine cruciatuum forinsecus adhibitione,* significans præter internas pœnas, dari tormentum ab extrinseco agente proveniens, quæ pœna maxime ignis cruciatus esse potest. Unde in subsequentibus verbis sententiam Origenis damnat, illamque intelligit ad illa inania verba pertinere : *Propter quæ venit ira Dei in filios diffidentiæ :* quæ solum sunt verba sanæ doctrinæ contraria.

13. *Item alii.*—Præterea Augustinus, l. 12, de Civitate, cap. 9, utramque referens opinionem, scilicet, et quod ignis ille corporeus sit, vel conscientiæ remorsus animam urens: priorem præfert, quanquam pœnam ignis ad corpus potius quam ad spiritus referre videatur. In capite vero decimo, movet quæstionem, si ignis est corporalis, quomodo cruciet spiritus, et in summa respondet, etiamsi supponamus dæmones esset incorporeos, *nihilominus veris quamvis miris modis, etiam spiritus incorporeos posse pœna corporalis ignis affligi.* Et subjungit: *Adhærebunt spiritus incorporei corporeis ignibus cruciandi. Non ut ignes eorum junctura inspirentur, et animalia fiant, sed, ut dixi, miris, et ineffabilibus modis adhærendo, accipientes ex ignibus pœnam.* Unde cum postea dicit : *Incorporalem fuisse flammam, qua dives exarsit,* per flammam non intelligit ipsum ignem, sed effectum ejus in animam divitis, illa enim spiritualis esse potuit, licet ignis illam incendens corporalis sit. Quod satis in subsequentibus declarat, dicens : *At vero gehenna illa, quod etiam stagnum ignis, et sulphuris dictum est, corporeus ignis est.* Et hoc confirmat, cap. 11, et in serm. 181, de Tempore, alias serm. 59, in appendice, cap. 16, et sequentibus. Idemque videtur significasse Lactantius, lib. 7, cap. 2, dicens : *Tantam esse Dei potentiam, ut etiam incorporalia comprehendat, ut quemadmodum voluerit, afficiat.* Et infra dicit : *Angelos puniri inenarrabili quodam modo.*

14. *Item alii.*—Ambrosius etiam in Ps. 118, serm., seu Octonario 12, in principio, commendans confessorem in tormentis positum, ait : *Cogitantem mandata divina, illum ignem perpetuum, illud sine fine incendium perfidorum,* etc. Et Petrus Damianus, in vita Odilonis conjectatur, gravissima flammarum incendia, quæ in quibusdam Siciliæ locis evomuntur, ab illis locis inferni ascendere, in quibus animæ reproborum diversa luunt supplicia, pro certo habens, atque supponens, gehennalem ignem corporeum esse. Et hanc conjecturam docuit prius Gregorius, lib. 4 Dialog., cap. 35, et in cap. 30, aliam similem tradit de Theodorici regis anima, quæ in Vulcani ollam jactari visa est. Isidorus etiam, lib. 1, Sent., seu de summo Bono, cap. 28 et 29, hanc veritatem ut certam docet, dicens : *Ignem gehennæ corpora hominum torquere,* et habere lumen ad damnationem, non ad consolationem. Idem fere habet Prosper, lib. 3, de Vita contemplativa, c. 12 : *Non videndi sensum habituri sunt, sed dolendi. Quorum continuus gemitus, cruciatus æternus, dolor summus torquent animam, non extorquent, puniunt corpora damnata, non finiunt. Quos ideo ignis inextinguibilis, sibi deputatos non extinguit, ut permanendo sentiendi vita, pœna permaneat,* etc. Hugo Eterianus, libro de Regressu animarum, cap. 12 : *Unus* (inquit) *gehennæ ignis est in inferno, sed non uno modo omnes cruciat,* etc. Et infra : *Nec est in dubitationis parte locandum, ignem illiusmodi esse corporeum, in quo certum est spiritus cruciari.* Multa etiam in hanc sententiam tradit Julianus Toletus, lib. 2, Prognostic., cap. 13, 15, 17 et 18, et sequentibus, ubi etiam eamdem sententiam Augustino tribuit, eamque prosequitur, cap. 38, 40, 41 et seq. Et nihilominus cap. 43, cum Augustino adjungit : *Neminem posse scire, qualis, vel ubi ille ignis sit.* Sed intelligendum arbitror, neminem posse id scire distincte, et in particulari, quoad speciem, et efficacitatem ejus, vel non scientia, sed fide, ac revelatione esse cognoscendum.

15. *Accedunt tandem Innocentius III, et Hugo et scholastici.* — Denique addi possunt Innocentius III, lib. 4, de Contemp. mund., cap. 6, et Hugo de S. Victore, lib. 2, de Sacram., p. 16, cap. 3, ubi habet hæc verba notanda : *Verissime auctoritate sacri eloquii, et catholicæ veritatis probatur testimonio, corporali, et materiali igne, animas etiam nunc ante susceptionem corporum cruciari.* Idemque de dæmonibus subjungit ; imo inde probat animas spirituales posse ab igne corporeo cruciari, quia dæmones possunt. Quod cap. 4 et 5, ex Augustino, et Gregorio prosequitur. Consentiunt Magister, et scholastici 2, dist. 6 et 7, et in 4, dist. 44, quos in duobus capitibus sequentibus referemus. Et Guillielmus, 1 p., de Univer., cap. 55, et divus Thomas, Opusc. 2, quod est Theologiæ compendium, cap. 179, ubi pœnam hanc ignis corporalem vocat, quia a corpore procedit, licet, ut recipitur in anima, aliquid spirituale esse

oporteat, ut videbimus, ibique addit, omnia, quæ in Scriptura de hoc igne inferni dicuntur, ad litteram, et non per metaphoram esse intelligenda.

16. *Ratione quoque, supposita fide, suadetur assertio.* — Ratione non potest hæc veritas ostendi, quia et omnino supernaturalis est, et ex libera Dei voluntate, ac institutione pendet, ex his tamen, quæ revelata sunt, potest in hunc modum suaderi. Primo quia post diem Judicii homines reprobi punientur non solum in anima pœna spirituali, sed etiam in corpore pœna corporali; ergo per actionem alicujus corporalis agentis; ergo præcipue patientur ab igne vero et corporali. Est ergo in inferno ignis corporeus, sed ab eodem igne patiuntur dæmones, a quo patientur homines post diem Judicii, juxta illud Matth. 25 : *Ite in ignem æternum , qui paratus est diabolo et Angelis ejus ;* ergo ignis crucians dæmones corporeus est. Et hoc argumento utitur Gregorius supra : et sumitur ex libro de vera et falsa Pœnit. attributo Augustino, cap. 18. Secundo possumus argumentari ponderando amplius verbum illud Christi : *Qui paratus est diabolo et Angelis ejus.* Nam inde colligunt omnes, ignem illum esse aliquam substantiam distinctam ab Angelis, eisque concreatam, et a Deo paratam in supplicium Angelorum peccantium; ergo non est aliquis actùs tristitiæ, vel remorsus conscientiæ, vel aliquid simile in ipsis Angelis existens : neque etiam fingi potest, quod sit substantia spiritualis distincta ab ipsis Angelis, ut videtur per se notum ; ergo est aliquod corpus, veram rationem ignis habens.

17. Tertio, quia præter pœnam damni, quæ respondet aversioni, est in damnatis omnibus etiam dæmonibus pœna sensus : quæ respondet conversioni ad creaturam, ut quantum unusquisque in creaturarum amore delectatus est, tantum ab aliqua creatura, ut instrumento Dei patiatur. Hæc autem ratio etiam in dæmonibus locum ; habet et ideo eos etiam ab extrinseco agente creato pati oportuit : quod potius corporale, quam spirituale esse debuit, tum quia spiritus non essent ad hujusmodi officia apti : nam vel sunt boni, vel mali, boni non erant tali munere deputandi ; mali autem Angeli potius ad patiendam, quam ad inferendam talem pœnam, deputari oportuit : tum etiam quia ad majorem dæmonum confusionem, congruum fuit alicui corpori alligari, et subdi, ut ab eo paterentur. Hæc vero supposita congruentia, DEUS ad hoc opus ignem potius, quam aliud corpus destinavit, quia voluit, vel quia ob magnam ignis activitatem, majorem quamdam proportionem ad illud habebat, quamvis de aliis etiam corporibus dubitetur, ut videbimus.

18. *Judicium auctoris de natura ignis quantum ad formam.*—Quærunt autem aliqui, an ille ignis sit ejusdem speciei cum igne elementari. Et respondet Soto, in 4, dist. 50, affirmando esse ejusdem speciei, alterius vero materiæ ; sed (ut dixit Augustinus) *nemo hominum scire potest, qualis ille ignis sit,* utique in essentia, seu substantia, specie, et proprietatibus suis. Quia vero sacra Scriptura corpus illud ignem frequenter, et constanter appellat, verisimiliter credi debet, tale esse corpus illud, ut univoca ratione sub appellatione ignis comprehendatur. Alioqui si tantum æquivoce ignis dicatur, jam non proprie, sed per metaphoram, vel analogiam ignis vocatur, considerata significatione illius vocis, prout nos illa utimur. Est autem considerandum, communi usu, non solum purum elementum ignis proprie illa voce significari, sed etiam mixta aliqua imperfecta et elementaria, in quibus natura, et activitas ignis prædominatur, ut variæ meteologicæ impressiones, vel etiam materia ignita, ut carbones, etc., solent proprie ignis appellari. In hac ergo generalitate recte dicitur, illum ignem esse ejusdem speciei cum elementari : et habere naturalem agendi vim, et facultatem, præsertim calorem ejusdem rationis cum igne usuali nostro. Et ideo credi potest habere etiam formam substantialem ejusdem speciei cum elemento ignis, saltem in aliquibus ejus partibus subtilioribus et calidioribus : sicut de ferro candenti, et ignitis carbonibus, quoad ignem in eorum poris inclusum, probabilius est.

19. *Et quantum ad materiam.*—Unde a fortiori dubium non est, quin ignis ille quoad materiam primam ejusdem rationis cum nostro sit : quia nec alia materia nobis nota, est capax talis formæ, aut talium qualitatum, nec sub cœlis alia materia invenitur, et supervacaneum est illa fingere. Nam licet ille ignis sit inextinguibilis, et ideo incorruptibilis videatur, non est opus, ut sit incorruptibilis ab extrinseco ex parte materiæ suæ, sicut cœlum esse creditur : sed potest esse incorruptibilis absque miraculo ratione loci, ubi non habet contrarium, a quo corrumpatur, et ratione ingentis multitudinis, et activitatis ; unde provenit, ut nihil ab extrinseco pati possit. Et ob eamdem rationem non indiget pabulo, ut perpetuo duret, quia a nullo circumstante, vel vicino corpore etiam secundum partes extingui

potest; et ideo semper idem, et sine continua successione conservatur. Ex hac ergo parte non est ille ignis alterius naturæ. Quia vero probabilius videtur non esse purum elementum, sed longe majorem habere densitatem, aptam ad fortius agendum naturaliter in corpora; ideo credibile est ex aliqua crassiori materia, ut sulphurea, vel alia nobis ignota constare, in cujus poris sit verus ignis, et ipsa tota materia vehementer ignita sit; et ita quoad hoc ignem illum alterius materiæ esse, satis verisimile est.

20. *Ad locum Scripturæ allata pro Catherino, in num. 3, 4 et 5, generalis responsio.* — Superest ad fundamenta contrariæ sententiæ respondere. Et quidem ad omnes objectiones, quæ in primo fundamento fiunt contra sensum litteralem Scripturæ quoad hanc partem, posset uno verbo responderi, negando paritatem rationis, in omnibus exemplis, quæ afferuntur: tum quia in nullo sunt tam frequentes locutiones Scripturæ, nec tantus Patrum, theologorum, et fidelium omnium consensus: tum etiam quia nec circumstantiæ litteræ in variis Scripturæ locis, nec rationes, vel conjecturæ, quæ ex illis sumuntur, ita indicant litteralem sensum secundum proprietatem sermonis in aliis rebus, sicut in igne. Ut tamen hoc magis constet, et obiter has pœnas sensus magis explicemus, ad singula respondere operæ pretium erit.

21. *Sigillatim ad primum exemplum seu locum Luc.* 16, 1. — Primum ergo exemplum erat de vocibus, quibus dives usus est in inferno, quorum plura fuere metaphorica, et inde infertur, etiam ignem, vel flammam metaphorice accipi. Sed imprimis cessat objectio, si vera est sententia, quæ dicit dialogum illum inter divitem et Abrahamum non continere historiam, sed parabolam, qua usus est Christus ad exaggerandam miseriam divitis avari damnati. Nam hoc posito facile respondebitur, vel Christum usum fuisse verbis partim metaphoricis, partim propriis, prout rebus accommodari poterant, et suæ intentioni magis serviebant: vel certe usum esse omnibus illis vocibus in significatione propria repræsentando pœnam illam, non prout jam erat in sola anima, sed prout resumpto corpore est in perpetuum futura. Deinde vero admittendo, etiam partem illam esse historicam narrationem, dici potest primo, illo argumento ad summum concludi ex illo loco solitarie sumpto non convinci ignem inferni esse corporeum, quod maxime videtur intendisse Augustinus, in dicto loco de Civitate. Sed nihilominus adjunctis aliis, et frequenti modo loquendi sacræ Scripturæ recte colligimus, in illo loco divitem de proprio igne corporeo fuisse locutum. Quia in re ipsa instrumentum, seu proxima causa illius afflictionis per vocem propriam significari poterat, effectus autem ejus, quatenus in re spirituali fiebat, non poterat nobis nisi per metaphorica verba declarari. Unde potius significatio metaphorica aliarum vocum, linguæ, aquæ, etc., supponere videtur proprietatem flammæ, seu ignis, quo dives ille cruciabatur. Propter quod fortasse Justinus, l. q., in 60, dixit, illum Christi sermonem nec historiam, nec parabolam esse, sed quid mixtum: ut Maldonatus etiam sensit, et multi ex Patribus indicant.

22. *Ad secundum locum Job 24, dubium an sicut ignis ita et aqua torquens sit in inferno.—Opinio affirmans.*—In secundo exemplo petitur dubium, an sicut in inferno est ignis corporeus, ita etiam sit aqua, vel nix torquens damnatos. In quo theologi varie loquuntur. Quidam concedunt id totum, quod in objectione assumitur, nimirum illas voces omnes significare varias pœnas damnatorum, et proprie sumi: et per eas quasdam vicissitudines pœnarum frigoris, et caloris indicari. Quod suadetur etiam visione, quam refert Beda, lib. 5 Historiæ Anglicanæ, cap. 13, de quodam ægroto, qui post quamdam revelationem narravit se vidisse in quadam valle, hinc flammas terribiles, illinc nivium, et grandinis rigorosum frigus, et animas hinc inde, quasi impetu tempestatis jactari, etc. Et quamvis illa pars visionis de loco purgatorii postea exponatur, eadem ratio esse censetur de pœnis inferni. Unde Petrus Damianus, serm. de sancto Nicolao, de pœnis inferni sic inquit: *Ille est ignis, qui non succenditur, vermis, qui non moritur, frigus horrendum.* Et infra: *Ibi alternantia mala impios sine pietate discerpunt.* Et Hugo Eterianus, lib. de Animar. regres., c. 10, ait: *Ignis adeo pertinax, ut si mare influeret, caloris nullam remissionem sentiret. Similiter autem, et intolerabile frigus in inferno esse dicitur. Scriptum est enim ad calorem nimium transibunt, ab aquis nivium, quod quidem in constringendo, tam efficax esse putatur, ut igneos montes contactu in glaciem commutaret.*

23. Hæc sententia præcipue fundatur in prædictis verbis Job 24, propter quæ Hieronymus, Matth. 10, explicando nomen *Gehennæ*, concludit: *Duplicem autem esse gehennam nimii ignis, et frigoris, in Job plenissime legimus.* Et super Job 24, ita explicat verba supra cita-

ta, sentiens in inferno esse illam pœnarum vicissitudinem, quamvis non constanter affirmet, sed cum particula *forte*. Et simili modo in illud Matth. 22 : *Ibi erit flectus, et stridor dentium,* addit : *Ut hic stridor dentium de rigore frigoris oriatur*. Et auctor libri de triplici habitaculo, Augustino attributi, cap. 2, propter idem testimonium, sic ait: *Principalia duo sunt tormenta in inferno, frigus intolerabile, et ignis inextinguibilis*. Et infra : *De quibus duobus innumera pendent pœnarum genera, ut fletus, stridor dentium,* et alia quæ ibi enumerat. Et idem sentiunt Beda, in dictum locum Job, Hugo Cardinalis, Matth. 5, Haymo, Matt. 18, Hugo de sancto Victore, l. 4, de Anim., c. 13, Innocentius III, l. 3, de Contemp. mund., c. 4, ubi calorem, et frigus numerat inter pœnas inferni, non tamen ponit inter eas vicissitudinem, sed diversis peccatis illas acommodat. Sequitur D. Thomas, in 4, dist. 50, q. 2, a. 3, quæstione 1. Ubi in corpore dicit, damnatos non solum pœnam ignis, sed plures alias sentire, et ad 3, ponit vicissitudinem frigoris et caloris. Et Paludanus, ac Durandus ibi affirmant, non solum ignem, sed etiam omnia elementa futura esse instrumenta divinæ justitiæ ad torquendos damnatos.

24. *Opinio negans*. — Nihilominus hæc sententia, licet gravium doctorum auctoritate nitatur, incerta est. Ideoque contrariam docuit Abulensis, Matth. 25, quæst. 558, quem secutus est Soto, in 4, dist. 50, art. 4. Et idem sentit Jansenius, in Concor., cap. 4, ad fin., et Maldonatus, Matth. 8, qui varias adducit conjecturas. Sed præcipuum fundamentum est, quia Christus Dominus pœnam ignis perpetuam, et irremissibilem, et quasi unicam expresse comminatur, de alia vero pœna nivium et aquarum nullam facit mentionem, nec ex alio Scripturæ loco sufficienter probatur, neque talis pœna ostenditur necessaria. Ergo supervacaneum videtur illam conjungere cum pœna ignis, cum et vix possint conjungi, cum sint contrariæ, et interpolationem, et vicissitudinem ponere, non videtur æternitati pœnæ ignis consentaneum. Addit Soto conjecturam ex Luc. 16, nam si esset pœna frigoris in inferno, dives ille non postulasset guttam aquæ, quæ cruciatum ignis mitigaret : nam et pœnam aquæ, seu frigoris pateretur, et nullum ex ea refrigerium accipere experiretur. Addit etiam testimonium Zachar. 9 : *Eduxisti vinctos de lacu, in quo non erat aqua* : nam lacus ille locus est inferni, qui carere aqua dicitur, et consequenter nive, etc.

25. *Judicium auctoris ex loco Job opinionem affirmativam non satis fundari*. —Mihi in hac re imprimis dicendum videtur ex loco Job hujusmodi frigoris, aut nivium pœnam æternam minime probari. Ita docet Jansenius supra, et Jos. Pineda, in Job, et sumitur ex D. Gregorio, lib. 16 Moral., cap. 27 et 28, alias 30 et 31, ubi per aquas nivium, et calorem nimium, non pœnas, sed culpas vitæ præsentis intelligit ; et concordat D. Thomas, qui vitia contraria intelligit. Quia peccatores ex quibusdam vitiis ad alia extreme contraria transferuntur, ut ab infidelitate Gentium ad errores hæreticorum : vel a frigore avaritiæ circa subsidium pauperum ad nimium calorem prodigalitatis in vanos, vel luxuriosos sumptus. Quæ licet allegorica expositio videatur, cum illa metaphora dictarum vocum sit valde usitata et obvia, non est expositio a litterali aliena. Et alioqui est consentaneo contextui : nam post illa verba : *Ad nimium calorem transeat ab aquis nivium,* subditur. *Et usque ad inferos peccatum illius*. Ex quibus valde probabiliter colligitur, in prioribus verbis non esse sermonem de statu inferni, nec de pœnis ejus, sed de peccatis hic commissis, quæ usque ad inferos transeunt, et peccantes deferunt illuc. Atque hæc quidem expositio satis consentanea litteræ esset, si verbum *transeundi* non per modum imprecantis, *transeat*, sed per modum futuri, et affirmantis, *transiet*, legatur, ut Hieronymus, D. Thomas et alii legunt. Nam in discursu capitis per varias metaphoras, varia vitia, in quibus peccatores ambulant, narrantur, et ita fieri, in illo versiculo satis consequenter explicatur.

26. *Concluditur ex dictis responsio ad locum Job*. — Quia vero probabilius est, imperando, vel deprecando legendum esse, *transeat*, prout vulgata habet editio, ideo convenientius verba illa de imprecatione pœnarum intelliguntur, non tamen pœnarum vitæ futuræ, sed præsentis. Nam in versu proxime præcedenti, cœpit Job pœnas peccatori postulare, dicens : *Maledicta sit pars ejus in terra, nec ambulet per viam vinearum,* quibus verbis pœnas hujus vitæ peccatori imprecatur, utique sterilitatem terræ et carentiam omnis refrigeri, et solatii, et statim adjungit : *Ad nimium calorem transeat ab aquis nivium,* id est, non inveniant in hac vita refrigerium, sed ab una gravissima incommoditate ad aliam extremam transeant, et ita vivant donec ad inferos transmittantur. Vel etiam posset ita exponi ab aquis nivium peccatorum, ad nimium calorem futurum in inferno transeant. Omitto alias expositiones,

quas Jansenius et Pineda erudite prosequuntur. Atque hinc fit satis objectioni factæ, quantum ad rem nostram spectat : quia longe aliter loquitur Scriptura de igne, quam de aqua, vel nive in ordine ad supplicium damnatorum : nam de igne frequenter, et in sensu litterali, et præcipue intento loquitur, illique vel soli, vel præcipue tribuit pœnam sensus damnatorum ; de aquis vero, aut nive vix alicubi loquitur : nam præter illum locum Job, nullus alius affertur, et ille non cogit in proprio litterali sensu ut visum est.

27. *Instantia ex Evangelio, de stridore dentium, pro loco Job.*—Sed replicatur argumento sumpto ab stridore dentium ; hic enim est effectus rigorosi frigoris, et tamen per illum solet Christus Dominus explicare sæpe acerbitatem illius pœnæ, ut Matth. 8 : *Illic erit fletus, et stridor dentium*, et similia habentur Matt. 3, 22, 24, 25, et Lucæ 13 ; ergo et talis effectus debet cum proportione intelligi, et consequenter etiam ejus causa, quæ est pœna rigorosi frigoris. Et ita significarunt Hieronymus et Haymo, locis citatis. Verumtamen si duæ illæ voces, *fletus et stridor dentium*, ad explicandas pœnas dæmonum, vel animarum corpore carentium applicentur, clarum est, non posse in propria significatione sumi, quia nec dentes, nec oculi, aut materiales lacrymæ in puris spiritibus cum proprietate inveniuntur. In quo est magna differentia inter ignem et partes illas, quia ignis est res extrinseca spiritibus, et potest facile, et sine ullo incommodo proprie intelligi, et a DEO facile potest ad puniendos spiritus, ut instrumentum, et causa extrinseca assumi. At vero dentes et oculi proprie sumpti sunt partes intrinsecæ componentes corpus, et ideo nullo modo possunt etiam per potentiam absolutam in puro spiritu inveniri, et similiter lacrymæ proprie dictæ, et materiales sunt, et ex humoribus materialibus procedunt; et ideo nullo modo cum proprietate in spiritualibus fingi possunt. Quæ differentia in aliis etiam vocibus, quibus pœnæ inferni significari solent, semper est consideranda : nam ubi proprietas vocis servari potest, retinenda est : ubi autem locum non habet, necessario est metaphorice interpretanda, et ita in præsenti fletus ad spiritum applicatus acerbam ejus tristitiam repræsentat. Stridor autem dentium acerbitatem doloris, vel animi vehementem iram, ac perturbationem metaphorice significare potest. Unde dixit Prosper, lib. 1, de Vita contemplat., c. 12 : *Fletus et stridor dentium acerrimos dolores ostendunt.* Et Chrysostomus, epist. 5, ad Theodori lapsum dicit, *significare cruciatus incredibiles.*

28. *Fletus et stridor potest referri ad homines tantum, et quo modo.* — At vero recte possunt illi duo effectus ad solos homines applicari : nam de illis revera Christus Dominus loquitur, et intelligi optime potest de tempore post judicium universale, quando jam homines damnati in corporibus etiam punientur. Nam Christus etiam absolute dixit, *ibi erit fletus*, etc., et non designat certum tempus, satisque verificatur de tota æternitate post judicium. Tunc ergo nihil obstat, quo minus illi duo effectus proprie in corporibus damnatorum inveniantur : nam sunt capaces illorum, et non deerunt causæ illos efficientes. Nam *lacrymas fumus ignis exprimet*, ut Hieronymus dixit, vel etiam poterunt ex nimio dolore, et vehementi cogitatione propriæ miseriæ causari. Nec deerit materia ex qua lacrymæ generari possint, quia corpora damnatorum, licet perpetua sint futura, erunt passibilia et alterabilia ; et ita poterunt aliquæ partes humorem in lacrymas resolvi, et, ne materia illa finiatur, id, quod ex humoribus corporum fuerit resolutum, ex aere circumstante, vel ex aliis putridis materiis, quæ ibi non deerunt, poterit restaurari. Stridor autem dentium, cum in solo motu locali consistat, facile durare semper poterit. Non est autem necesse, ut ex rigore frigoris oriatur : nam ex acerbitate doloris vehementius provenire solet.

29. *Concluditur tandem responsio ad locum Job.* — Concludo igitur, sententiam illam de aquis nivium, et rigore frigoris valde incertam esse : quia nec in sacra Scriptura fundamentum habet, nec ratione potest ostendi necessariam. Unde neque ab aliis auctoribus constanter asseritur, sed formidolose, et propter verba Job non satis expensa. Et quamvis nihil etiam sit, quod ad negandam illam pœnam nos satis cogat ; nihilominus quod ad dæmones, seu puros spiritus pertinet, probabilius videtur in eis talem pœnam non inveniri. Neque de illis verum esse credo, quod Paludanus dixit, non solum ignem, sed quatuor elementa esse instrumenta Dei ad damnatos spiritus torquendos. Quia Christus Dominus de solo igne dixit, *qui paratus est diabolo et Angelis ejus* : et multiplicare alia est voluntarium et superfluum. Nam vel omnia concurrunt ad eumdem effectum, et sic supervacanea sunt, vel diversos habent effectus, et sic multiplicantur difficultates, et miracula sine causa. At vero loquendo de hominibus post resurrec-

tionem corporum damnatorum, minus inconveniens est in illis hujusmodi varietatem pœnarum admittere. Et sane verisimillimum est, quod divus Thomas supra in capite quarto dixit, post diem Judicii plura futura esse corpora in inferno, quæ crucient damnatos homines in eorum corporibus. Quia purgato hoc sublunari mundo per ignem conflagrationis, omnia illius excrementa, et corpora putida, ac male olentia, in locum inferni congregabuntur. Et fortasse ex speciali Dei ordinatione multa denuo fient, ut loci horrorem, et fœtorem augeant. Et ita multa recensentur a Patribus citatis, præsertim a Cyrillo Alexandrino in dicta Oratione de exitu animarum. Semper tamen est differentia, quia pœna ignis est essentialis inter pœnas sensus, aliæ sunt accidentales. Et ideo in tormento ignis non credo esse vicissitudinem, aut cessationem aliquam, sed perpetuitatem in eodem statu, et intensione. In aliis autem erit fortasse aliqua mutatio pro locorum varietate, vel per aliam occasionem nobis ignotam. An vero ibi futura sit nix, vel aqua, et similia corpora igni contraria, magis incertum est propter repugnantiam, quanquam DEUS facile possit omnia componere si voluerit.

30. *Explicatur per occasionem pœna de tenebris exterioribus.* — *Prima explicatio.* — Unde possumus breviter explicare aliam pœnam, quam Christus Dominus in eisdem locis adjungit, dicens : *Mitte eum in tenebras exteriores, ibi erit fletus*, etc. Nam de illis tenebris dubitari etiam potest, an metaphorice, vel proprie accipiendæ sint : si enim proprie, quomodo cum ingenti igne subsistere poterunt ? si vero metaphorice, cur non etiam ignis, cum non minus frequenter tenebræ, quam ignis nominentur ? Respondeo, posse verba illa intelligi de tenebris spiritualibus, seu mentis, et de externis, ac corporalibus, et utroque modo habere suam proprietatem sine metaphora. De spiritualibus intelligunt verba illa Hieronymus ibi, et Ambrosius, lib. 7, in Luc., ad c. 14, § *Et pauperes*, etc., et Augustinus, ep. 120, ad Honor., cap. 22, et in Ps. 6, ubi per tenebras intelligit extremam cæcitatem damnatarum mentium. Quæ quidem pœna cæcitatis verissime dæmonibus tribuitur (ut supra declaravimus,) eademque ratio est de omnibus animabus damnatis. Potestque sine metaphora, et aliquomodo proprie tenebrarum nomine significari. Nam sicut nomine lucis etiam intellectuale lumen cum proprietate significatur, ut D. Thomas, in 1. p., docuit ; ita mentis cæcitas tenebrarum nomine proprie intelligi potest : quia oppositorum eadem est ratio.

31. *Secunda explicatio intenta a Christo de tenebris corporalibus.* — *Probatur ex Patribus.* — Sed licet hoc verum sit, quod ad verba Christi attinet, probabilius est ad litteram esse locutum cum omni proprietate de tenebris sensibilibus, non enim loquitur de personis, aut mentibus, sed de loco, ut patet ex verbis subjectis, *ibi erit fletus*, etc., id est, in illo tenebroso loco, scilicet in inferno erit fletus. Et quamvis hæ tenebræ corporales mentis cognitionem non impediant, et spiritus in loco tenebroso existentes possint lucida loca etiam distantia inde intueri ; nihilominus Judas in sua Canonica inter Angelorum peccantium pœnas posuit, quod eos Deus *vinculis æternis sub caligine reservavit.* Nam alligari illis tenebris non parva pœna est, licet accidentalis, et cogi semper ad cogitandum de illo tenebroso loco, et fortasse impediri ne loca lucida et jucunda, etiam distantia intueri possint, non parum illam pœnam auget. Neque ignis inferni tenebras illas expellet, quia ignis inferni non illuminat, sed tantum torquet damnatos, ut plures ex allegatis Patribus docuerunt, præsertim Basilius, Psal. 28, et Damascenus, libr. 2 Parallelorum, cap. 51, ubi alludens ad caput Job 7 et 10, ait : *Infernus terra tenebrosa, et caliginosa, terra tenebrarum æternarum, ubi non est lumen*, etc.

32. *Accedunt Petrus Damianus et Gregorius.* — Petrus etiam Damianus, epist. ad Blancam, cap. 11 : *Ultrix*, inquit, *flamma habet ardorem, non habet penitus lucem.* Et sumpsit ex Gregorio, lib. 9 Moral., cap. 38 et 39, alias 45, et seq., ubi prius dicit ultricem illam flammam non habere lumen, et ideo a Christo appellari locum illum, tenebras exteriores. Nam si, *Ignis ille* (inquit), *qui reprobos cruciat, lumen habere potuisset, is, qui repellitur, nequaquam in tenebras mitti diceretur.* Postea vero subjungit: *Quamvis ignis ille ad consolationem non lucet, tamen ut magis torqueat ad aliquid lucet*, lucebit enim (ut declarat) ignis ille quantum necessarium fuerit, ut homines damnati se invicem corporaliter videre possint, hoc enim eorum pœnam augebit, non tamen ita lucebit, ut delectet; nec ut tenebras simpliciter expellat. Poterit autem id fieri, vel virtute Dei, qui majorem concursum ad lucendum igni non præstabit, vel forte etiam ex natura rei, suppositis cæteris circumstantiis ad plene lucendum requisitis. Ignis enim si sit in materia densa, ut in ligno, vel carbone, et non ascendat in lucidam flam-

mam, parum, vel nihil extra se illuminat : ignis autem inferni, ut credibile est, in aliqua materia densa, et opaca, et ad fortiter urendum apta quasi adhærebit, et in illo loco non erit materia levis, et ad excitandam flammam, imo aer ipse (si quis ibi fuerit) non erit purus, sed putridis vaporibus plenus, ac densus, et caliginosus, et post diem Judicii erit corporibus damnatorum hominum valde repletus, et ideo non poterit flamma lucide ita accendi, ut tenebras depellat.

33. *Dubium cur tenebræ dicantur exteriores.* — De his ergo tenebris Christus Dominus locutus est. Cur autem illas *exteriores* vocaverit, disputant Scripturæ expositores, qui videri possunt cum Augustino in dictum Psalmum sextum. Mihi certe verisimile est, vocasse Christum *tenebras exteriores* per comparationem ad locum, a quo ejicitur, qui ad tenebras mittitur, qui locus Matth. 8, dicitur esse regnum cœlorum. In capite autem 22, dicitur esse domus, vel cænaculum convivii. Unde Cyrillus Hierosolymitanus in Præfatione ad catecheses, dixit: *Projicite eum in tenebras exteriores ; indignus enim est, qui sponsales lampades ferat.* Matthæi autem 25, loquebatur Christus de illo, qui unum talentum acceperat, et ait : *Inutilem servum ejicite in tenebras exteriores, illic erit fletus,* etc. Unde non incongrue intelligi potest, dici illas tenebras exteriores, quia sunt extra omnem locum divini convivii, tam cœlestis, quam terrestris, et extra omne regnum cœlorum tam triumphans, quam militans in Ecclesia, et extra omnem statum tam obtinendi, quam merendi regnum cœlorum. Ac denique quia quodammodo sunt extra hunc mundum, utique habitabilem, et extra omnem spem videndi lucem.

34. *Ad tertium locum in num. 4, ex Isaia et Marco de verme qui non moritur.* — Sequitur, ut de altera pœna vermium dicamus, hoc enim dubium in tertio exemplo petebatur : an scilicet vermis damnatorum intelligendus sit proprie de animali mordente et torquente, vel metaphorice de remorsu conscientiæ. Nam scholastici hoc posteriori modo testimonia Scripturæ interpretantur, estque hæc sententia communior Patrum, ut patet ex Hieronymo, Marc. 9, dicente, *Vermis est conscientia fera,* et idem ex aliis refert Isaiæ 66, et non improbat et sequitur Ambrosius, lib. 7, in Lucam, ad cap. 14, in principio. At vero hi Patres in his locis non solvunt objectionem, imo videntur consecutionem admittere, quod sicut vermis metaphorice rem corpoream significat, ita etiam ignis. Contrario vero modo Augustinus, l. 21, de Civit., cap. 9, tres opiniones refert, unam quæ vermem, et ignem metaphorice ad remorsum conscientiæ, qui animam urit, referunt. Aliam, quæ ignem proprie ad corpora urendum, vermem metaphorice ad animam, quæ verme mæroris reditur, puniendam, interpretatur. Tertiam, quæ utrumque proprie, et corporaliter intelligit, et hanc ipse præfert, dicens : *Eas tamen facilius existimo, ut ad corpus dicam utrumque pertinere, quam neutrum.* Et id probat ex illo Eccl. 7, *Vindicta carnis impii ignis, et vermis.* Ponderatque illam adjectionem, *carnis,* per illam enim vult significari, illa duo etiam corpus affligere, ac subinde esse corporea. Postea vero de vermibus rem indecisam relinquit, et tanquam incertam legentis electioni committit. Supponere autem videtur, licet vermis metaphorice sumatur, non ideo necessarium esse, ut ignis etiam metaphorice exponatur.

35. *Sit jam prima responsio ad dictum locum.* — Ad objectionem ergo propositam hæc sit prima responsio, negando consequentiam a vermibus ad ignem. Et ratio differentiæ est multiplex, tum quia Christus singulariter, et quasi per antonomasiam de igne dixit: *Qui paratus est diabolo et Angelis ejus,* et de illo est frequentior sermo in Scriptura, quoties gehenna, et pœna sensus quasi essentialis nominatur. Tum etiam quia de ignis veritate, et proprietate est communis sensus Patrum, theologorum et Ecclesiæ, qui de vermibus talis non est. Tum denique quia in vermibus est multo magis necessaria metaphora, quam in igne, ut mox declarabitur. Secunda responsio est, distinguendum esse de verme rodente spiritum, vel mordente proprie carnem, seu rem cui adhæret, et sic dolorem causante. Dico ergo, respectu substantiæ spiritualis, vermem pœnalem ejus (ut sic dicam) non posse proprie sumi, quia non potest corporalis vermis proprio ore, aut dentibus substantiam spiritualem corrodere, et ita illam affligere. Quia ille dolor non causatur in vivente, nisi per actionem vitalem ipsius vermis, qui aliquid de substantia alterius subtrahit, cujus subtractionis, et quasi divisionis, non est capax substantia spiritualis, et consequenter repugnat, vermem talem actionem circa spiritum exercere. Et in hoc est magnum discrimen inter ignem, et vermem, quia ignis agit actione mere extrinseca, et immittendo qualitates, vel aliquid hujusmodi, non subtrahendo, nec dividendo substantiam, et ideo non est necessaria metaphora,

quæ in verme respectu dæmonis, vel animæ separatæ necessaria est.

36. At vero si sit sermo de corporibus damnatorum post diem Judicii, nihil obest, quominus a propriis vermibus crucientur: et ideo satis probabile est, homines in corpore, et anima damnatos a propriis vermibus cruciandos esse. Nam id significat sacra Scriptura in verbis citatis Eccl. 7, et similia sunt illa Judith 16: *Dabit ignem, et vermes in carnes eorum.* In his enim duobus locis expresse vermes solum corpori attribuuntur, et per illa explicanda sunt alia Isa. 66, Mar. 9. Nam in illis de hominibus specialiter sermo est, et Isaias præmittit, *Videbunt cadavera virorum, qui prævaricati sunt in me,* et statim subdit: *Vermis eorum non moritur,* quasi dicat, vermes victuros esse semper in corporibus impiorum, etiamsi resurgant. Unde Maximus in epistola supra citata, dixit, quod *homines ad sinistram locati ignem æternum sortientur, ac tenebras exteriores, ac vigilem vermem, et stridorem dentium.* Quæ omnia respectu corporum damnatorum proprie possunt intelligi, et ideo quoad hanc partem non est necessaria metaphora, ut Augustinus etiam magis probasse videtur. Quod si quis objiciat, quia vermes non cruciant nisi minuendo carnem et sanguinem, unde fieret ut diuturni illam consumerent. Respondebitur, facile posse divina virtute fieri, vel ut cruciatus sine ablatione alicu jus substantiæ fiat, vel ut continuata reactione, seu alia alteratione perpetuo conservetur.

37. *Ad quartum locum in num.* 5. — Quarta conjectura in illo primo argumento addita parum habet momenti. Negatur enim assumptum, nimirum, pœnam ignis opponi visioni beatificæ. Duas enim partes continet sententia Christi in eos, qui ad sinistram futuri sunt. Una est, *Discedite a me maledicti.* Altera est, *In ignem æternum.* Per priorem significata est pœna damni, quæ directe ac formaliter visioni, seu beatitudini essentiali opponitur, non contrarie, sed privative; quam solam significavit Lucas, cap. 13, dicens: *Nescio vos, discedite a me omnes operarii iniquitatis,* et simili modo sæpe in Scriptura significatur. Per alteram vero partem significata est pœna sensus, quæ prout erit in corporibus hominum reproborum, opponitur gloriæ corporum beatorum; prout vero est in spiritibus, non opponitur alicui perfectioni spirituali, quæ sit in beatis spiritibus, sed tantum privative, quatenus status gloriæ omne simile malum excludit, vel dici etiam potest loco illius pœnæ esse in beatis spiritibus accidentalia gaudia, regiam dignitatem, eximium honorem, loci nobilitatem, et alia similia accidentalia præmia; et in hoc sensu dixit D. Thomas, sub pœna ignis comprehendi alias pœnas damnatorum, loquitur enim de pœnis sensus, inter quas prima, et veluti essentialis est pœna ignis, sub qua cæteræ, tanquam accessoriæ comprehenduntur.

38. *Ad quintum locum in eodem n.* 5. — Denique ad ultimam confirmationem illius objectionis respondetur, verum quidem esse, *ignem* interdum in sacra Scriptura metaphorice sumi, sed inde non sequitur semper esse ita sumendum, ut per se clarum est. Quando igitur uno, vel alio modo sumatur, ex circumstantia litteræ, et reguli explicandi Scripturam, et præcipue ex communi sensu Patrum et Ecclesiæ sumendum est; unde in illo speciali loco ibi citato de Christo prædictum fuit, baptizaturum *in Spiritu sancto, et igne*: quia Spiritum sanctum sub specie ignis missurus erat, ut communiter sancti exponunt; atque ita licet ibi aliqua metaphora, vel analogia interveniat; nihilominus ignis visibilis, seu sub specie visibili aliquo modo significatus est.

39. *Ad Patres adductos in n.* 6. — Ad Patres, imprimis de Tertulliano, fatemur in eo fuisse errore, quod animæ reprobæ nihil post mortem patiuntur, usque ad judicium et universalem resurrectionem, quia credidit, animam sine corpore nihil pati posse, ut expresse in illo loco docet, et libro de Testimonio animæ, c. 4, quia est manifestus error in fide, ut ibi scholiastes adnotavit. Verumtamen imprimis addi potest, ex illo errore non statim sequi ignem inferni non esse corporeum, et verum, quia saltem post diem Judicii ab illo patientur animæ mediis corporibus, sed hoc intentioni nostræ non satisfacit, quia saltem sequitur, dæmones non pati ab illo igne : imo etiam sequitur illum ignem non fuisse præparatum diabolo et Angelis ejus, quod est contra Christi verba; et inde ulterius sequitur, nunc non esse in inferno talem ignem : quia si dæmonibus non fuit præparatus, nec animas torquere potest : totum fundamentum assertionis ejus evertitur, et nulla ratione necessarius usque ad judicium ostendi potest. Sed potest ulterius addi, Tertullianum illum errorem retractasse; nam in libro de Anima, capite ultimo, et lib. de Resur. car., cap. 17, et professo ostendit, animam separatam a corpore pœnam aliquam pati posse, et de facto affligi, ex torqueri in inferno ante diem Judicii; nunquam tamen declarat, quod patiatur ab igne, et si forte id asserere voluit, alium errorem ibi admiscet, sup-

ponens animam esse corpoream; itaque in hac parte rejicienda est auctoritas Tertulliani idemque dicendum est de Origene, qui in hac parte aperte erravit.

40. *Ad adductos in n. 7.*—Ad Augustinum, et Hieronymum satis jam responsum est : nam ipsimet in aliis locis allegatis suam sententiam explicarunt. In quo autem sensu vocaverit Augustinus loca inferni spiritualia, in alio capite post sequens explicabimus. Damascenus autem imprimis supponit, ignem illum materialem, et corporeum esse, licet quoad materiam ejus indicet non esse ejusdem rationis cum materia elementarii, quod intelligendum puto, non de materia, quæ est pars essentialis compositi, sed de materia circa quam, qualis est illa ex qua noster usualis ignis nutritur (ut jam declaravi); et in eodem sensu loquitur Gregorius ibi citatus de igne corporeo, utique qui aliquo corpore indiget, tanquam nutrimento, quo conservetur, et cum eadem proportione vocat ignem inferni corporeum, cum alias ipse dicat, non esse ambigendum, quin ignis inferni corporeus sit, id est, intrinsece, corpore materiali, et trium dimensionum constans. Aliter respondet Sextus Senensis, lib. 5, Bibli., Anno 141, litteram illam, prout nunc circumfertur, esse mendosam, quia non incorporeus, sed *corporeus*, legendum est, quia codices antiqui sic habent, et cum contextu sermonis optime congruit, et ita potest facile sustineri. Difficiliora quidem sunt D. Ambrosii verba; unde vel excusandus est, quia tunc non erat hæc veritas in universa Ecclesia ita dcelarata : vel potest pie exponi, ut non ignem ipsum corporalem neget, sed flammam, id est, quod non torqueat spiritus, corporeas flammas excitando, vel accendendo, sed alio mirabiliori modo.

41. *Ad rationem in num. 8 conflatam.* — Denique ad rationem ultimo loco positam respondetur, ex dictis manifeste constare falso niti fundamento, nimirum nil esse quod nos cogat, ad asserendum ignem inferni esse corporeum : cogit enim nos divina auctoritas per sacram Scripturam, et Ecclesiam, ejusque Doctores sufficienter proposita : qua auctoritate supposita non oportet nos rationem necessariam talis institutionis reddere. Divina enim voluntas pro ratione sufficit, cujus congruentes rationes nobis etiam non desunt (ut vidimus) : neque de hac veritate dubitandum est, propter difficultates ex illa insurgentes : quia omnes vincit potentia facientis. Quomodo autem singulæ dissolvendæ sint, in sequentibus capitibus ostendemus.

CAPUT XIII.

UTRUM IGNIS PER SOLAM APPREHENSIONEM, VEL INTENTIONALEM ACTIONEM, AUT PER REALEM ETIAM EFFECTIONEM DÆMONES TORQUEAT.

1. *Prima opinio astruens apprehensionem ignis, absque reali actione torquere dæmones.*— Rationes dubitandi, quæ in hoc puncto afferri possunt, in præcedenti capite propositæ sunt. Propter illas ergo aliqui theologi dixerunt, ignem inferni non torquere, et affligere dæmones per veram actionem realem, sed sola apprehensione, qua dæmones apprehendunt ignem, ut sibi disconvenientem, licet ab illo revera nihil patiantur, sed solum illum apprehendant, ac si ab illo paterentur. Hæc sententia tribuitur Avicennæ, lib. 9 Metaphysicæ, c. ult., et Algazeli 5, Physicor., cap. 5; sed isti negant ignem corporeum inferni, ut capite præcedenti visum est : et ideo loquentes de animabus separatis dicunt, solum tristari aut memoria præteritorum malorum, quæ tristitia pertinet ad vermem conscientiæ, aut apprehensione carentiæ beatitudinis, quam amiserunt, quæ pertinet ad pœnam damni, ut supra visum est : nunc autem jam supponimus veritatem ignis corporei, qui ob peculiarem punitionem dæmonum, paratus fuit diabolo et Angelis ejus : ideoque necesse est fateri, præter tristitiam mere internam (ut sic dicam) quæ ex apprehensione peccatorum, vel carentiæ beatitudinis nascitur, dari in dæmonibus aliam tristitiam, seu dolorem ab igne aliquo modo provenientem. Ex hoc modo inter auctores, qui verum ignem, et pœnam ejus admittunt, aliqui per solam apprehensionem falsam, et quasi imaginariam explicant pœnam illam; et sic tribuitur illa sententia Alberto, in 4, dist. 44, art. 34, et sequentibus. Sed ille aliter illam explicat, ut mox dicam. Citatur etiam Bonaventura; sed ille expresse illam reprobat, licet postea ex parte in eam incidat (ut etiam dicam); nullum ergo invenio istius sententiæ auctorem præsertim catholicum. Potest autem suaderi ex illo generali principio, quod corpus non potest habere actionem in spiritum, qua illum affligat.

2. *Opinionis præcedentis rejiciendæ causæ duæ.*—Nihilominus hæc sententia rejicienda prorsus est propter duas præcipue causas. Una est, quia Scriptura et Patres docent, dæmones torqueri ab igne; si autem sola falsa apprehensione torquerentur, non ab igne torquerentur,

sed ipsimet sua cogitatione se affligerent; ergo illa afflictio revera non esset pœna ignis. Consequentia cum minore claræ sunt. Major autem ex dictis in capite præcedenti satis probata est. suntque valde notanda verba Gregorii, lib. 9 Moral., cap. 38, alias 45 : *Recte inferni claustra tenebrosa terra nominantur, quia quos puniendos accipiunt, nequaquam pœna transitoria, vel phantastica imaginatione, sed ultione solida cruciant,* et statim plura referemus.

3. Alia causa est, quia dæmones non possunt illo modo torqueri sine gravi mentis deceptione : nam ad causandam afflictionem, præsertim tam vehementem, quanta est in dæmonibus, non sufficit simplex apprehensio, vel repræsentatio, sed necessarium est judicium de aliquo vehementi malo, quod præsens esse, et personam affligere judicetur : nam sicut nemo potest absolute concupiscere, nisi quod judicat bonum, nec timere, nisi quod judicat futurum malum; ita nec potest tristari et dolere, præsertim per voluntatem, nisi de malo præsente, quod tale esse per intellectum judicatur. At vero Angelus, etiam per peccatum deordinatus, non potest naturaliter judicare ignem sibi esse malum per deceptionem, si revera nihil mali ab illo patitur; ergo nec potest tristari ex illa falsa apprehensione. Minor probatur, quia Angelus malus evidenter intuetur ignem illum, et cognoscit an aliquid in ipsum agat, vel non agat : ergo si ab ipso nihil patitur, impossibile est ut judicet se pati ab ipso, et consequenter impossibile est, ut judicet ipsum sibi aliquid mali afferre; quia nec ignis per se spectatus est malus Angelo, nec ratione suæ actionis, quia nihil agere supponitur; et præterea inquiro, quomodo, aut a quo dæmones ad hanc deceptionem inducantur, vel cogantur, non enim illam ex se habent, cum potius sit contraria suo naturali, et evidenti lumini, ut declaratum est; nec ab alio agente privato cogi possint, ut per se notum est; nec etiam a Deo, tum quia Deus non potest esse auctor erroris positiva actione ad illum cogens, alioqui mendax esset, et auctor mendacii, tum etiam quia non potest aliquis cogi ad assensum falsum, nisi ex aliquo motivo : ibi autem non potest intervenire motivum in Angelo, propter quod judicet esse malum, quod revera non est.

4. *Opinio secunda Alberti, quod ignis non imprimat dæmoni calorem, sed speciem ejus intentionalem.* — Est ergo secunda sententia, quæ præcedentem moderatur, quam Albertus supra declarat, distinguendo in igne duplicem actionem circa corpora : una est naturalis, seu materialis, quæ est caloris effectio ; alia est intentionalis, scilicet impressio speciei sensibilis in organo, et sensu tactus; et utraque est actio vera, et realis transcendenter, ut sic dicam, quamvis prior comparatione posterioris dici soleat speciali modo realis, et altera intentionalis. Dicit ergo, ignem non cruciare spiritus actione reali, seu naturali, quia non imprimit calorem in spiritus, et nihil aliud imprimere potest reale in dicto sensu. Nihilominus tamen ignem ut instrumentum Dei imprimere in spiritum speciem intentionalem, et per illam excitare, ac movere illum realiter, in sensu explicato ad apprehensionem quamdam contristantem ipsum ; unde concludit, ignem cruciare spiritum actione intentionali, non reali, seu naturali. Fundatur, quia ut ignis vere cruciet spiritum, necesse est ut aliquid agat in ipsum : nihil autem agere potest actione non intentionali, seu naturali, quia spiritus non est capax earum qualitatum , quæ per hujusmodi actionem fieri possunt, potest autem ignis agere in spiritum, actione intentionali, quia spiritus capax est specierum intentionalium, et licet ignis non possit per propriam virtutem species spirituales efficere, ad hoc potest facile ut instrumentum Dei elevari : ergo talis actio possibilis est, et sufficiens, ac necessaria ; ergo per illam ignis dæmones cruciat. Citaturque pro hac sententia Herrera, quodlib. 5, quæst. 7, et in 2, distinct. 7, quæst. 2, art. 2. Favet D. Thomas, in 4, distinct. 50, quæst. 2, art. 2, quæst. 1, ad 3, ubi ait, passionem damnatorum ab exterioribus non esse futuram materialem, sed spiritualem, secundum quod sensibilia agunt in sensum, imprimendo illi formam secundum esse spirituale, quamvis in alio loco doceat, ignem materialem nihil posse efficere in spiritum, etiam ut instrumentum Dei, ut postea videbimus. Eamdem sententiam sequuntur Bonaventura, Ægidius, et Richardus, Scotus, Ocham, et Supplementum Gabrielis, in ea tamen explicanda, et suadenda variant.

5. *Bonaventura in explicanda secunda opinione duo astruit.* — Nam Bonaventura in 4, dist. 44, quæst. 2, art. 3, quæst. 2, in fine corporis, addit duo, quæ statim expendenda sunt. Unum est, actionem illam intentionalem, quam ignis in animam separatam, vel dæmonem habet, non esse miraculosam, nec ex speciali ordine divinæ justitiæ, sed esse connaturalem, tam spiritui, quam igni ; quia et spiritus naturaliter est receptivus specierum

intentionalium ignis, et ignis natura sua est aliquo modo causa intentionalium passionum, non quidem per se; sic enim fit ab ipsa anima, ut ait, sed per occasionem juxta doctrinam Augustini, quem allegat, lib. 6, de Musica, c. 5, et explicatur ex his, quæ anima dum est in corpore ab extrinseco intentionaliter pati solet. Secundo addit, spiritum damnatum divinitus allegari igni indissolubiliter tanquam carceri, in quo divina virtute recluditur; et inde ait excitari in spiritu timorem quemdam, et tremorem, ac horrorem ignis, et caloris ejus, quem refugit; nam licet per naturam nocere ipsi non possit, nihilominus Deus immittit illum errorem, in suæ justitiæ vindictam; et ex illa fuga, et terrore (ait) in voluntate oriri dolorem, qui est dissensus ab his, quæ nobis nolentibus accidunt; ac denique tribuit hunc discursum Augustino, lib. 21, de Civit., cap. 10.

6. *Expenditur prius dictum Bonaventuræ.* — Salva tamen reverentia gravissimo Patri debita, utrumque dictum difficile creditu est; nam quo ad primum spectat, supra libro secundo ostensum est, non posse sensibilia objecta naturaliter imprimere speciem sui in Angelum, idemque est de anima separata; quia nec corpus est naturaliter activum in spiritum, nec Angelus habet intellectum agentem ad educendas species a rebus sensibilibus, ut ibi ostendimus; nec talia objecta materialia possunt, etiam per occasionem, excitare intellectum Angeli, quia non præbent occasionem, nisi mediis sensibus, quos Angelus non habet; et hæc est manifesta differentia inter animam conjunctam, et separatam: nam conjuncta utitur sensibus, quorum occasione, vel cooperatione intellectus agens excitatur, vel determinatur ad efficiendas similes species in intellectu possibili; separata vero cum non utatur sensibus, ita non potest a sensibilibus, vel per occasionem excitari; neque Augustinus, d. l. 21, de Civ., c. 10, dixit, dæmones aliquid ab igne naturaliter pati, vel recipere, sed potius ait, pati ab illo miris, et veris modis. Et licet argumentum sumat ex eo quo anima nostra licet spiritualis pœnam ignis sentit mediante corpore, non tamen infert, quod sicut anima naturaliter aliquid recipit ab igne mediante proprio corpore, ita etiam ignis inferni possit naturaliter immutare angelicum spiritum; nullo enim fundamento niti posset talis illatio; sed ex eo, quod in nobis naturaliter experimur, manu ducit ad credendum, posse Deum veris licet miris modis cruciare dæmones mediante igne. Quocirca si ignis immutationem facit in Angelo, longe probabilius dicitur, facere illam ut instrumentum DEI, vel aliter cogere Angelum, ut semper illa specie utatur; si alioqui jam habet illam infusam, ut est probabilius.

7. *Expendatur posterius.*—Secundum etiam dictum de tremore dæmonum, eo quod a Deo igni alligentur, videtur accedere ad priorem sententiam, a nobis, et ab ipso Bonaventura reprobatam, dicente: *Credimus etiam, quod pœna illa infernalis sit per veram ignis actionem, non per phantasticam imaginationem.* Contrarium ergo sequi videtur ex illo secundo dicto ejusdem sancti; nam interrogo, an ille tremor sit de vero malo, vel de apparente: de alterutro enim illorum esse necesse est, quia est actus vitalis, et ideo non potest esse sine objecto, et cum sit actus voluntatis, et per modum fugæ, necessario esse debet de objecto, apprehenso sub ratione mali. Si ergo malum illud verum est, ante illam apprehensionem procedit in igne apprehenso vera rationali, et nocivi respectu dæmonis: hoc autem idem auctor negat, dicit enim: *Quod anima refugit ignis calorem, qui per naturam nocere non potest, et trepidat timore, ubi timor non est,* id est, ubi ratio timendi non est; clarum est enim non posse animam, vel dæmonem trepidare sine formali timore; ergo si trepidat, revera ibi est timor, hoc est, actus timoris. Cum ergo addit, *ubi timor non est,* necesse est, ut loquatur de vero objecto timoris, seu de vera ratione timendi, quæ non est nisi vera ratio nocumenti in objecto inventa: ergo intelligit non esse illum timorem de vero malo; unde inferius addit, *non esse contra ordinem naturæ spiritum trepidare, ubi trepidantura non est,* utique quia vera ratio trepidandi non existit: igitur est ille timor de malo tantum apparente: ergo est per phantasticam apprehensionem, et non per realem actionem, sicut antea dictum fuerat.

8. *Ægidius aliter explicat dictam opinionem.* — Alio modo declarat eamdem sententiam Ægidius, quodlib. 2, quæst. 9, et quodlib. 4, quæst. 15, in fine. Convenit enim in conclusione, nimirum, ignem cruciare spiritus per actionem intentionalem, quam fatetur facere supernaturaliter, ut instrumentum Dei: quod autem actio illa sufficiat ad causandum dolorem in spiritu, declarat, supponendo, dolorem primo esse in potentia cognoscente, sensibilem quidem dolorem in sensu præsertim tactus, dolorem autem spiritualem in intellectu. Pro-

batque ex Augustino, l. 14, de Civit., c. 15, dicente, dolorem consistere in perceptione læsionis, seu nocumenti, et ex Gregorio, libro 4, Dialog., c. 29, dicente, dæmonem eo ipso cremari, quod se vidit cremari. Ex hoc ergo principio infert, dolorem dæmonis in ejus intellectu esse, effícique ab igne: *Qui*, (ut ait) *virtute divina aliquam speciem imprimit in intellectu dæmonis, quam dæmon percipit, tanquam speciem alterius læsivi, et illa perceptio læsionis est vere dolor;* quod si instes quia immutatio pure intentionalis, et intellectualis, non causat dolorem, ut patet, cum intellectus noster per phantasmata immutatur; respondet, impressionem intentionalem, et intellectualem, quando fit ab aliqua causa, a qua intellectus in suo esse non pendet, non causare dolorem: atque ita quia intellectus non pendet in suo esse a phantasmate; ideo ex illius impressione non dolere: tamen quando impressio fit a superiori causa, a qua pendet intellectus in suo esse, tunc si impressio sit vehemens, et præternaturalis, causare dolorem. Intellectus autem dæmonis pendet in suo esse a virtute divina; et ideo impressio speciei, quæ in illo fit ab igne virtute divina, infert dolorem, et cruciatum: *Multo magis* (inquit) *quam ignis naturaliter cremans corpus naturaliter causet dolorem.* Tum quia magis pendet dæmon in suo esse a virtute divina, quam corpus ab igne naturaliter agente: tum etiam quia in dæmone est pura immutatio intentionalis, et vehementior, et ideo magis facit percipere dolorem.

9. *Improbatur Ægidius cum suo fundamento.* — Hic vero modus explicandi hanc sententiam non est probabilior quam præcedens, et imprimis fundamentum, quod supponit, nimirum, dolorem formaliter esse actum cognoscendi, falsum est, ut in tractatu de Anima inferius ostendam, et tradit div. Thomas, 1, 2, quæst. 35; nec Augustinus supra dixit, sed agens de dolore sensibili ait, *Doloris, qui dicitur carnis, animæ esse in carne, et ex carne*, id est, ut declarat, esse aliquid, quod ex passione, seu læsione carnis in anima resultat; et infra dicit, *dolorem esse offensionem animæ ex carne, et quamdam ab ejus passione dissensionem; sicut dolor animæ, qui tristitia nuncupatur, dissensio est ab his rebus, quæ nobis nolentibus acciderunt.* Tria ergo secundum Augustinum, et veritatem concurrunt ad sensibilem dolorem, scilicet læsio carnis, perceptio læsionis, et dissensio animi a tali læsione, quæ dissensio non est actus cognoscendi, sed est fuga quædam, et displicentia appetitus; et in hac consistit formalis actus doloris, læsio autem carnis, eique disconveniens per doloriferam qualitatem est objectum doloris: perceptio autem, seu cognitio læsionis est applicatio, seu propositio objecti doloriferi.

10. *Ex vera doctrina de dolore refutatur.* — Ex hac ergo doctrina, quæ verissima est, applicata ad dolorem spiritus improbantur facile omnia, quæ Ægidius excogitavit. Nam imprimis falsum est, dolorem dæmonis esse in ejus intellectu, sed in displicentia voluntatis; quia dolor versatur circa malum præsens, ut malum, et disconveniens est; et ideo ad potentiam appetentem bona, et repudiantem mala formaliter pertinet, ad intellectum vero solum, ut ad proponentem doloris objectum. Deinde esto ipsa perceptio intellectus vocetur dolor (quæ potest fortasse esse quæstio de nomine) necesse est, ut illa sit alicujus objecti disconvenientis, seu læsionis, aut nocumenti. Interrogo ergo, cujus objecti sit in dæmone talis perceptio, vel cognitio, quæ dolor appellatur. Respondet sæpe Ægidius, *dolere nihil aliud esse, quam percipere dolorem;* unde significat dolorem ipsum esse objectum illius perceptionis, at hoc impossibile est: nam cognitio præsertim intuitiva, et experimentalis supponit objectum suum; ergo perceptio doloris supponit dolorem; ergo non potest ipse dolor esse objectum illius actus intellectus, qui dolor esse dicitur, et declaratur amplius: nam si dolor est formalis actus intellectus; ergo percipere dolorem est actus reflexus formalis, vel virtualis: at omnis actus reflexus cognoscendi, vel amandi supponit actum directum, qui tendat in objectum a se distinctum, quia non potest esse actus animæ sine objecto: ergo dolor, qui percipitur ab anima, est prior actus directus, cujus objectum assignare necesse est.

11. *Pergit refutatio.* — Et hæc ratio æque procedit de vero actu doloris, qui est in appetitu: nam ille necessario supponit in intellectu, vel sensu perceptionem objecti sui: ergo illa perceptio non potest habere pro objecto dolorem appetitus, nec etiam seipsam; ergo habet pro objecto aliquod aliud malum disconveniens, seu nocivum de quo est dolor: quod ergo est in dæmone tale objectum, si ab igne solam speciem intentionalem recipit? Nam agens extrinsecum non causat dolorem ipsum formalem per se, et immediate, nam ille est actus vitalis, qui ab anima fit, ut recte Augustinus significavit; solum ergo agens extrinsecum causat dolorem efficiendo læsionem, vel

nocumentum, quod est objectum doloris, ut in sensibilibus, patet; at vero juxta illam sententiam ignis nullam veram læsionem, aut aliud nocumentum in Angelo causat; ergo nec potest esse causa extrinseca doloris. Minor patet, quia solum imprimit speciem intentionalem (ut Ægidius vult) : species autem intentionalis non est aliquid noxium Angelo, quod illum lædat, vel ei noceat; quia species intelligibilis potius perficit intellectum : nam constituit illum in actu primo ad intelligendum, et nulla alia perfectione naturali illum privat; quod autem illa species fiat virtute Dei, a quo pendet intellectus Angeli in suo esse (ut Ægidius considerat) impertinens est ad causandum dolorem : quia si effectus non lædit, vel male afficit personam, parum refert, quod ab hac, vel illa causa procedat, ut causat dolorem, et e contrario si nimia calefactio causat dolorem, non est, quia ab igne, sole, aut Deo procedat : sed quia tantus calor est ita disconveniens homini, ut inde dolorifera qualitas resultet; itaque pendere, vel non pendere effective in suo esse a causa inferente dolorem, impertinens est.

12. *Alii cruciatum non in dolore, sed ignobilitate ignis respectu dæmonis patientis collocant.* — *Rejiciuntur.* — Aliter vero alii respondent, quod licet ignis species de se non sit noxia dæmoni; nihilominus habere illam a corpore ignobili, et subdi illi ad receptionem ejus, est imperfectio repugnans ordini angelico, et potest illum contristare; sed hoc etiam parvi momenti est, tum quia vel illa nulla imperfectio, et vel tam parva, ut vix possit minimam quamdam displicentiam causare, nedum ingentem cruciatum immittere : tum etiam, quia oportet declarare, quod sit objectum proprie, et directe per illam speciem repræsentatum : et an illud sit noxium, necne; quia illa species per se, et directe non repræsentat, quod ipsa fiat ab igne, hoc enim solum consequenter facit cognoscere, non tam ut species repræsentans intentionaliter, quam ut effectus suam causam indicans : ergo opus est, ut aliquid aliud repræsentet; unde redit argumentum factum : quia si objectum directe, et per se repræsentatum per talem speciem, non lædit, nec nocet Angelo, nec ut tale repræsentatur per illam speciem, illa per se non affert dolorem, et consequenter, nec quod fiat ab igne potest causare dolorem, quia hoc nullum nocumentum infert Angelo. Si autem objectum illius speciei est aliqua læsio Angeli, necesse est eam fieri per aliam actionem distinctam ab impressione speciei, et prævia ad illam.

13. *Richardus aliam affert explicationem.* — *Impugnatur.* — Alio modo Richardus, in 4, dist. 44, art. 2, quæst. 9, respondet ignem, ut instrumentum Dei, vehementius immutare intellectum dæmonis, quam ejus natura, vel voluntas patiatur, et efficaciter applicare illum ad considerandum illum ignem adeo vehementer, ut non possit ad alias res pro suo arbitrio considerandas, se applicare. Ex quo valde perturbatur, affligitur et contristatur : et ideo apprehendit ignem, ut læsionem sibi inferentem, ad eum modum, quo excedens sensibile solet visum ipsum lædere propter vehementiam in agendo ; at hoc etiam gratis excogitatum : nam objectum sensibile non lædit sensum ipsum in se per solam actionem intentionalem, qua imprimit speciem visualem; sed lædit organum sensus, alterando bonam ejus dispositionem per actionem naturalem, seu physicam alterationem, quam simul cum actione intentionali concomitanter habet (ut in tractatu de Anima videbimus). Ignis autem, ut illa sententia supponit, nullam actionem physicam, seu naturalem habet in Angelo, sed solam actionem intentionalem imprimendi speciem; illa vero, quantumvis sit vehemens, non lædit, sed perficit potius intellectum, ut recte objicit D. Thomas 4, cont. Gent., cap. 9.

14. Et declaratur, quia illa vehementia consistit in celeritate actionis, et hoc non, quia licet in instanti impressio fiat, non est contra naturam, vel perfectionem intellectus, vel consistit in intentione speciei, et hoc etiam per se pertinet ad perfectionem, cum nullam aliam perfectionem per se excludat, vel consistit in excellentia objecti, et hoc etiam auget perfectionem, quia ad meliorem actum ordinatur, ut patet in specie ipsius Dei, si daretur, et præterea redit argumentum factum : quia præter vehementiam actionis opus est assignare objectum proprium illius speciei : quod si illud non sit aliqua læsio Angeli, species de se non potest causare dolorem : nam modus effectionis vehementis revera nulla læsio est; et licet esset aliqua, non posset magnum dolorem inferre, cum sit minima. Si vero directe repræsentat aliquam læsionem factam in Angelo, necessarium est, ut illa fiat in Angelo per actionem distinctam ab actione intentionali, per quam species imprimitur, quod illa sententia negat; unde Ægidius supra, in dict. art. 15, videtur tandem fateri, dæmonem, vel animam separatam recipere, seu percipere illam speciem, tanquam speciem alicujus objecti læsivi, non repræsentantem aliquam veram læsionem, sed

solum efficere apprehensionem alicujus tanquam læsivi, cum revera non sit; at vero hoc modo incidit hæc opinio in aliam, quæ dicit, dolorem illum non esse ex vero malo illato ab igne, sed esse ex falsa apprehensione : quæ opinio improbata jam est, et statim amplius improbabitur.

15. *Ultima explicatio ponentium actionem intentionalem ignis in dæmonem.—Rejicitur.*— Quocirca alii tandem theologi ponentes hanc pœnam in sola intentionali actione, non dicunt esse per impressionem speciei intelligibilis, sed per effectionem actus intelligendi, quem ignis solum efficit in intellectu dæmonis, cogendo illum, ut in tali actu persistat semper, et cum tanta applicatione, ut ad alia objecta pro suo arbitrio non sinatur converti; quæ determinatio, et passio, et impedimentum ab illa proveniens illi est maxime involuntarium : et ideo de illa vehementer tristatur : hæc sententia tribuitur Scoto, in 4, distinct. 44, quæst. 2, art. 2, et Ocham, quodl. 1, quæst. 9, quos sequitur Supplementum Gabrielis, d. dist. 44, quæst. 3, art. 2, concl. 3, qui non adducunt novum fundamentum, sed exclusis aliis dicendi modis hunc eligunt, tanquam possibilem, et sufficientem, paucioresque difficultates habentem; at enim modus hic explicandi pœnam ignis, novam difficultatem addit, et præcedentes non expedit. Nam quod ignis immediate, et per se imprimat in intellectu dæmonis actum intelligendi, et considerandi ipsum ignem, specialem habet repugnantiam, scilicet, quod actus secundus vitalis fiat in intellectu ab extrinseco agente, et quod dæmon per illum cognoscat, non efficiendo illum, quod sæpius a nobis impugnatum est. Verum est tamen, neque Scotum, neque Ochamum addere particulam excludentem concursum intellectus dæmonis, sed tantum dicere ignem efficere illum actum, quod verum esse potest, etiamsi intellectus coefficiat. Imo nec dicunt ignem immediate efficere actum, sed efficere illum per modum objecti, quod posset verificari, etiamsi immediate efficiat speciem determinantem intellectum ad efficiendum actum, et cum illo coefficientem. In quo sensu non differt hæc sententia a præcedenti, et licet intelligeretur hæc sententia de immediata efficientia ignis in actum intelligendi, si non excluderet coefficientiam intellectus, non esset simpliciter impossibilis, respectu divinæ virtutis utentis igne, ut instrumento. Nihilominus tamen contra illam etiam sic expositam procedunt rationes supra factæ; nam per illum actum intelligendi non apprehenditur ignis sub vera ratione lædentis, vel inferentis malum aliquod præsertim grave, et acerbum, quod multum possit contristare; quia actus ille secundum substantiam perfectio est intellectus ; quod autem sit contra voluntatem habentis, licet possit aliquam afflictionem causare, non tamen multum vehementem, nisi per falsam apprehensionem illud incommodum multo majus reputetur, quam revera sit.

16. *Rejicitur amplius.* —Accedit, quod sine fundamento dicitur, dæmones per vehementem illam apprehensionem ignis ab aliarum rerum libera, et expedita consideratione impediri; nam de dæmonibus docent Dionysius et alii Patres esse in intelligendo velocissimos, et ad decipiendum acutissimos, et habere magnam rerum memoriam et experientiam, per quam non solum præteritorum recordantur, et præsentia intuentur, sed etiam futura solertissime conjectant; ex quibus aperte colligitur, eos habere liberam facultatem ad cogitandum de quacumque re, non obstante pœna ignis, nisi alio speciali modo a Deo impediantur, et ratione idem suadetur, quia licet dæmon necessitetur ad actualem considerationem ignis, et sui status miserabilis, quod est verissimum; nihilominus illa consideratio, etiamsi vehemens sit, non exhaurit totam capacitatem intellectus angelici, quia est de uno tantum objecto valde particulari : ejus autem capacitas multo universalior est; et quamvis ex parte aliqua attentio intellectus dæmonis sit alligata tali objecto, et hoc illi displiceat, nihilominus sola illa necessitas non causaret vehementem dolorem, cum sufficientem virtutem, et libertatem relinquat ad cogitandum de aliis rebus summa velocitate, nunc illas, nunc alias percurrendo, etiamsi non valeat simul de tot objectis actu cogitare, quot posset, si actualem considerationem ignis posset divertere. Hoc enim impedimentum non tanti momenti est, ut vere perpensum nimium contristet, si aliud incommodum secum non afferat; unde si magnum dolorem infert, non est propter solum ligamen ad illud objectum intelligibile, nec propter impedimentum cogitandi de aliis rebus, sed quia per illam cogitationem aliquid considerare cogit, quod est dæmoni alias valde nocivum, et aliquod grave nocumentum ei infert, quod suæ naturæ valde repugnat, et ideo vehementer de illo contristatur.

17. *Assertio prima et fere omnium communis, quod ignis vere, et non ex falsa apprehensione cruciet dæmones.—Efficaciter suadetur ex*

Scriptura. — Duo ergo in hoc puncto dicenda videntur : primum est, ignem cruciare spiritus malos, vere, ac realiter, ac proinde per aliquam actionem realem, id est, per veram efficientiam realem abstrahendo nunc ab intentionali, vel physica actione : in hac assertione convenire videntur fere omnes citati, et citandi ; et persuadetur satis efficaciter testimoniis Scripturæ et Patrum allegatis præcedenti capite; et præsertim expendi potest illud Lucæ 16: *Quia crucior in hac flamma ;* nam si illa sunt verba historica, satis significant ignem ipsum cruciare animam separatam, et consequenter etiam dæmonem. Si vero sunt verba parabolæ, ut parabola habeat fundamentum, etiam supponunt spiritum cruciari vere ab igne. Idem sumitur ex illo Matth. 25 : *Ite in ignem æternum qui paratus est diabolo,* etc. Non enim paratus est nisi ut torqueat; unde subjungitur : *Ibunt hi in supplicium æternum,* et Matt. 3, dixit idem Dominus, *Paleas autem,* id est, reprobos, *comburet igni inextinguibili,* et 2, *Thessalon.* 1, ait Paulus, *In flamma ignis dantis vindictam, iis, qui non noverunt Deum.* Apoc. 14 : *Cruciabitur igne et sulphure,* etc.; et idem satis significatur in locis supra citatis Judith 16, Isai. 66, Ecclesiast. 7, et facit illud Psalm. 10: *Pluet super illos laqueos ignis, sulphur, et spiritus procellarum pars calicis eorum.*

18. *Item ex Patribus.* — Deinde ex Patribus Cyprianus vocat illum *flammam cruciantem, cremantem,* etc., Cyrillus vocat *urentem et non lucentem :* Gregorius quod *ille ignis exurit,* et eumdem, *concremantem, et non lucentem vocat,* l. 9 Moral., c. 46, alias 38, et Augustinus 21, de Civit., c. 10, dixit, *spiritus cruciari ab igne miris, sed veris modis.* Non esset autem verus modus, nisi ipse ignis vera et reali actione ageret aliquid in damnatos, quo illos affligeret, et ideo addit, *spiritus accipere ab igne pœnam;* ergo intelligit ignem dare, seu efficere illam. Ambrosius item, *Ignem, et incendium,* dicit, *fore perpetuum ;* atque eodem modo confirmant hanc veritatem, reliqua, quæ ex Isidoro, Prospero, Innocentio III, et Hugone Eteriano adduximus; quibus addi possunt Irenæus, lib. 5, capit. 27, Cyrillus Hierosolymitanus, Catech. 8, Chrysostomus, epist. 5, ad Theodorum lapsum, Augustinus, serm. 181, de Temp., qui nunc est in Appendice 59, capit. 18, ubi habet illa verba notanda, *Hujus pœnæ et ignis illius potentiam, nulla vox exponere, nullus poterit sermo explanare.* Fulgentius, de Fide ad Petrum, cap. 3, dicit : *Peccatores interminabilia gehennæ sustinere supplicia, ubi diabolus cum Angelis suis in æternum arsurus est,* et Laurentius Justinianus, lib. de Casto connub., cap. 16, non longe a principio, de inferno loquens sic scribit : *Ignis est ibi corporeus, inextinguibilis, carens necessitate fomenti materialis, divina tamen virtute corpora concremans, spiritus non calefaciens, sed crucians ;* et Rupertus, lib. 3, de Trinitate, in Genes., cap. 33, in fine : *Spiritibus malignis,* inquit, *ignem corporeum pœnalem esse non negamus.*

19. *Tandem ex ratione divinæ ordinationis.* — Ratio autem hujus veritatis non est alia, nisi ordo divinæ Justitiæ, quam nobis sufficienter revelavit per Scripturam, et sanctos Patres. Non enim frustra illum ignem corporeum præparavit in gehenna, sed ad vindictam malefactorum, sive Angelorum, sive hominum : at non potest intelligi vera pœna, et afflictio ab illo igne proveniens, nisi per veram aliquam realem actionem ad illam concurrat : ut ex dicendis magis constabit. Item supra ostensum est, duplicem esse damnatorum pœnam, videlicet, damni, et sensus, quæ in hoc potissime differunt, quod una est ex sola interna apprehensione boni amissi, alia ex immissione alicujus mali, ab aliquo extrinseco agente, hæc autem principaliter, et quasi essentialiter est pœna ignis, quia non creditur esse immediate a Deo, nec est aliud agens, cui ita possint secundum Scripturas illa pœna tribui, sicut ignis; ergo talis pœna est per efficientiam ignis.

20. *Assertio secunda vera illa actio ignis non est solum intentionalis, sed physica, et materialis.* — Secundum dictum est, ignem non solum affligere damnatos spiritus per actionem intentionalem, sed maxime, per actionem quasi materialem, et physicam. In hac assertione non nego ignis actionem intentionalem, sive per concursum effectivum ad apprehensionem intellectus, vel etiam ad ipsam tristitiam, et formalem dolorem voluntatis. Hæc enim efficientia ignis, media divina elevatione, et virtute non repugnat, dummodo non excludatur ab actibus vitalibus coefficientia potentiarum, quia in reliqua activitate non est major repugnantia in hoc effectu, quam in quocumque alio, quæ nulla est, ut ostendam ; at vero si talis immutatio spiritus per ignem impossibilis non est, etiam non est incredibile ita fieri ; quia tota illa necessitas, et coactio pertinet ad illam pœnam, et augmentum ejus, et ideo non immerito credi potest, efficacitatem ignis ad illam extendi : quia et tota illa

pœna tribuitur igni, et ad aliquod ejus augmentum pertinet, quatenus in spirituum damnatorum ignominiam, et majorem confusionem redundat, quod ignis actioni, et coactioni ita subjiciantur.

21. *Ultra actionem intentionis ad physicam ostendam, nitendum, et cur.* — Igitur non negando actionem hanc intentionalem addimus, per illam solam non satis explicari hunc ignis cruciatum, sed necessariam esse aliquam actionem, quasi materialem, seu physicam, et realem in sensu supra explicato, et hanc partem mihi quidem sufficienter probant omnia supra adducta contra superiores sententias. Multumque confirmatur ex testimoniis Patrum adductis : nam censet spiritus ab igne torqueri, et cremari ad instar corporum : unde sicut ignis non torquet corpus, efficiendo immediate sensum doloris, vel speciem intentionalem, quæ est principium illius sensationis, sed efficiendo objectum ejus, ita etiam ignis non torquet spiritus, immediate efficiendo tantum intellectionem aliquam, vel proximum principium ejus, quod est species intentionalis, sed efficiendo aliquid aliud, quod sit veluti objectum illius apprehensionis, et speciei. Quam proportionem in sequenti capite ex proposito declaraturi sumus : nunc ejus necessitas in generali ostendenda, et confirmanda est, ut hanc partem nostræ resolutionis confirmemus.

22. *Ut physica actio probetur, notanda differentia illius ab intentionali.* — Primo ergo notanda est differentia inter hanc actionem quasi naturalem, et priorem intentionalem, quia intentionalis actio ignis, si proxime sit circa actum ipsum intellectionis, vel doloris Angeli, respectu illius non est mera passio, sed est quædam cooperatio ad actionem ejus, quæ actio in se vitalis est; et ideo respectu ipsius Angeli immanens est, licet respectu ignis sit transiens. Si vero illa actio sit tantum productio speciei intelligibilis, in se quidem non erit vitalis actio, ac proinde solum erit actio transiens ab igne in Angelum in quo erit tantum mera receptio, et passio, recipietur tamen immediate in intellectu, et proxime ordinabitur ad constituendum illum in actu primo ad intelligendum; at vero actio altera, quam physicam, et naturalem, seu quasi materialem vocamus, et est actio pure transiens respectu ignis, et pura passio, respectu Angeli, et necessarium non est, ut recipiatur in intellectu, vel voluntate, sed potest recipi immediate in substantia Angeli; quia non ordinatur immediate ad constituendum intellectum in actu primo, nec ut sit principium proximum alicujus operationis vitalis, sed tantum ad afficiendum, vel disponendum Angelum, secundum aliquem modum ejus naturæ disconvenientem et effectui ejus repugnantem, de qua dispositione, qualis sit capite sequenti videbimus : nunc autem supponimus illam esse possibilem, ut ibi etiam defendemus. Nunc ergo asserimus esse necessariam, ut possit ignis vere, et proprie dæmonem torquere.

23. *Probatur jam physica actionis necessitas, ut dæmones vere torqueantur.* — Quod in hunc modum probatur, quia in omni dolore necessario intercedere debet sensatio, vel apprehensio aliqua, quæ non sit cognitio ipsiusmet formalis doloris, quia cognitio doloris, cum experimentalis sit ipsiusmet doloris, supponit illum saltem ordine naturæ : illa vero apprehensio, seu cognitio, quæ necessaria dicitur ad dolorem, est aliquo modo causa ejus, ideoque ordine naturæ illum præcedit, ut supra delaratum est; ergo non habet pro objecto ipsummet dolorem, sed doloris objectum, quod prius cognosci debet, ut de illo appetitus vitalis dolere possit : ergo priusquam ex actione ignis dolor in spiritum resultet necesse est, ut præcedat apprehensio objecti doloriferi, quæ debet esse cognitio vera, et rei subsistentis, et existentis, quia nec est apprehensio phantastica, vel tantum imaginaria, ut supra probatum est, nec abstractiva cognitio sufficit, quia dolor est de malo præsente, et existente, in eo, qui dolet; ergo tale objectum præcedere debet in dæmone, non solum ante dolorem, sed etiam ante cognitionem necessariam ad dolorem : quia objectum cognitionis intuitivæ, et experimentalis præcedit ejusmodi cognitionem, ut constat; at vero hoc objectum doloriferum non præcedit in spiritu, qui ab igne torquetur, ante actionem ignis in ipsum; ergo prima ignis actio in spiritum terminari debet ad objectum doloriferum; ergo esse debet actio physica, et non intentionalis. Antecedens, seu propositio ultimo loco subsumpta, manifesta est : tum quia ante actionem ignis in Angelo nulla dispositio positiva, vel affectio præcedit, quæ ipsi Angelo inhæreat præter substantiam, et potentias ejus, vel habitus, vel actus, quos libere, vel naturaliter exercet : nihil autem horum est objectum hujus doloris, de quo tractamus, extra Angelum vero perfectio positiva, et in ipso privativa solum præcedit privatio gratiæ, et beatitudinis, ac omnium bonorum, quæ ad illam pertinent, quæ quidem objecta sunt tris-

titiæ, sed non illius doloris, de quo nunc tractamus.

24. *Ipse ignis antequam agat, non potest esse objectum doloris.—Probatur illatio prima.* — Ipse autem ignis per se spectatus ante omnem actionem in Angelum non est objectum doloriferum, quia ut sic nullum malum infert Angelo: quod si consideretur ut causa nata inferre dolorem, sub ea consideratione poterit esse objectum odii abominationis, et timoris, non vero proprii doloris, quia ut sic nondum apprehenditur, ut inferens aliquod malum, et præterea dolor proprius non est de re extrinseca illativa doloris, sed de intrinseca qualitate, vel dispositione, cujus fuga est dolor; unde ut ignis ille possit apprehendi, ut illativus doloris, supponi necessario debet, ut effectivus illius internæ, seu inhærentis læsionis, vel affectionis, quæ est proprium objectum doloris, et ita probatur prior illatio, quia ante dolorem præcedit cognitio objecti doloriferi, et ante cognitionem præcedit objectum hujusmodi: ergo si illud non est in re ante actionem ignis, necesse est, ut actio ignis a tali objecto incipiat, ita ut ignis ille ad torquendum Angelum incipiat, immittendo in illum aliquid, quod sit objectum proximum et intrinsecum doloris, et ut tale vere possit apprehendi, et sic apprehensum dolorem excitare, et confirmatur; nam in sensibilibus doloribus ita in universum contingit, quod omne agens extrinsecum dolorem inferens id facit, imprimendo, ac faciendo objectum doloris, ut ignis immittit calorem, et gladius dividit carnem, ex qua divisione alteratio aliqua, et qualitas dolorifera consurgit, et sic de aliis: ergo ad eumdem modum intelligere debemus, ignem torquere dæmones, et esse causam doloris eorum. Quia non possumus nos spiritualia, nisi ad instar sensibilium intelligere, et quia eadem ratio, ac necessitas in utrisque invenitur, ut declaratum est. Imo in qualibet alia tristitia spirituali invenimus, objectum ad illam supponi, et non dari causam extrinsecam illius tristitiæ, nisi quæ est causa talis objecti, ut tristitia de peccato commisso supponit ipsum peccatum, et nulla dari potest causa extrinseca, et proxima illius tristitiæ, nisi quæ fuerit causa talis peccati, et idem est de tristitia beatitudinis amissæ, vel carentiæ cujusvis alterius boni. Recte igitur concludimus, ignem non torquere spiritum, nisi efficiendo in illo objectum doloris, seu inde actionem suam inchoando.

25. *Probatur illatio secunda.* — Unde facile probatur altera illatio, nimirum hanc ignis actionem, vel non esse intentionalem, vel illam non sufficere, nec esse necessariam, sed maxime requiri physicam, seu realem in sensu declarato. Probatur, quia talis actio imprimis est a solo igne extrinseco agente, et ut sic est mere transiens, et respectu Angeli est mera passio, quia ipse non cooperatur ad objectum doloris, sed tantum ad cognitionem ejus, vel dolorem ipsum. Deinde per se loquendo, non est necesse, ut talis actio recipiatur immediate in aliqua potentia Angeli, quia non ordinatur ad efficiendum actum vitalem, vel proximum principium ejus, quod est species, sed ad efficiendum aliquid, quod sit objectum doloris, quod ex se potest esse aliquid in ipsamet substantia Angeli receptum, sicut in dolore sensibili qualitas dolorifera est in carne, licet cognitio ejus sit in cogitativa, verbi gratia, et fuga ejusdem sit in appetitu, et præterea declaratur, quia illa actio ignis non potest esse proxima effectio actus vitalis, sive doloris, sive cognitionis objecti doloriferi: quia objectum hoc est res distincta ab actu cognoscendi, qui est cognitio directa objecti doloris, et non reflexa formaliter in seipsam, aut sui ipsius: unde a fortiori est etiam distincta res ab actu doloris; ergo ex hac parte non est intentionalis actio. Deinde non est actio productiva speciei intentionalis, quia oportet assignare objectum repræsentatum per illam speciem distinctum ab illa: illud autem est ipsum objectum doloris, quod per talem actionem fit; ergo prima ignis actio non potest esse illa intentionalis.

26. *Angeli omnes a principio habuerunt species intentionales ideo quoad hoc actio intentionalis superfluit.* — Imo in hoc amplius animadvertere oportet, frustra fingi novam speciem intentionalem factam ab igne in intellectu Angeli, nisi præcedat aliquid novum, et præternaturale factum in Angelo, virtute ipsius ignis, ad quod repræsentandum talis species necessaria sit; quoniam supponimus, Angelum habere species innatas omnium rerum naturalium extra ipsum existentium: unde verisimillimum est, a principio habuisse omnes Angelos inditas species ignis gehennæ, et ipsius loci inferni, quia, et ignis ille naturalis res est, et infernus pars est hujus universi, et terræ, quæ omnia Angelus naturaliter potuit semper cognoscere; ac proinde si concavitas illius loci inferi, et ignis in illo existens a principio ita fuerunt condita, ab Angelis omnibus potuerunt intuitive per propriam speciem videri. Si vero non statim, sed post aliquod tempus fuerunt sic

disposita; nihilominus potuerunt ab Angelis a principio cognosci abstractive, seu sub esse possibili, et quando fuerunt facta, potuerunt intuitive videri per eamdem speciem innatam, et ideo ex hac parte non indiguerunt dæmones nova specie ab igne inferni impressa, propter ipsum ignem intuendum, nec etiam indiguerunt illa ad aliquid aliud cognoscendum, quod in ipsis esset ante omnem actionem ignis, ut est per se notum; ergo non eguerunt nova specie impressa, nisi fortasse ad cognoscendum aliquid præternaturale in se factum per actionem ignis; ergo talis actio prima non potuit esse intentionalis, ex hoc capite, quod fuerit productio alicujus speciei intelligibilis. Recte ergo concludimus esse actionem physicam, et realem in sensu antea explicato.

27. *Contra traditam doctrinam objectiones ex Patribus.* — Contra hanc resolutionem nonnulla ex Patribus, et quædam generales rationes, seu conjecturæ objici solent, quibus breviter satisfacere necessarium est, priusquam in particulari modum illius pœnæ declaremus. Primo igitur objiciuntur verba Gregorii, lib. 4 Dialog., cap. 29, dicentis: *Teneri dicimus spiritum per ignem, ut in tormento ignis, videndo, atque sentiendo puniatur. Ignem namque eo ipso patitur, quod videt, et quia cremari se aspicit, crematur.* In quibus verbis significat non esse aliam actionem cremandi, nisi visionem, ac proinde ignem, vel nullam habere actionem in spiritum, vel non aliam nisi intentionalem. Secundo Augustinus, lib. 12 Genes. ad litt., cap. 32, sic inquit: *Quamvis non sint corporalia, sed similia corporibus, quibus animæ corporibus exutæ afficiuntur, seu bene, seu male, cum ipsæ corporibus suis similes sibimet, appareant. Sunt et vera lætitia, et vera molestia facta de substantia spirituali: nam et in somniis magni interest, utrum in lætis, vel in tristibus simus;* et infra: *Dubitandum,* inquit, *non est, quod expressiora sint illa, quæ inferna dicuntur, atque ob hoc vehementius sentiantur.* Quibus verbis valde indicat totam pœnam spirituum a corpore separatorum, esse per apprehensionem, et intentionales similitudines. Tertio objici potest Isidorus, lib. primo Sentent., seu de Summo bono, cap. 28, dicens: *Duplex damnatorum pœna est in gehenna, quorum, et mentem urit tristitia, et corpus flamma.* Indicat enim ignem inferni solum habere actionem realem circa corpus, in animam vero solam tristitiam inferre, quæ ad actionem intentionalem pertinet. Quarto, eodem modo videtur distinguere pœnas gehennæ Innocentius III, libr. 3 de Contemptu mundi, cap. 2 et 6, distinguit enim duplicem vermem, et duplicem ignem, corporalem et spiritualem, et corporalem affligere corpora, spiritualem autem spiritus; supponit ergo ignem corporalem non habere actionem in spiritum. Denique expressius Hugo de Sancto Victore, in Epist. 2, ad Thessalon., quæst. 3, interrogat, an pœnæ inferni sint tantum spirituales, vel etiam materiales, et respondit, pœnam ignis esse materialem, et in quæst. 4, quærit: *Quomodo talis pœna rem spiritualem contingat, et respondet fieri posse, ut per eas pœnas puniantur, a quibus non continguntur, velut qui horrorem magnum ex aliquo visu, vel imaginato contrahit, etsi ab illo non contingatur.* Ubi totam hanc pœnam ignis in re spirituali per solam intentionalem actionem declarare videtur.

28. *Notatio pro responsione.* — *Ad Gregorium.* — Ad Gregorium ut respondeam, adverto, in his Patribus non esse unam, vel aliam sententiam a contextu præcisam, et separatam absolute sumi, sed ut conjunctam aliis, quas in contextu sermonis proferunt, ex quarum connexione, et singularum sensus, et auctoris menda eruenda est. In illo ergo capite Gregorius sæpius dicit, ignem corporeum spiritum cruciare, et ab illo flammam incorpoream in spiritum derivari, illumque affligere; quia vero ignis corporalis non affligit naturaliter, nec inducit dolorem, nisi medio sensu tactus, ideo declarat, illam afflictionem spiritus ab igne non fieri modo sensu tactus, sed per apprehensionem, et visionem intellectualem, non tamen sine actione aliqua præcedente ordine naturæ illam visionem, quæ dolorem infert, unde prius ait: *Teneri spiritum per ignem dicimus, ut in tormento ignis videndo, et sentiendo patiatur,* et adjungit: *Ignem quippe eo ipse patitur, quod videt,* quod non solum intelligit, quia videt ignem ipsum, sed quia videt eum, et actionem ab ipso in se receptam, seu passionem suam ab igne; unde addit, *et quia cremari se aspicit, crematur.* Non solum ergo videt ignem, sed etiam videt se ab igne cremari. Quapropter causalis illa, *quia videt se cremari, crematur,* intelligenda, vel resolvenda est in istam, quia videt se cremari actione quasi physica, et materiali, crematur vitaliter, id est, affligitur, et dolet, vel accipienda est, non in ordine ad esse, sed ad cognitionem: nam ex eo quod spiritus videt se ab igne cremari, constat vere cremari, licet spiritualiter, quia non videt spiritus, nisi quod vere, et in reipsa patitur; atque ita subjun-

git : *Sicque fit, ut res corporea incorpoream exurat, dum ex igne visibili ardor, ac dolor invisibilis trahitur;* ubi expendere opus est, qualiter ardorem a dolore distinguat, utique tanquam objectum ab actu, seu tanquam passionem, quasi naturalem a passione vitali, et ita concludit : *Colligere ex Evangeliis possumus, quia incendium anima non solum videndo, sed etiam experiendo patiatur.*

29. *Ad Augustinum.—Ad Isidorum.—Ad Innocentium.*—Ad Augustinum respondemus, in illo loco valde obscure loqui, non solum de actione ignis, sed etiam de substantia ejus, et de toto loco inferni, quem indicat non esse materialem, sed spiritualem; unde divus Thomas, in 4, distinct 44, quæst. 4, art. 2, quæstiunc. 1, ad 2, Augustinus ait ibi procedere, non determinando, sed opinando, id est, inquirendo, et opinabilia proponendo. Addit præterea, vocare locum inferni incorporeum, quia non corporali modo continet spiritus, sed spirituali, quod idem Augustinus in principio illius capitis his verbis significavit, *Cito quidem responderem, animam vel ad corporalia loca non ferri, nisi cum aliquo corpore, vel non localiter ferri*, ut ponderavit sanctus Thomas, quæst. 26, de Verit., artic. 1, ad 4. Sic ergo de actione ignis dicemus, quod licet a corpore sit, non est corporalis, nec percipitur per species corporea, licet per similitudinem corporum apprehendatur, vel certe (prout divus Thomas in posteriori loco dicit) Augustinus assignando varios modos, quibus illa passio potest intelligi, declarat posse esse veram tristitiam, et dolorem, non tantum, a corporibus, sed etiam a similitudinibus corporum, non tamen determinat illo tantum modo pati dæmones, vel animas in inferno. Ad Isidorum respondemus, ibi solum declarare pœnas hominis, et quamvis dicat, quod mentem urit tristitia, et corpus flamma, non negat etiam ipsam animam torqueri ab igne, non tantum mediante corpore, sed etiam immediate in seipsa, quamvis anima sola non sentiat corporaliter illam actionem ignis, nec per proprium dolorem sensibilem, sicut sentit corpoream flammam, sed alio modo spirituali, quem sub tristitiæ nomine comprehendit, et eodem modo debet exponi Innocentius III. Quanquam negare non possimus, quin isti Patres pœnam hanc, seu passionem puri spiritus ab igne non satis explicuerint, et eodem modo interpretandus est Hugo Victor. Nam cum dicit, spiritum per eum puniri, a quo non contingitur, intelligendus de contactu materiali, et quantitativo; nam contactus virtualis ad actionem physicam, et realem necessarius est.

30. *Objectiones contra eamdem doctrinam ex ratione.—Prima objectio —Contra responsionem quæ obtendi posset instantia prima.—Instantia secunda.—Instantia tertia.*—Secundo principaliter objiciuntur aliquæ rationes, quæ generaliter procedunt contra omnem realem actionem ignis in spiritum, non tantum physicam, seu quali naturalem, sed etiam intentionalem. Una est, quia ignis non potest agere in dæmonem aliquid corporale, quia Angelus non est illius capax, nec aliquid spirituale, quia excedit virtutem ejus, estque omnino improportionatus ad talem actionem. Respondebitur forte cum communi sententia Doctorum, ignem non agere in spiritum virtute propria, sed virtute Dei, ut est instrumentum ejus. Sed contra hoc instatur generalibus argumentis, quæ fieri solent contra hujusmodi elevationem instrumentorum Dei ad agendum ultra virtutem suam naturalem. Primo quia vel illa virtus est aliquid in igne, vel nihil est ab ipso distinctum : si nihil est in igne, per illam virtutem nihil aget ignis, sed aget Deus ad præsentiam ejus. Si vero est aliquid, rursus interrogatur, an spirituale sit, vel corporale : nam virtus, quæ sit qualitas spiritualis, non potest esse in corpore, virtus autem corporea æque improportionata erit natura sua ad agendum in spiritum, ab ipse ignis. Secundo specialiter hic applicatur illud principium in schola D. Thomæ receptum, quod instrumentum non potest elevari ad agendum supra virtutem suam effectum principalis agentis, nisi habeat actionem aliquam præviam per virtutem suam naturalem : nam ignis nullam actionem connaturalem præviam potest habere in spiritum; ergo nec potest elevari, ut instrumentum Dei ad torquendum illum. Quo argumento etiam in hoc puncto utitur divus Thomas in locis ex 4, et ex quæst. 26, de Veritate supra citatis. Tertio tandem instatur, quia non habet ignis majorem proportionem ad torquendum dæmonem, seu spiritum, quam habeat aqua, vel aliquod aliud corpus; ergo sicut reliqua corpora incapacia sunt hujusmodi actionis, et ideo neque illam habent, nec ad illam assumuntur, ita neque ignis.

31. Sed hæc vel nihil probant, vel nimium. Probarent enim ignem non torquere dæmones vere et realiter, quod nullatenus concedi debet, ut ex Scripturis et Patribus patet; ergo dicendum potius est argumenta illa nihil probare, et mirum est, quomodo aliqui auctores, qui

admittunt aliquod genus actionis realis ignis in spiritus, vel circa apprehensionem, vel circa ipsum dolorem, vel immittendo speciem, vel realiter detinendo spiritus, nihilominus contra alios modos particulares explicandi illam instrumentalem actionem eisdem argumentis utantur. Circa principale igitur argumentum imprimis adverto, nondum esse explicatum, quidnam agat ignis in dæmonem, id enim in capite sequenti inquirendum est. Nunc ergo supponimus, esse aliquid spirituale in spirituali subjecto receptum; et ad argumentum in contrarium bene responsum est, ignem ut instrumentum divinæ virtutis posse ad agendum aliquid spirituale elevari, sicut sacramenta ad efficiendam gratiam elevantur.

32. *Ad primam instantiam.* — Ad primam vero replicam, omissa opinione Henrici in sequenti capite tractanda, juxta opinionem Capreoli, et aliorum ponentium in sacramentis, et aliis corporeis instrumentis Dei qualitatem spiritualem eis inhærentem, per quam elevantur: idem dicendum esset de igne inferni; sed illam opinionem non probavimus in aliis locis, ubi de his divinis instrumentis ex professo tractavimus, præsertim in 1 et 3 tom., in 3 p. D. Thomæ. Juxta doctrinam ergo in illis locis datam respondemus, illam virtutem, non esse aliquid distinctum ab igne, vel calore ejus, sed esse eumdem elevatum a Deo ad suum effectum efficiendum, elevatur autem, non per additionem alicujus entitatis, sed quia Deus uti vult illo secundum potentiam activam obedientialem ejus, præbendo illi specialius auxilium ei non debitum, seu concursum ad agendum secundum illam potentiam, quam habet innatam, et subordinatam absolutæ potentiæ Dei, et hoc modo agere in virtute Dei dantis illi altiorem modum auxilii, quam ex sola ejus natura ei debeatur, ac respondeat.

33. *Ad secundam instantiam.* — Ad secundam vero replicam respondeo, in divinis instrumentis non esse necessariam illam actionem præviam distinctam ab actione principalis agentis, ut in dictis locis, et in Metaphysica late defendi, declaravi et probavi; ad tertium concedo, potuisse Deum uti quolibet elemento, vel corpore, ut instrumento ad torquendos damnatos, voluit tamen potius uti igne, et hoc nobis revelavit, et quamvis rationem non revelaverit, sufficeret pro ratione voluntas ejus. Quamvis non desint nobis congruentes rationes talis determinationis, quæ supra tactæ sunt: sicut etiam potuit gratiam per ignem, vel per lac, aut quid simile efficere, et tamen in Baptismo noluit per res alias, sed per solam aquam gratiam conferre: sicut ergo ibi Baptismum in aqua sua voluntate instituit, ita etiam hic pœnam per ignem infligere suo arbitrio definivit.

CAPUT XIV.

QUOMODO IGNIS INFERNI DÆMONES CRUCIET, VEL QUID IN ILLIS EFFICIAT.

1. Ex dictis in capite superiori manifestum relinquitur actionem ignis inferni in damnatum spiritum, esse mere transeuntem, egredientem utique ab igne, et in Angelo receptam, quia non est aliquid receptum in ipso igne, alias ageret in seipsum, non in Angelum: nec etiam est aliqua actio vitalis ipsius Angeli, quia ostensum est, actus vitales Angeli pertinentes ad hanc pœnam supponere actionem ignis, ut objectum, circa quod versantur. Est ergo actio ignis mere transiens in Angelum: unde consequenter necessarium est, dari aliquem terminum talis actionis in ipso spiritu receptum, in quem talis actio transit; quia impossibile est, dari viam sine termino, vel fieri, sine aliqua re, quæ fiat, quod maxime in actione transeunte indubitatum est. Tota ergo difficultas præsentis quæstionis est in explicando, quidnam possit esse id, quod ignis per actionem suam in spiritum immittit, nam discurrendo per omnia prædicamenta nih l invenitur.

2. Quia si quid reale est, oportet ut sit accidens, advenit enim substantiæ completæ, et in illa fit: non est autem quantitas, ut est per se notum, et consequenter non pertinet ad illa posteriora prædicamenta, quæ quantitatem supponunt, ut sunt habitus, vel proprius situs corporeus; nec formaliter est actio, vel passio, quia supponitur esse earum terminus, nec etiam potest esse duratio, seu ad prædicamentum. Quando pertinere, quia duratio non est aliquis modus distinctus a re, cujus est duratio, nec per se fit per propriam actionem; et eadem ratione non potest esse pura relatio, quia ad relationem non est per se actio: præterquam quod pura relatio parum affligeret. Solum ergo supersunt Qualitas, vel Ubi; non videtur autem esse posse qualitas corporalis, quia hæc non potest inhærere spiritui, nec spiritalis, quia non affligeret, sed perficeret spiritum; neque etiam solum Ubi sufficit ad talem dolorem inferendum: Quid ergo esse potest factum ab igne, et in Angelum immissum.

Prima responsio, ignorari a nobis, quomodo ignis torqueat dæmones.

3. Propter hanc difficultatem variæ sunt in hoc puncto opiniones, quæ ad quatuor reduci posse videntur. Prima est, etiamsi nobis revelatione constet, ignem vere, ac realiter cruciare spiritus: quomodo autem id faciat non esse revelatum, neque ratione investigari posse: et ideo consultius esse fateri modum illum esse nobis occultum, et non posse a nobis dici, aut cogitari, quid ignis faciat in spiritu, quam aliquid vel insufficiens, vel impossibile affirmare. Dicere namque, dæmones cruciari ab igne per solum Ubi, vel (quod perinde est) per solam alligationem, plane non sufficit: quidquid autem aliud dicatur, vel est impossibile, vel non sine multis incommodis defenditur: ergo necesse est fateri, esse aliquid occultum, et ignotum nobis, et hoc significasse videtur Augustinus, cum dixit, dæmones torqueri ab igne, veris et miris modis, ideo enim modus ille mirabilis dicitur, quia ignotus est, admiratio enim ex ignoratione nascitur, et ita sentit Vasquez, disp. 243, cap. ult. Atque hæc quidem sententia intellecta de ignorantia opposita distinctæ cognitioni talis pœnæ, seu effectus in particulari, quoad rationem ejus specificam, verissima est; quia nec per propriam speciem nos possumus talem effectum ignis cognoscere, sicut beati, vel ipsi etiam dæmones illum vident, nec etiam habemus signum aliquod, vel effectum, per quem in cognitionem illius rei, quam ignis ille in spiritum producit, perveniamus: at vero si loquamur de cognitione talis effectus per conceptus confusos et generales, saltem quoad universalem rationem alicujus prædicamenti, vel quoad aliquod subalternum genus certi cujusdam prædicamenti, non potest satisfacere illa responsio, nec tanta ignorantia totalis (ut sic dicam) illius effectus admitti; nam supponimus ex revelata doctrina illam actionem ignis esse veram et realem, ex quo principio evidenter inferimus, terminum illius actionis esse aliquod verum et reale accidens, ut deductum est: ergo per locum a sufficienti divisione evidenter etiam concludimus, ad aliquod ex prædicamentis accidentis realis pertinere. Supponimus enim tanquam principium certum prædicamentorum divisionem sufficientem esse. Rursus evidenter etiam ostendi potest, non pertinere effectum illud ad multa ex novem prædicamentis accidentium, ut in primo discursu propositum est; ergo necessario colligi potest aliquod certum prædicamentum, ad quod talis effectus pertinet. Imo etiam in eodem prædicamento poterit a quibusdam ejus speciebus, seu generalibus mediis evidenter excludi; ergo non potest esse nobis adeo ignotus, quin secundum aliqua generalia prædicata accidentium realium cognosci valeat, et sub hac saltem ratione inquirimus quid illud sit.

Secunda responsio, ignem torquere dæmones per alligationem solum

4. *Ex auctoribus hujus responsionis quidam excludunt omnem alium modum, quidam minime.*—Est ergo secunda sententia, valde communis et antiqua, quæ affirmat dæmones ab igne torqueri per solam alligationem ad eumdem ignem, in quo, tanquam in carcere, inviti tenentur, ita ut neque se inde liberare, nec libere actiones suas, ubi, et quomodo voluerint agere possint, ex quo maxime affliguntur et torquentur. Quæ sententia duas partes habet, una est affirmativa, scilicet dæmones pati ab igne, quoad alligationem: altera est negativa, seu exclusiva, videlicet, non aliter ab igne pati. Priorem supponit D. Thomas, 1 par., q. 64, art. 4, ad 5, et docet late lib. 4, cont. Gent., c. 9, et q. 26, de Verit., a. 1, et quodl. 2, a. 3, et quodl. 3, a. 2, et in 4, dist. 44, q. 3, a. 2, quæstiunc. 3, quibus locis consentiunt Capreolus, Cajetanus, Ferrara et alii moderni Thomistæ, et ex aliis scholasticis plures in dict. dist. 44, Bonaventura, 2 p., a. 3, q. 1, Scotus, q. 2, Gabriel, q. 3, a. 2, Durandus, q. ult., Major, q. 8, Paludanus, q. 7, Richardus, art. 2, q. 3, Tartaretus, q. 1, et Ægidius, in quodl. supra citatis. Alteram vero partem exclusivam non omnes dicti auctores docent. Imo Bonaventura, Scotus, Richardus, Gabriel et Ægidius aliquid præter alligationem adjungunt, illud tamen solum in apprehensione, vel in productione alicujus speciei intelligibilis, seu alia simili actione intentionali constituunt; unde ex parte objecti doloriferi nihil addere videntur præter alligationem, quamvis addant, etiam tristari dæmones ex eo, quod virtute ignis cogantur de ipso igne, et de alligatione ad illum cogitare, ut jam tractavimus. Alii vero auctores aperte satis docent illam partem exclusivam, quatenus impugnant omnes alios modos, quibus pœna illa explicari solet. Solus Vasquez affirmando priorem partem, posteriorem negat, dicens, non omnem alium modum pœnæ ignis excludendum esse, quamvis in

actu exercito (ut sic dicam) omnem alium excludat, impugnando omnes alios modos, quibus illa pœna excogitata est, vel cogitari posse videtur.

5. *Fundamentum prædictæ secundæ responsionis quoad astruendam alligationem.*—Fundamentum hujus sententiæ quoad priorem partem est, quia non est dubium, quin spiritus damnati ex lege Dei æterna alligati sint igni gehennæ, tanquam perpetuo carceri, et instrumento divinæ justitiæ, juxta verbum Christi dicentis: *Ite in ignem æternum, quia paratus est diabolo et Angelis; ejus,* nec etiam potest dubitari, quin alligatio illa, et violenta detentio, sit objectum magnæ tristitiæ et afflictionis; nam ignobile animal non habens intellectum, neque libertatem, sed solum sensum, et appetitum, interdum vehementer affligitur si catena ligatus teneatur, et inter homines diuturnus carcer magna est pœna, et objectum non modicæ afflictionis; ergo multo magis erit in Angelo nobilissima creatura alligari igni, et sua libertate privari: altera vero pars exclusiva solum probatur a dictis auctoribus impugnatione aliarum opinionum, qua sibi concludere videntur, omnem alium modum efficientiæ ignis in spiritum ad eum affligendum, esse impossibilem, ac proinde solum cruciatum per alligationem relinqui:

6. *Primus modus exponendi pœnam alligationis quem tradit Valentia.* —De priori parte non est necessarium multum contendere, quia facile admitti potest, cum Scriptura pœnam dæmonum interdum per alligationem declaret: ut 2, Petr. 2: *Deus Angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit;* unde cum ignis perpetuo sit in inferno, dici potest, dæmones alligandos esse igni, et hanc pertinere ad pœnam sensus illorum. Adverti autem debet duobus modis posse intelligi ignem ad illam pœnam concurrere, uno modo objective tantum, alio modo etiam effective. Possumus enim intelligere alligari dæmones, vel animas igni solo imperio divino, ejusque efficacia, et nihilominus illa incarceratio erit objectum tristitiæ, et doloris, et tunc dicimus, ignem solum objective, non vero effective damnatos affligere, quia revera nihil in eos agit, nec eos detinet, nec impedit, etiam resistendo (ut sic dicam) ne inde egrediantur, ad eum modum, quo materialis carcer suis parietibus, et januis solet corpora detinere. Spiritus enim non est naturaliter ejusmodi repagulorum capax, quibus in aliquo loco detineatur, sed sola efficientia potentioris causæ, ad ibi permanendum cogi potest: ergo si Deus absque efficientia ignis detinet spiritum in igne, non potest ignis dici causa efficiens illam pœnam, sed tantum objectum, et ita videtur hanc pœnam exponere P. Valentia.

7. *Non est sufficiens.*—Mihi tamen ille modus non videtur sufficiens ad illam pœnam explicandam, quia tunc non erit verum, Angelum torqueri ab igne, sed a Deo in igne. Imo tunc revera nulla specialis afflictio dæmonis ex igne oritur etiam objective; nam imprimis ab igne nulla est efficientia, ut in illo modo dicendi supponitur; aliunde vero tota illa afflictio ex duobus nascitur, scilicet ex privatione loci superioris maxime cœlestis, et ex detentione in tali loco, verbi gratia, centro terræ. At vero supposita illa privatione, ac detentione, quod in illo sit ignis potius quam terra, vel aliud corpus, nihil auget pœnam spiritus, si ab igne nihil patitur: quia respectu spiritus nullam specialem rationem, vel incommodum habet, quod ibi sit ignis, sed est prorsus indifferens: quia nullo peculiari bono inde privatur, vel malo afficitur, et in hoc sensu efficax est ratio, quæ fieri solet contra illam sententiam, quia ignis non magis affliget dæmonem, quam aer, vel aqua. Est enim hoc verum, si de facto ignis nihil efficit, sed tantum replet illud spatium, in quo damnati detinentur, nec dici potest, quod ex præsentia ignis magis affliguntur, propter specialem apprehensionem immissam illis spiritibus, et terrentem illos: nam hoc modo reducitur pœna illa ad solam imaginariam afflictionem ex apprehensione falsa, et de re non subsistente, vel sub ratione apparente, et non vera, quod et Angelis passive, et Deo active repugnat, ut in principio capitis præcedentis dictum est.

8. *Secundus modus alligationis imprimendo aliquid approbatur, nihil vero imprimendo reprobat.*—Ut ergo pars illa verisimilior fiat, dicendum est, ignem non solum objective, sed etiam effective dæmones sibi alligare, et intra se continere, quod tamen alii Doctores non explicant, nec videntur consequenter loquendo posse id affirmare, quia impossibile est ignem effective spiritum intra se detinere, nisi aliquid efficiendo in ipso: at juxta sententiam illam ignis nihil potest agere in spiritum, nec ad hoc elevari, ut instrumentum Dei: nam ex hoc principio ipsi alias opiniones impugnant, et rationes, quibus utuntur, generales sunt, ut in fine capitis præcedentis visum est; ergo non poterit ignis etiam hanc pœnam effective in

Angelo efficere. Consequentia cum minori notæ sunt; major autem declaratur imprimis exemplo superius tacto in libro quarto; nam Angelus non potest detinere lapidem in aere ut ibi sine corporali obstaculo quiescat, nisi aliquid agendo in ipsum, quomodo enim inferet violentiam nihil agendo ? Unde aliqui inde colligunt, imprimere illi impetum, nos autem diximus, vel id facere, vel conservare intrinsecum ubi ejusdem lapidis. Sic ergo e contrario diximus, non posse ignem, vel aliquod corpus detinere effective Angelum alicubi, nisi aliquid efficiendo in ipso, militat enim eadem ratio, quia ignis detinendo Angelum vim illi infert, quod sine efficientia intelligi non potest. Item si effective detinet, vel ligat, aliquid facit, quia effective causare, et facere idem sunt, et qui facit, aliquid necessario facit, nam et ligare, et detinere aliquid est; ergo illud, quod ignis facit, in aliquo subjecto est; ergo est aliquid in ipso Angelo, tum quia actio illa circa Angelum versatur, tum etiam quia ignis non detinet Angelum aliquid in se faciendo, quid enim, vel quale cogitari potest : ergo efficiendo in Angelo. Non potest ergo dici ignis effective detinere Angelum, nisi admittendo elevationem ignis ad agendum in Angelum.

9. *Prædicta impressio ignis alligantis in dæmones difficile assignatur a negantibus ubi intrinsecum Angelis.* — Unde nos, qui hanc elevationem libenter admittimus, facile ex hac parte concedemus, ignem affligere dæmonem alligando ipsum ; tunc autem explicare oportet, quidnam efficiat ignis in Angelo, quod sane difficile explicabunt, qui negant, Ubi angelicum esse modum spiritualem intrinsece afficientem, seu inhærentem Angelo, quia, secluso tali modo, nihil superest, quod possit ignis imprimere Angelo ad ligandum, vel detinendum illum. Nisi quis fortasse dicat, detineri Angelum per impressionem alicujus impetus, quod neque consequenter dicetur, neque est credibile, multumque voluntarium esset : quia impetus ille deberet esse qualitas spiritualis, et inde augeretur difficultas, et aliunde illa qualitas non posset detinere Angelum nisi resistendo contrario agenti , vel impellenti, et consequenter conservando effective, et cum majori efficacia Angelum in tali loco, et sic necessarium etiam est supponere, illam præsentiam esse aliquid in ipso Angelo, frustraque addetur effectio spiritualis qualitatis, per quam Angelus detineatur. Nos ergo facile dicimus posse ignem inferni illam detentionem, seu alligationem efficere ut instrumentum elevatum a Deo ad efficiendum ipsum Ubi angelicum, seu modum præsentiæ in tali corpore cum tanta efficacia, ut non possit voluntas angelica contra illam efficacitatem prævalere, imo nec contra illam absolute conari.

10. *Ignis aut potest alligare dæmonem alicui certo loco, verbi gratia, centro terræ, aut alligare secum.—Utriusque modi differentia.*—Hæc autem alligatio dæmonis ad ignem , duobus modis potest intelligi. Unus est, ut sit tantum quædam detentio Angeli in illo loco formali (ut sic dicam) ubi est, id est, in illo spatio, verbi gratia, centri terræ, et cum tali distantia a polis, seu fixis punctis mundi. Alius modus est, ut sit alligatio etiam ad locum, quasi materialem, id est, ad ipsum corpus ignis, ita ut ab ipso separari non possit, sive ignis ille, sive ipse Angelus extra locum inferni feratur, vel moveatur, et uterque quidem modus est possibilis, prior tamen per se spectatus, solum requirit propinquitatem, seu indistantiam inter ignem et Angelum , quatenus illa propinquitas necessaria est ad agendum ; unde si ignis ille extra infernum feratur, cessabit actio ex natura rei, nisi Deus vellet ignem elevare ad agendum in distans, conservando Angeli præsentiam in inferno, etiamsi ignis extra illum ductus ab ipso distaret. Alter vero modus requirit in igne efficaciam, non solum ad continendum Angelum in tali loco, sed etiam ad trahendum illum ad alia loca , quo ignis ipse ductus. seu translatus fuerit; et ita hoc modo posteriori fiet veluti quædam unitio Angeli ad ignem corporeum, non formalis, sed effectiva, et talis videtur esse alligatio dæmonis ad ignem inferni, per se, ac secundum legem ordinariam Dei loquendo, licet ex quadam dispensatione contingat dæmonem ab illo igne separari ; atque ita explicata hæc sententia, quoad priorem partem affirmantem satis probabilis est.

11. *Secunda pars quod sola alligatio torqueat, impugnatur. — Prima impugnatio ex Scriptura.* — Altera vero pars exclusiva, nimirum, quod per solam alligationem dæmones crucientur igne inferni, multis theologis præcipuæ modernis non probatur , et ex antiquis illam refellit Henricus, quod. 8, quæst, 34, consentit Soto in 4, distin. 50, quæst. 1, artic. 2, et Angles, in 4, 2. part., quæst. ultim., difficultate prima, concl. 2, Viguerius, in Instit., c 21, tit. de Judicio gehen., vers. 1, Malonius, in 2, distin. 6, disp. 29, qui allegat Raimundum. in Thesaur. divinar. considerat., cap. 164, Vincentium Gracharum, Opusc. de

infer., Pelbarius, 4 part., Rosarii, verbo Judicium 5, § 44, et id tenet Jansenius in Concord., cap. 45. Intelligunt igitur isti auctores, dæmones torqueri ab igne, non solum per detentionem, sed etiam per actionem afflictivam, et illativam doloris, et tristitiæ. Non ex parte apprehensionis, vel propter impressionem speciei intentionalis, quia cognitio objecti disconvenientis, et quidquid ad illam ordinatur, non est nova pœna, sed conditio necessaria ad novam pœnam ; nec ex parte objecti auget dolorem, qui ex illo nasci potest, nisi apprehensio sit ultra veritatem, et exigentiam objecti, vel si quid auget propter efficaciorem apprehensionem parum, id est, et non transcendit gravitatem, quasi specificam illius pœnæ, quæ est per alligationem; et ideo dicti auctores addunt præter alligationem alium graviorem cruciatum, quo ignis spiritus torqueat ; et hæc sententia mihi maxime semper placuit. Probatur primo ex verbis illis Luc. 16 : *Quia crucior in hac flamma*, quia sive illa dicta sint a Christo narrando historiam, sive parabolam adjungendo, semper in eis indicatur, præter detentionem in igne pati spiritus ab illo peculiarem cruciatum ab alligatione distinctum, quod maxime declaratum est, quia dives cupiens refrigerium non petiit libertatem inde exeundi, seu dissolutionis, seu separationis ab igne, sed guttam aquæ, qua refrigeraretur in illa flamma : per quam metaphoram aperte significata est pœna specialis inflicta ab igne, præter detentionem in ipso. Unde Augustinus, lib. 21, de Civit., cap. 3, ait : *Dolebat utique apud inferos dives ille, quando dicebat, crucior in hac flamma*, probatque verbis illis animam a corpore separatam dolere posse. Secundo expendit Jansenius supra verba Christi Matthæi 8, dicentis : *Mitte illum in tenebras exteriores, ibi erit fletus, et stridor dentium*. Etenim ne quis forte putaret illam pœnam solum esse incarcerationis in loco tenebroso, et vilissimo, ideo adjunxit, *ibi erit fletus*, etc., per quæ verba metaphorice declarat specialem, et acerbam pœnam sensus, quam in illo loco spiritus passuri sunt. Tertio idem probant omnia testimonia, quæ non solum dicunt spiritus esse mittendos in infernum, sed etiam esse ibi cruciandos, quia si cruciatus ille tantum esset detentio in igne, satis fuisset dicere, mittentur in ignem : at non solum hoc dicitur, sed additur, et ibi cruciabuntur ab igne : ut D. Petrus in citato loco non sistit dicens, *rudentibus tradidit*, sed addidit, *cruciandos*, et Judith 16, dicitur : *Ut urantur, et sentiant*. Apocal. 14 : *Cruciabitur igne*, clarius cap. 20 : *Missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi et bestia, et pseudopropheta cruciabuntur die, ac nocte ;* utique ab eodem igne, ut dicitur capit. 14, 18, 19 et 21.

12. *Secunda impugnatio ex Patribus.* — Secundo probatur ex Patribus, quorum auctoritate capite præcedenti probavimus, ignem physice, et quasi materialiter, seu per modum naturalis agentis spiritus cruciare. Et præcipue sunt notanda verba Gregorii, d. libr. 4 Dialog., cap. 29 : *Si diabolus, ejusque Angeli cum sint incorporei, corporeo sunt igne cruciandi, quid mirum, si animæ antequam recipiant corpora, possint sentire tormenta ?* Quod in sequentibus capitibus variis exemplis, et visionibus confirmat, sed præcipue notanda sunt verba ultima, cap. 32. Cum enim retulisset in sepulcro cujusdam in peccato gravissimo mortui, per dies plures visam fuisse flammam ignis, donec ossa omnia consumpsit, addit : *Quod videlicet omnipotens Deus faciens, ostendit, quid ejus anima in occulto pertulit*, et infra : *Ut ex hac consideratione colligamus, quid anima vivens, ac sentiens pro reatu suo patiatur*, ubi manifeste docet, animam non solum in igne detineri, sed etiam ab illo ita torqueri, ut peculiarem inde dolorem sentiat. Unde etiam Cyprianus, libro ad Demetriadem, num. 3, in fine, carcerem a pœna ignis distinguit, dicens : *Manet postmodum carcer æternus, et ignis flamma, et pœna perpetua*. Denique alii Patres adeo exaggerant illam pœnam ignis, et tam frequenter dicunt spiritus ab igne torqueri, cruciari, cremari, et similia, ut incredibile sit de sola afflictione ob detentionem, et incarcerationem fuisse locutos. Unde non immerito dixerunt Angles, et Malonius supra, si Scriptura et Patres solam detentionem spirituum in igne tot exaggerationibus proponunt, sequi ipsos falsum supposuisse, ut pia fraude nos terrerent, quod dicere nefas, et hæreticum esset.

13. *Tertia impugnatio sumpto argumento ex igne purgatorii.* — Tertio possumus a fortiori argumentum sumere ab igne purgatorii : nam ille affligit animas, quæ ibi purgantur, et non sola detentione, sed aliqua graviori actione ; ergo multo magis de igne inferni id sentiendum est. Consequentia evidens est ; nam ignis utriusque loci ejusdem rationis esse creditur : nam eodem modo de illis Scriptura loquitur, juxta illud 1, Corinth. 3 : *Ipse autem salvus erit, sic tamen, quasi per ignem :* antecedens autem quoad posteriorem partem probari po-

test ex D. Ambrosio circa hæc eadem verba, dicens : *Ideo dixit, sic tamen quasi per ignem, ut salus hæc non sine pœna sit, quia non dixit, salvus erit per ignem, ut merito suo ab igne non combustus salvus fiat, examinatus per ignem : sed cum dicit, sic tamen quasi per ignem, ostendit, salvum quidem illum futurum, sed pœnam ignis passurum.* Magisque hoc confirmat Augustinus, lib. de Vera et falsa Pœnit., cap. 18, ubi de igne purgatorio dicit: *Miro modo gravis est, excedit enim pœnam, quam quisque habuerit in hoc mundo.*

14. *Conficitur jam argumentum.*—Unde argumentamur in hunc modum, quia sola detentio sanctarum animarum in purgatorio non potest esse tam acerba pœna sensus, imo nihil fere adderet pœnæ temporali damni, quam illæ animæ patiuntur. Declaratur, quia illæ animæ privantur pro illo tempore clara visione Dei, et hanc voco temporalem pœnam damni, de qua sine ullo dubio valde tristantur, nam licet per charitatem voluntatem absolutam habeant conformem divinæ voluntati, nihilominus, et naturali voluntate dilationem illam valde refugiunt, et ex eadem charitate dolent de illa Dei absentia, etiamsi juste illam pati recognoscant, et sub ea ratione voluntarie illam sustineant, ut per illam purgentur; illam autem tristitiam paterentur illæ animæ, etiamsi in igne non essent. Dico ergo, existentiam, vel detentionem in igne parum, vel forte nihil pœnam augere, si ignis animam tantum intra se detinet, et nihil aliud mali in illis efficit, quia illa detentio vel est quies in tali ubi formali, ut sic dicam, ita ut non possit anima, quæ purgatur inde moveri, etiamsi velit, vel addit præsentiam ad ignem. Primum istorum, supposita privatione cœlestis patriæ pro illo tempore, nullum novum incommodum positivum animæ affert: nam esse in hoc, vel illo ubi, valde indifferens illi est: quia nec est illi violentum, nec naturale, sed (ut ita dicam) neutrum. Privatio autem libertatis ad mutandum Ubi aliquo modo violentum est, et ex ea parte potest contristare, sed revera est leve incommodum, quod mentem bene compositam, et Deo subjectam, ut est in animabus purgatorii, parum potest perturbare, aut contristare. Multoque magis indifferens, seu neutra est præsentia, vel indistantia ab igne : nam illa per se solum est quædam denominatio extrinseca, quæ nullo modo malum affert, si alioqui ignis nihil in animas agit.

15. *Quarta impugnatio.—Ad impugnationem proximam ut occurrant aliqui. —Refelluntur.* — Quarto argumentamur, quia, si illa pœna ignis in sola detentione consistit, sequitur, dæmones nondum pati pœnam ignis, quia nondum sunt alligati igni inferni, sed in hoc mundo sublunari, ejusque caliginoso aere vagari permittuntur, ut capite sequenti dicemus. Unde Tobiæ 8, legimus, Raphaelem ligasse dæmonem in deserto, qui ante libere incedebat, et alligatio illa ad pœnam inferni non pertinuit. Itemque Apocalyps. 20, dicit Joannes : *Vidisse Angelum descendentem de cœlo habentem clavem abyssi, et catenam magnam in manu sua, et apprehendisse Draconem serpentem antiquum, qui est Diabolus et Satanas, et ligasse eum per annos mille, et misisse eum in abyssum, et clausisse. etc.* ; ergo ante illud tempus non est ligatus Satanas, nec illa incarceratio fuit pœna sensus, quasi essentialis, quia hæc ab initio damnationis Diaboli incepit, et non est ad mille annos, vel aliud indefinitum tempus, sed perpetua. Ergo pœna ignis inferni in dæmonibus non in sola alligatione consistit: imo hæc videtur ad accidentalem pœnam pertinere, cum in illa possit esse varietas ; ergo consistit in alio cruciatu perpetuo per aliam actionem ignis immisso. Respondent aliqui, hanc pœnam non consistere in alligatione ad locum illum immobilem inferni, sed in alligatione ad ignem et hanc nunquam dissolvi, quia singuli dæmones sunt veluti inclusi, et alligati cuidam portioni ignis, a quo nunquam separantur, sed illam secum deferunt, etiam cum in hoc aere caliginoso versantur. Sed imprimis hoc parum est credibile, ut capite sequenti dicam, et deinde illa conjunctio ad portionem ignis valde impertinens videtur ad pœnam substantiæ spiritualis, si ignis nihil in illam agit; quia, ut dicebam, seclusa actione solum relinquitur indistantia, quæ nihil nocet dæmoni, nec impedit mentales actiones ejus, nec aliud incommodum consideratione dignum illi affert.

16. Alia responsio ex D. Thoma sumpta, et communis est, Angelos malos, qui in hoc aere versantur, non minus pati pœnam illam, quoniam licet ligati sunt, apprehendunt, se destinatos esse, ut perpetuo sint igni alligati; potest autem apprehensio illa divina virtute tam fortis immitti, ut ex illa non minor pœna, quam ex præsenti alligatione, ejusque cognitione oriatur. Sed hæc responsio satisfacere non potest, tum quia licet illa apprehensio futuræ incarcerationis affligat, et contristet, nihilominus afflictio illa longe diversæ rationis est ab incarceratione præsenti et actuali, habet enim diversum objectum, vel sub ratione distincta,

utique præsentis, vel futuri, quæ sufficit passiones, vel affectus animi distinguere, nimirum tristitiam et timorem : tum etiam quia licet aliqua pœna ex apprehensione futuræ alligationis oriatur, non potest dici, quod illa pœna sit ab igne, sed tantum a Deo : nam ignis solum objective proponitur, ut declaravi.

17. *Aliorum occursio.* — *Non satisfacit.* — *Arnobii dictum qualiter accipiendum.* — Tum denique quia negari non potest, quin libertas illa, qua nunc fruuntur dæmones ad discurrendum per hunc mundum, multum in præsenti minuat propriam incarcerationis inferni pœnam; unde Luc. 8, legio dæmonum rogabat Christum : *Obsecro te, ne me torqueas,* quod magis declarans Evangelista, subjungit, *et rogabant illum, ne imperaret illis, ut in abyssum irent,* et Matth. 8, refert dixisse dæmones : *Venisti huc ante tempus torquere nos.* Ex quibus verbis constat timuisse tunc dæmones, ne in infernum a Christo detruderentur, ut notat Ambrosius in Lucam, et Victor Antiochus, Marc. 5, timebant ergo illam pœnam tanquam distinctam, qua sciunt aliquando afficiendos esse, eam vero illo tempore recusabant, et ex timore illius tanquam imminentis specialiter torquebantur; ergo si in illa tantum alligatione pœna sensus propria inferni consistit, re vera nunc dæmones hujus aeris illam non patiuntur. Hinc Cajetanus, 2, Pet. 2, dixit, dæmones adhuc non esse extremæ damnationi subjectos, sed hoc extremo judicio reservari, quod dictum aliqui reprehendunt, essetque reprehensione dignum, si de damnatione, quoad substantialem pœnam ignis, et sensus intelligeretur : intellectus vero de pœna rigorosæ incarcerationis, et alligationis verissimum est, et aperte probatur ex verbis Petri, et ex hoc loco Matth. et Luc. Unde Ambrosius in Lucam dixit : *dæmones acte tempus debita sibi tormenta formidant :* et idem docet Chrysostomus, hom. 19, in Matth. , et sequitur Euthymius et bene explicat Toletus, Luc 8, Annot. 63, dicens, dæmonibus jam esse inflictam essentialem pœnam damni et ignis æterni : pœnam autem incarcerationis nondum esse illatam, sed reservari in diem Judicii; est ergo pœna ignis distincta ab alligatione, seu incarceratione dæmonis.

18. *Quinta impugnatio.*—Quinto argumentari possumus, quia si pœna ignis in sola detentione, vel alligatione consisteret, substantialis pœna ignis æqualis esset in omnibus dæmonibus jam detrusis, et incarceratis in inferno, si forte jam sunt aliqui, vel quando fuerint, et similiter in dæmonibus, et animabus separatis esset æqualis : consequens manifeste falsum est; ergo. Probatur sequela, quia pœna illa alligationis, vel detentionis, non recipit magis, aut minus, quia positiva præsentia in illo loco est indivisibilis, et totalis in singulis, tam in suo esse, quam in ratione commodi, vel incommodi respectu uniuscujusque personæ : quamvis enim cogitari possit, quasdam partes illius carceris, sive loci inferni, sive ignis esse viliores aliis, vel quia sunt situ inferiores, vel quia vilioribus, aut putridioribus corporibus sunt plenæ, ut sulphure excrementis, stercore, vel similibus; nihilominus respectu spirituum, hæc varietas fere nullius momenti est ad augendam pœnam sensus propriam, si omnia illa corpora, nullo alio modo affligunt spiritum, nisi detinendo illum in tali loco, quia loci qualitas corporalis, nihil spiritui nocet. Dici vero potest, licet ex parte rei, seu objecti, sit quædam æqualis respectu omnium damnatorum, nihilominus ex majori, vel minori apprehensione posse esse inæqualitatem in tristitia, et dolore, et hoc sufficere ad inæqualitatem pœne sensus in variis personis, prout magis vel minus efficaciter illam detentionem apprehendunt, et sentiunt. Sed hæc inæqualitas, licet admittatur, re vera non est in pœna ignis prout ex parte sua potest nocere, vel affligere spiritum, sed vel ex parte ipsius Angeli, qui ex natura sua fortius apprehendit, vel ex parte Dei, qui ad illam fortiorem apprehensionem cogit dæmonem, et ita in rigore pœna ignis, id est, quod est ab igne æqualis est, licet pœna doloris, vel tristitiæ ex parte personæ patientis major sit, quod ipsi, vel Deo tribuendum est, non igni; ut si duo flagellentur æqualiter, pœna ex parte inferentis, seu ministri percutientis æqualis est, licet ex complexione, vel apprehensione patientis, unus plusquam alius doleat. Illud autem non videtur admittendum, quia sic tota gravitas, vel inæqualitas ponitur in apprehensione, non ipso malo reali, quod est proprium malum pœnæ.

19. *Sexta impugnatio.* — Unde possumus sexto a contrario argumentari : nam sequitur, homines in corpore, et anima damnatos pati graviorem pœnam ignis, quam Angelos malos, vel quam animas eorumdem hominum, quando erant a corporibus separatæ : consequens autem non videtur admittendam ; ergo. Consequentia cum minori claræ sunt, sequela probatur, quia dæmones, et animæ ante diem Judicii, nihil mali patiuntur ab igne præter incarcerationem, alligationem, seu detentionem,

ut asseritur: at vero post diem Judicii animæ unitæ corporibus sustinebunt eamdem pœnam, et quodammodo majorem, saltem extensive, quatenus non solum animæ, sed etiam corpora eidem carceri, et detentioni erunt perpetuo addicta; et præterea cremabuntur animæ speciali pœna ignis mediis corporibus; nam licet materialis calefactio, et alteratio non attingat animam, ita ut calor in ipsa recipiatur, nihilominus dolor ab ipsa anima percipitur: quia per tactum, et phantasiam sentit calorem, et percipit doloriferam qualitatem, et inde sensibiliter dolet per appetitum sentientem, et vehementer tristatur per voluntatem. Propter quod dixit Augustinus, libro decimo quarto, de Civitate, capite decimo quinto: *Dolores qui dicuntur carnis, animæ sunt in carne, et ex carne, nam dolor carnis offensio est animæ ex carne, et quædam ab ejus passione dissensio: sicut animæ dolor, qui tristitia nuncupatur, dissensio est ab his rebus, quæ nobis nolentibus accidunt*, et lib. 12, cap. 3, inquit: *Si consideremus diligentius dolorem, qui dicitur corporis, magis ad animam pertinet*. Ergo propria pœna ignis præter detentionem invenietur in animabus conjunctis suis corporibus post resurrectionem, quam nunc, neque ipsæ patiuntur, nec dæmones unquam sustinebunt. Illa autem pœna ignis videtur maxima pœna sensus perpetua, et in suo ordine essentialis, et homines illam non patientur in animabus usque ad diem Judicii; quod non est consentaneum dogmatibus fidei; nam et ignis dicitur magis præparatus ad torquendum Diabolum, et Angelos ejus, quam homines, et animæ hominum post mortem statim pœnam condignam recipiunt, sicut etiam plene purgatæ, et remotis impedimentis statim recipiunt essentiale præmium. Nec video quid possit huic rationi juxta prædictam sententiam responderi, quid autem ab aliis dicatur, circa sequentem opinionem explicabimus.

20. *Retorquens objectio contra præcedentem impugnationem.* — Potest autem ab alio contrario extremo argumentum contra nos retorqueri, nam si ignis causat in anima separata specialem dolorem, et objectum doloriferum a detentione distinctum, sequitur animam postea unitam corpori duas pœnas sensus a detentione distinctas ab igne inferni pati, unam dependentem a corpore, quam nunc patitur, aliam mediante corpore, et priorem vocare possumus quasi immaterialem ardorem, posteriorem vero corporalem, et materialem, consequens autem videtur inconveniens; ergo. Sequela videtur clara, quia pœna sensus, quæ nunc est in anima separata, perpetua est, sicut in dæmonibus; ergo non cessabit propter unionem ad corpus. Tunc autem addetur sine dubio corporis ustio, et dolor peculiaris, quod est in anima ex carne: quod autem hoc sit inconveniens, patet, quia vel nunc non patientur animæ condignas pœnas, vel postea patientur ultra condignas: et homines, qui minus peccarunt, quam dæmones plures pœnas, quam illi recipient.

21. *Objectionis solutio plenior inferius.* — Solutio hujus objectionis ex dicendis in puncto sequenti aliquo modo pendet: nam juxta opinionem in eo tractandam, dolor et ignis inferni quem sentit anima separata, et sentiet postea corpori conjuncta, idem est, et ita in hac parte cesset objectio: ex alia vero parte in qua fit ad dolorem dæmonis comparatio, dicetur in dæmone esse alium dolorem alterius rationis æquivalentis, vel majoris, licet nos illum explicare non possimus. Quæ responsio probabilis est: quam sit autem vera, in reliqua parte hujus capitis expendemus; nunc ergo admittimus, dæmones, et animas separatas pati ab igne pœnam quamdam ejusdem rationis, et independentem a corpore sibi substantialiter unito, illamque pœnam in utrisque spiritibus futuram esse perpetuam, juxta verbum Christi: *Ite in ignem æternum, qui paratus est Diabolo et Angelis ejus*, et infra: *Ibunt hi in supplicium æternum*, et juxta D. Gregorium, lib. 9 Moral., cap. 39, in fine, alias 50, dicentem: *Quamvis Angelorum, et hominum longe sit natura dissimilis, una tamen pœna implicat, quos unus in crimine reatus ligat.* Unde consequenter concedimus, animas damnatorum hominum, cum fuerint conjunctæ corporibus, alium modum doloris sensibilis, et quasi naturalis ab igne esse passuras.

22. *Interim ad illam respondetur.* — Et ad objectionem respondeo, non esse inconveniens, quod post judicium universale pœna animarum extensive crescat, vel mutetur aliquo modo, novam pœnam ignis sustinendo, et antiquam simul retinendo; nam hæc est quasi essentialis in suo ordine, utique pœnæ sensus, et debetur animæ, quatenus spiritualis mens est, et in superiori parte mentis suæ peccatum consummat. Illa vero quæ mediante corpore additur est accidentalis, et ideo denuo advenire potest; quia licet illam meruerit, quatenus per corpus peccavit, antea seu in statu separationis non erat capax illius pœnæ, quamvis loco illius afflictionem magnam, ex

cognitione, et apprehensione illius pœnæ futuræ, et addendæ post diem Judicii jam sentiant. Sicut in animabus beatis post resurrectionem crescet gloria et gaudium beatificum extensive, quoad corporis participationem et animæ, quatenus per corpus sentit, et delectatur, quia illud præmium etiam meruit bene per corpus operando, vel in illo propter Christum patiendo; non potuit autem illud ante resurrectionem recipere, quia illius non erat capax, licet loco illius aliud genus gaudii ex certa expectatione futuræ claritatis gloriosæ, prius acceperit. Unde ad comparationem, quæ cum dæmonibus fiebat, concedo, in hominibus et eorum animabus posse esse plures modos pœnarum, quam sint in dæmonibus, sicut sunt plures modi cognitionum et operationum, ac delectationum. Hoc ergo sequitur ex diversitate naturarum, et potest optime consistere cum æqualitate justitiæ; nam sicut unum peccatum dæmonis potest multis peccatis hominis æquivalere, ita una pœna sensus in dæmone potest plures humanæ animæ pœnas excedere; nam, ut recte dixit Gregorius supra: *Quamvis gehenna cunctis una sit, non tamen cunctis una, eademque qualitate succendit.*

23. *Concluditur solam superesse qualitatem pro termino actionis ignis in dæmonibus.*—Superest ergo, ut explicemus, quid sit illud, quod ignis ille agit in spiritum præter alligationem, aut detentionem; ex dictis enim videtur concludi debere esse aliquid de genere qualitatis; nam in discursu prius facto exclusimus genus quantitatis, relationis, actionis et passionis, quando, habitus, ac situs; et in dictis contra præcedentem sententiam ostensum est, non esse aliquid pertinens ad prædicamentum ubi, quia quidquid tale cogitari potest, ad detentionem, vel propinquitatem localem pertinet; ergo solum relinquitur genus qualitatis, sub quo terminus illius actionis collocari possit; unde inquirendum superest, an talis qualitas corporea sit, vel spiritualis, vel qualiter concipi a nobis valeat.

Tertia responsio, ignem torquere dæmones immittendo suum calorem.

24. *Eam indicat Henricus. — Objectioni quod spiritus sit incapax caloris occurrit Henricus.* — Est ergo tertia sententia docens, illam esse qualitatem corpoream, quia spiritualis qualitas non cruciat, sed perficit. Si autem qualitas illa est corporea, nulla certe magis accommodata cogitari potest, quam calor ejusdem rationis cum calore ignis cremantis dæmones : tum quia illa qualitas est, quam ignis virtute sua maxime potest efficere : tum etiam quia nullam qualitatem nos agnoscimus, quæ majorem vim habeat cruciandi. Hanc ergo sententiam indicavit Henricus, quodl. 8, q. 34, quamvis enim expresse non dicat, ignem producere calorem in Angelo, vel anima separata, dicit tamen, *ignem affligere spiritum, in quantum calidus est, et eodem genere afflictionis, quo affligeret sensum corporis.* Unde etiam sentit, ignem non affligere spiritum ut instrumentum divinæ justitiæ, et virtutis elevantis illum, sed agere, quatenus natura sua est afflictivus : *Quia alias* (inquit) *non affligeret, ut est calidus, nec magis esset afflictivus spiritus, quam sit aer, cui videntur discordare dicta sanctorum.* In quo clare significat, ignem illum agere in spiritum virtute sua naturali calefactiva, et inferius expresse dicit : *Agere sua actione naturali in spiritum, ipsum affligendo ;* at ignis per naturalem actionem caloris non potest proxime agere nisi calorem; ergo sentit immittere calorem in Angelos, et ideo etiam addidit, affligere spiritus eodem genere afflictionis, quo sensum cruciat; quod facere non posset, nisi calor etiam ipse in spiritu factus ejusdem rationis esset; ut autem occurrat objectioni, quæ statim se offert, quia spiritus est incapax caloris, adjungit in fine quæstionis : *Quod Deus naturæ spiritus angelici, et humani communem vim, qui pati posset ab igne corporeo, imprimit supernaturaliter : vel sic utrique naturaliter inest, licet non lateat.*

25. *Quid Soto probet, quid improbet in prædicta responsione.* — Huic opinioni ex parte consentit, et ex parte ab illa dissentit Soto, in 4, dist. 50, quæst. unic., art. 2, conc. 1. Consentit enim, quatenus dicit : *Animas perinde ac dæmones affligi ab illa tristitia, ejusdemque prorsus rationis, ac si corpora, quibus essent unita, concremarentur.* Dissentire autem videtur, quia non dicit, ignem facere in Angelo, vel anima separata sensibilem calorem, vel dolorem, sed solam tristitiam, utique voluntatis, quam patitur anima conjuncta corpori, cum corpus uritur : *Nam hanc vim*, ait, *habet ille ignis, ut instrumentum divinæ justitiæ in dæmones, atque animas, nempe quod afflictionem, quam in anima mediante dolore corporis reassumpti effecturus est, faciat absque illo dolore;* et consequenter videtur etiam intelligere, absque calore, quia sensibilis calor dolorem sensibilem præcedit; unde hanc secundam partem tanquam notam sine probatione tradit. Priorem vero partem solum probat illa ratione,

quia si ignis non infligeret illum dolorem sibi proportionatum, non plus ignis conferret ad illam pœnam, quam aqua, vel aer. Atque hanc etiam opinionem ex parte sequitur Vasquez, qui posteriorem partem negantem in spiritu dolorem, vel sensibilem calorem, ut claram supponit. Priorem vero partem approbat quoad animas, et quoad dæmones reprobat, in dicta disputat. 243, cap. 6, licet in cap. 4, aliud etiam de animabus sentire videatur, ut postea ostendam.

26. *Auctoris judicium per aliquos assertum, primo ignem non torquere dæmones calorem corporeum inducendo.* — Mihi vero utraque opinio absolute displicet, et imprimis assero, ignem non affligere spiritus, calorem sensibilem in illos producendo; hoc supponunt tanquam certum cæteri theologi, uno excepto Henrico. Et probatur, quia spiritus nec natura sua est capax caloris, nec divina virtute fieri potest capax illius; ergo nec ignis, vel natura sua, vel per elevationem potest facere calorem in Angelo. Antecedens quoad priorem partem fere per se notum, ac evidens est : quamvis Henricus dicens sub disjunctione, *vel utrique naturaliter inest, licet nos lateat*, in dubium illud revocare videatur. Sed profecto cum spiritus inextensus, et indivisibilis sit natura sua, fieri non potest, ut natura sua sit capax accidentis natura extensi et divisibilis, qualis est calor. Item cuicumque potentiæ passivæ naturali respondet potentia activa naturalis, et forma apta naturaliter ad informandam, seu, actuandam illam : ergo si Angelus esset capax caloris, ignis esset natura sua caloris productivus in Angelum : et consequenter Angelus in pura natura spectatus in igne existens ab illo naturaliter calefieret, quia ignis naturaliter agit in quocumque subjecto capaci, nec posset ab Angelo sola voluntate impediri, hoc autem absurdissimum est. Denique cœlum, quia natura sua est incorruptibile, incapax naturaliter est caloris, et ignis etiam est naturaliter impotens ad calefaciendum illud; multo ergo magis de Angelo, vel spiritu separato dicendum est. De illa ergo priori parte dubitari non potest.

27. Altera vero suadetur improbando prius elevationem illam ex parte passi, quam finxit Henricus, dicens Deum imprimere vim spiritui creato, quia a corpore pati possit. Necesse est enim vim illam esse rem aliquam, quam Deus facit in spiritu, qui si non esset res aliqua, nec imprimi posset, nec realem mutationem faceret, nec novam capacitatem daret ; unde non nisi qualitas esse posset, quia in nullo alio genere collocari posset, ut facile consideranti patebit. Statim ergo dilemma occurrit : nam vel illa qualitas est corporea, et sic spiritus naturaliter capax illius non existit; ergo, ut fieret illius capax alia, prior vis necessaria esset, et rediret eadem interrogatio, et sic in infinitum procederetur ; vel est spiritualis, et sic non potest spiritui dare capacitatem ad recipiendam qualitatem materialem, ut est calor. Probatur, quia qualitas spiritualis non minus est incapax natura sua qualitatis materialis, quam ipsa spiritualis substantia, quia cum illa convenit in indivisibilitate, et aliis conditionibus, ob quas generatim spirituale subjectum non est natura sua capax accidentis corporalis.

28. Deinde hoc fit evidentius comparando capacitatem, seu vim illam receptivam additam Angelo ad naturalem vim activam ignis. Dicit enim Henricus, ignem naturali virtute, et actione agere in spiritum illa vi supernaturaliter affectum : at vero, si vis illa spiritualis etiam est, impossibile est, ut ignis seu corporale agens habeat naturalem vim agendi in illam magis, quam in substantiam spiritualem : nam eamdem habent improportionem. Nec materiale accidens potest naturaliter educi de potentia subjecti spiritualis : ignis autem non potest naturali actione, nisi materialem formam producere. Si autem vis illa materialis fingatur, licet ex ea parte minus improportionata respectu naturalis actionis ignis esse videatur, nihilominus improportionata omnino esset : tum, quia esset in subjecto spirituali, et ad modum ejus indivisibilis, tum quia esset alterius ordinis, et extra sphæram (ut sic dicam) elementarem. Denique illa elevatio absolute videtur impossibilis, ut in 1 et 3 t., 3 part., tractando de divinis instrumentis; et de potentia obedientiali, dixi. Quia potentia receptiva proxime respicit actum, seu formam, quam receptura est : unde si forma non est apta ad informandum subjectum, nec subjectum potest elevari ad receptionem talis formæ : calor autem non est forma ex se nata informare Angelum ; nec in causa formali locum habet elevatio per obedientialem potentiam (ut in citatis locis dixi) et ideo non potest Angelus ad recipiendum in se calorem elevari ; et (quod multo certius est) nunquam potest ita elevari, ut ignis agat naturaliter in spiritum, vel ut calor possit ei naturaliter inhærere, aut illum informare. Quia calor non dicit ex natura sua habitudinem ad tale subjectum, nec illam extrinsecus recipere potest, ut videtur per se notum.

29. *Assertum secundum ignem non causare in spiritum dolorem sensibilem qualem causat, cum anima est unita corpori.* — Secundo assero non posse ignem efficere in Angelum, vel animam separatam dolorem sensibilem, qualem habet anima conjuncta corpori in tactu, vel appetitu sensitivo, quando corpus vivum igne torquetur. Hoc fatetur Soto et Henricus non dicit oppositum et probatur. Quia imprimis ille dolor sensibilis talis speciei, non potest esse nisi de illa qualitate dolorifera, quæ ex vehementi calefactione, seu intenso calore resultat, quia ille est proprium objectum ejus ; sed ignis in substantia spirituali non facit formalem calorem, nec naturalem calefactionem; ergo nec dolorem sensibilem talis speciei efficere potest. Deinde dolor sensibilis in genere est actus corporeus et materialis, et est intrinsece ac vitaliter ab appetitu materiali et corporeo : ergo non potest fieri ab extrinseco in spiritu , nec etiam ab ipso intrinsece ac vitaliter fieri potest, cum non habeat propriam vitalem potentiam, a qua sola elici potest. Hac enim ratione non potest Angelus elevari ad videndum visione corporea, nec ad alias similes actiones vitæ animalis eliciendas.

30. *Assertum tertium, nec causare posse in dæmonem tristitiam, qualem causat in animam, cum corpus ei unitum uritur.* — Tertio assero ignem non posse facere in voluntate dæmonis dolorem, seu tristitiam ejusdem rationis cum illa, quam in voluntate patitur anima conjuncta, quando corpus igne crematur. Probatur, quia dæmon non est capax talis tristitiæ ; nam illa tristitia non potest esse, nisi de tali objecto, nempe de calore inhærente supposito patienti dolorem, seu de qualitate dolorifera ex tali calefactione resultante; hoc enim est proprium, et adæquatum objectum talis actus; in puro autem spiritu non potest objectum istud reperiri, ut ostensum est; ergo nec talis dolor, quia non potest actus immanens, et vitalis sine proprio, et proportionato objecto elici. Quin potius addo, quod licet per impossibile formalis calor igneus in Angelo fieret, non causaret in illius voluntate dolorem, vel tristitiam ejusdem rationis cum illa, quam in corpore habet voluntas hominis , quando corpus igne aduritur. Probatur , quia calor Angelo inhærens non haberet cum illo, et cum substantia ejus illam dissonantiam, quam habet intemperatus calor cum corpore animato, seu cum anima informante corpus , ejusque voluntate ut statim numero sequenti probabitur ; ergo nec ex illo eadem tristitia, vel eadem qualitas dolorifera resultaret. Consequentia probatur, quia dolor non nascitur ex calore, ut calor est, sed ut disconveniens est tali subjecto, ut sic enim habet rationem mali; et ideo tantus calor causat dolorem, et non minor, vel tantus in tali subjecto, et non in alio ; imo qualitas sic dolorifera non videtur resultare ex solo calore, etiam intenso, sed ex distemperamento, quod cum aliis qualitatibus hoc vel illo modo mixtis seu temperatis efficit; et ideo eadem calefactio intensa in uno membro causat dolorem, et non in alio, et in uno, verbi gratia, acutum dolorem, in alio vero obtusum, et sic de aliis; ergo signum est non calorem, ut calorem tantum, sed ut disconvenientem causare dolorem, et juxta varium disconvenientiæ modum distinctum, etiam dolorem causare.

31. *Probatur antecedens præcedentis Enthymematis.* — Jam ergo probatur antecedens, quia calor nimius est absolute disconveniens animæ conjunctæ, quia disponit ad corruptionem hominis et dissolutionem unionis animæ cum corpore : in Angelo autem non potest habere similem disconvenientiæ rationem. Nam licet illi inhæreret calor , non disponeret ad corruptionem ejus , nec ad mutandum substantialem modum existendi ipsius. Item calefactio nimia ignis in humano corpore proxime infert sensibilem dolorem in appetitu, et per sympathiam potentiarum resultat proportionatus dolor , seu tristitia in voluntate : ex calore autem posito in Angelo, non ita resultaret naturaliter dolor ejus in voluntate, sed penderet ex libertate, et apprehensione ejus tristari, vel non tristari de tali objecto, si extrinsecus non cogeretur, vel necessitaretur : ergo signum est dolorem non fuisse futurum ejusdem rationis, etiam data illa hypothesi. Et declaratur tandem, quia si daretur calor inhærens Angelo, non esset contra naturam talis subjecti, sed præter, vel supra naturam ejus, vel, ut more philosophorum loquamur, esset qualitas, vel mutatio quasi neutra ; ergo non posset in Angelo esse objectum ejusdem doloris, cujus est in homine, qui ab igne torquetur.

32. Imo hic discursus non solum probat diversitatem in dolore, sed etiam ostendit, admissa impressione caloris in Angelo vix posse ex illa resultare aliquem proprium dolorem quasi sensibilem, seu similem illi, qui est de malo sensibili, et contrario propriæ naturæ, eamque aliquo modo corrumpente. Sed ad summum posset inde concipi quidam modus tristitiæ ortæ ex apprehensione illius qualita-

tis, ut monstrosæ in tam nobili substantia, et illi præternaturali, vel ex eo, quod illa subjectio ad ignem, et ad talem qualitatem, ut contraria honori et decori talis naturæ apprehendatur; quæ ratio tristitiæ longe diversa est a cruciatu, quem ignis corpus hominis inflammans in anima causat. Addo tandem inde sequi nimis levem esse hanc pœnam dæmonis ab igne, si non excedit cruciatum ac dolorem, quem ignis naturali actione sua in homine causat: at vero multo magis pœna in Scripturis et Patribus exaggeratur, ut in sequenti puncto videbimus, ex quo istud magis confirmabitur.

33. *Quartum assertum.* — *Animæ separatæ dolor ab igne non est ejusdem rationis cum dolore conjunctæ.* — Dico ergo quarto, dolorem, quem animæ separatæ a corporibus nunc in inferno per voluntatem patiuntur, non esse ejusdem rationis cum illo dolore, quem anima conjuncta corpori in voluntate sentit in præsenti vita morali, vel sentiet post diem Judicii in corpore immortali ab igne combusto. Hæc assertio est contra Dominicum Soto, qui nullum habet suæ sententiæ patronum, quem ipse alleget, licet ex modernis unus, vel alius ejus sententiam sequatur. Probatur autem præcipue ratione supra tacta, quia est impossibile dari actum vitalem et immanentem sine objecto proportionato et necessario; sed in anima separata non est objectum illius doloris, qui ex carne transit ad animam usque ad ejus voluntatem, quando caro igne comburitur; ergo nec talis dolor potest esse in anima separata. Consequentia est clara, majorque non minus videtur evidens: quia impossibile est velle, nisi aliquod objectum ametur, nec videre, audire, aut intelligere, nisi aliquod objectum proportionatum aliqualiter proponatur, ad quod actus possit terminari, et eadem ratione fieri potest in cæteris universalis inductio; et consequenter impossibile est dari tristitiam, vel dolorem, nisi de objecto disconvenienti, vel sub tali ratione apprehenso: et ratio est, quia habitudo ad objectum est essentialis omni actui immanenti et vitali. Probatur ergo minor, quia objectum doloris resultans in voluntate animæ conjunctæ ex actione ignis est qualitas dolorifera corporea causata ex calefactione ignis in corpore, et specialiter in organo tactus: sed in anima separata non fit talis qualitas ab igne, ut jam multipliciter ostensum est; ergo non datur proprium objectum talis doloris, et consequenter neque ipse dolor.

34. Possumusque rationem hanc magis urgere hoc dilemmate: quia objectum talis doloris in anima, nec est ignis ipse gehennalis secundum se spectatus, nec est aliquod factum in anima ab ipso igne; ergo nullum objectum ibi est talis doloris. Consequentia tenet a sufficienti partium enumeratione: jam enim supponimus detentionem seu alligationem, aut unionem animæ ad ignem, vel modum præsentiæ, quem in illo habet, non esse objectum hujus doloris ex dictis contra secundam sententiam; unde præter illa duo, nullum aliud objectum talis doloris cogitari potest. Jam ergo prior pars minoris, scilicet, objectum hoc non esse ipsum ignem secundum se, ex superius dictis probari potest: ostensum est enim ignem illum secundum se nullius proprii doloris posse esse objectum, nisi forte ex aliqua falsa apprehensione, quæ neque in Angelis, neque in animabus separatis fingi debet, nec potest, ut mox dicam. Sed ulterius, licet demus ignem illum apprehendi, ut malum, et disconvenientem, non esset objectum simile objecto doloris, quem anima in corpore patitur ex actione ignis, quia hoc objectum est qualitas dolorifera intrinsece afficiens animatum corpus, quæ est quasi formaliter illi disconveniens, ignis vero est extrinseca quæ solum potest apprehendi, ut disconveniens extrinsece seu effective, quatenus potest aliquod nocumentum inferre; hæc autem ratio objecti est valde diversa; ergo et ipse dolor erit diversus. Quam diversitatem explico, vel ex eo, quod dolor animæ in corpore, quod crematur, oritur ex malo realiter afficiente, et apprehenso per intuitivam (ut sic dicam) seu experimentalem cognitionem: displicentia autem de igne apprehenso, ut nocivo, non autem actu cremante, est de malo quam abstractive apprehenso, quia proprie dolor dici non potest, sed potius tristitia, juxta doctrinam Augustini, enarrat., in Psalm. 42, circa id: *Quare tristis est anima mea,* dicentis: *Dolor animæ tristitia dicitur, molestia vero, quæ fit in corpore, dolor dici potest, tristitia non potest.* Unde probatur altera pars minoris, quod hoc objectum non sit aliquid ab igne in animam separatam transmissum: quia nihil tale prædicta sententia admittit, nec consequenter potest; quia vel illud esset aliqua spiritualis qualitas, et sic tristitia de tali objecto non esset ejusdem rationis cum dolore ab igne causato in anima mediante carne: quia hic dolor habet objectum longe diversum, scilicet, qualitatem doloriferam materialem, et carni impressam; vel illud esset hæc eadem qualitas dolorifera

ipsi animæ immediate impressa; et hoc Soto non dicit, nec dici potest, quia talis qualitas non magis animæ separatæ, quam Angelo inhærere potest.

35. Hanc rationem attigit Vasquez, dicta disp. 243, cap. 4, et in dæmonibus efficacem esse judicat: de animabus vero separatis, non idem sentire visus est. Nam, in cap. 6, de animabus separatis, dicit non esse dubitandum eas aliter ab igne torqueri, quam per alligationem et modum talis cruciatus nobis esse manifestum, quia quando corporibus conjunctæ sunt, et corpora igne cremantur, per doloriferam qualitatem derivatur dolor usque ad voluntatem medio tactu et appetitu sentiente. Unde etiam animæ a corporibus separatæ ex apprehensione illius qualitatis doloriferæ possunt eodem doloris genere affici, et de facto verisimillimum est ita in inferno affici ante diem Judicii; tum quia potest Deus hoc genus apprehensione non minus efficaciter animæ separatæ immittere, quam si ignis præsens corpus cremaret: tum etiam quia hoc modo non cogitur concedere pœnam sensus ab igne derivatam augeri in animabus post unionem cum corpore: unde in anima cessat ratio facta, quia in ea potest ille dolor habere pro objecto eamdem qualitatem doloriferam, non quidem existentem hunc in anima vel corpore, sed apprehensam, ut afficientem corpus, quod non potest ita esse in Angelo, quia nec in se, nec in corpore sibi conjuncto potest a tali qualitate in re ipsa pati, ideoque nec per apprehensionem potest illam sibi proponere, ut objectum doloris.

36. Mihi autem non minus videtur efficax ratio in animabus, quam in dæmonibus, quantum attinet ad eamdem speciem doloris. Distinguere enim oportet inter dolorem de malo præsenti et tristitiam de malo absente et apprehenso, ut præterito, vel possibili; nam quoad tristitiam de præterita, vel futura combustione ignis et dolore, seu dolorifera qualitate ab illo immissa vel immittenda, est clara differentia inter Angelum et animam separatam; nam Angelus non potest apprehendere illam ignitionem, vel qualitatem ex illa resultantem, ut sibi nocivam: quia non potest apprehendere posse sibi inhærere; et ideo non potest de illa dolere vel tristari. Anima vero separata potest illam qualitatem apprehendere, ut nocivam in aliquo statu, scilicet, conjunctionis ad corpus, et ideo potest etiam cum est separata timere conjunctionem cum corpore igne cremando, et si apprehendat illum statum futurum et inevitabilem, potest de illo valde tristari, et mihi non est dubium, quin animæ separatæ ac damnatæ habeant hanc tristitiam, quamvis dæmones illam non habeant.

37. Dico tamen imprimis hanc tristitiam non esse ejusdem rationis cum dolore reali et formali, qui ex actuali ardore carnis cum sensu tactus, et dolore sensibili transit ad animam. Declaratur, quia anima damnata, dum est separata, non apprehendit qualitatem illam doloriferam, ut sibi jam actu et realiter nocentem, alioquin falsa esset existimatio, et dolor non esset de vero malo sed ficto, et tantum apprehenso, quia est contra supradicta, et contra Augustinum dicentem, animas pati miris, sed veris modis: ergo solum apprehendunt qualitatem illam ut futuram; ergo affectus, et dissensus voluntatis refugientis illam qualitatem diversæ rationis est a dolore nato ex reali passione ab igne. Probatur consequentia, quia in his passionibus, seu affectibus animæ differentia præsentis et futuri ex parte objecti est sufficiens ad specificam diversitatem actuum, et patet in desiderio et delectatione, timore, et tristitia, et declaratur a contrario: nam licet in hac vita possimus spe gaudere de futura beatitudine, nunquam pervenire possumus ad habendam in hac vita eamdem spem fruitionis et voluptatis, quam ex reali et præsenti visione Dei capiemus, etiamsi vehementissima apprehensione illam futuram esse cogitemus. Animæ enim purgatorii de illius futuritione certissimæ sunt, et (ut credibile est), toto conatu de illa cogitant, et inde consolantur, et spiritualiter gaudent, et nihilominus propriam Patriæ dulcedinem gustare non possunt.

38.—*Quintum assertum.—Animæ damnatæ patiuntur nunc ab igne distinctum illum dolorem ac similem dolori dæmonis.* — Unde ulterius dico animas damnatas in præsenti tempore pati ab igne specialem dolorem et pœnam, præter illam tristitiam, quam habere possunt, ex futura corporum combustione. Probatur primo ex acerbitate pœnæ ignis: nam illa tristitia ex apprehensione futuræ combustionis resultante, non excedit gravitatem doloris, quem naturaliter sentit anima conjuncta corpori ex combustione ignis: nam dicitur esse ejusdem rationis, ut licet sit diversæ speciei, est ejusdem ordinis, et in illo videtur esse minor. At vero pœna sensus ignis gehennalis censetur esse multo acerbior in dæmonibus, ut dixi, et est ratio eadem de damnatis animabus. Secundo probatur, quia ignis nunc vere et realiter cruciat illas animas, non minus quam

dæmones, ut supra ostensum est: at vero tristitia illa, quæ est de futura combustione ignis, non est ex actione reali, quam nunc habeat ignis in anima, sed tantum est de illo, ut de objecto, et cum habitudine ad futuram actionem ; ergo ratione hujus tristitiæ, non potest dici anima torqueri nunc ab igne; ergo est necessaria alia pœna, et alius modus doloris, de præsenti malo, quod anima ab igne patiatur.

39. Et confirmatur ad hominem : nam idem auctor in capite quarto fatetur posse animam separatam, quæ in corpore sentit dolorem ignis qui media combustione corporis illam affixit, ex recordatione illius mali dolere seu tristari, etiamsi tunc jam separata nihil ab igne recipiat. Tunc autem, inquit, anima separata existens in igne non dicetur ab illo torqueri, quia sola memoria propositæ actionis tristaretur ; imo posset nunc in hac vita quis delectari actu, præsenti calefactione ignis moderata, et tristari memoria præteritæ combustionis, et tunc delectatio esset ab igne, tristitia vero tantum ex memoria præterita : ergo eadem ratione tristitia, quæ est de apprehensione futuræ combustionis in corpore, non potest nunc dici esse ab igne : ergo, si in præsenti ignis ille vere et realiter torquet animas, necesse est, ut aliud genus actionis et doloris in illas habeat. Unde etiam fit, ut ille dolor, quem nunc ab igne patiuntur, sit alterius rationis non solum a tristitia de futura combustione in corpore per apprehensionem proposita, sed etiam a dolore, quem patientur in corpore, quia dolor, quem ab igne in præsenti patiuntur, non habet pro objecto qualitatem doloriferam materialem, nec resultat ex sensu tactus, ex quo talis dolor necessario derivari debet.

40. *Ad motiva Vasquii, in n.* 35. — Atque ita cessant motiva in contrarium inducta. Nam licet Deus possit immittere in animam separatam vehementem apprehensionem doloris futuri in corpore, non tamen potest immittere apprehensionem qualitatis doloriferæ, ut actu inhærentis, et affligentis carnem et sensum : quia talis apprehensio phantatisca esset et deceptionem inducens ; nec etiam potest facere, ut sit idem modus doloris sine objecto proportionato, et proposito per cognitionem accommodatam tali dolori, qualis est cognitio experimentalis, et quæ originem ducat ab actuali sensu tactus ; nec est inconveniens, ut extensive augeatur, vel multiplicetur dolor in anima per conjunctionem ad corpus, ut supra tactum est. Quamvis in rigore non multiplicatio, sed commutatio unius doloris in alium interveniat, nam anima separata duos patitur dolores, inter alios, ad pœnam sensus pertinentes : unus est ab igne per actionem directam, et immediate in ipsam animam, et hunc semper retinebit, etiam post unionem ad corpus ; alius est solum circa ignem objective propositum sub habitudine ad futuram afflictionem, quam inferet animæ cremando corpus, postquam illi fuerit anima unita, et hic dolor cessabit adveniente reipsa, et commutabitur in verum dolorem ex reali combustione corporis causatum : et ita propter unionem ad corpus non additur dolor per multiplicationem, sed per commutationem unius in alium, loquendo, videlicet, de doloribus, qui sunt in voluntate : nam in appetitu novus dolor additur, et fortasse etiam dolor ortus in voluntate ex reali actione ignis in corpus, major est, quam illa tristitia, quæ ex apprehensione futuræ combustionis nascitur. His autem modis augeri sensibiles pœnas, nullum est inconveniens, ut supra declaravi.

Quarta responsio probatior ignem torquere dæmones immittendo obedientialiter qualitatem spiritualem fœdantem eorum substantiam.

41. Superest ergo quarta opinio dicens, terminum productum a gehennali igne in dæmone, seu spiritu separato, esse qualitatem quamdam spiritualem, in suo ordine doloriferam, dolore utique pure spirituali, ac proinde tanto majore, quando spiritualia superant materialia. Hanc opinionem docui prius Vallisoleti ante quadraginta annos, et postea Romæ anno 1581, quæ tunc auditoribus, et aliis viris doctis non displicuit. Postea vero ex modernis aliqui eam secuti sunt, expresse Malonius 2, dist. 6, disp. 20, sect. 2, concl. 3, ad 3. Optime Pesantius, 1 p., q. 64, art. 4, disp. 5, in fine, ubi Zumel illam probabilem reputat ; et tribui solet Durando, in 4, dist. 44, quæst. 11, n. 15, quia refert opinionem, quæ dicebat dæmonem et animam pati ab igne per immissionem, et licet non explicet, quid immittat, imo dicat a nemine posse sciri, nihilominus necessarium est, ut saltem in communi aliquid reale immittere concedat, quod non potest esse, nisi qualitas ; at vero ipse Durandus in illa sententia non persistit, imo eam in sequentibus impugnat, et num. 20, dicit communiter non teneri. Similiter Albertus, ibi art. 37, ad ult., respondet posse dici, *ignem ut instrumentum Dei imprimere qualitatem*

suam in substantiam intellectualem. Ille autem cum dicit, *qualitatem suam,* caliditatem intelligit, et ita non approbat illam sententiam: *quia cum caliditas* (inquit) *sit forma corporalis, non potest intelligi, qualiter sit in substantia pure spirituali ;* unde concludit melius dici, *quod substantia spiritualis non sit calida, sed potius adusta per ignem, ut est instrumentum divinæ justitiæ, vindicantis in pœnis.* Et in corpore articuli fatetur ignem inferni cruciare dæmones, agendo in illos ut instrumentum divinæ justitiæ ; nam hoc modo ait, ignis corporeus habet vim incorpoream ad affligendam substantiam nobiliorem se ; et per hanc vim agit ignis in dæmones, nunquam tamen satis explicat, quid agat, et magis indicat, agere aliquid intentionale.

42. *Non satis exprimitur ab scholasticis antiquis, suaderi tamen potest sacris auctoritatibus et rationibus nonnullis.*—Et ita fateor non habere hanc sententiam magnum fundamentum in scholasticis antiquis. Verumtamen negari non potest, quin sit consentanea Patribus Gregorio, Augustino, et aliis supra citatis, imo et Scripturis, Luc. 16, Apoc. 20, cum aliis supra etiam ponderatis. Addita ratione sumpta ex illo principio valde consentaneo fidei, quod ignis vere cruciat dæmones, aliquid agendo in ipsis, et a sufficienti partium enumeratione subsumendo, nihil posse assignari factum ab illo igne in dæmone, si non sit aliqua qualitas. Præterea est optima ratio, quia ignis ille verum dolorem causat in dæmone: nullum autem extrinsecum agens causat immediate dolorem, sed immittendo objectum doloris, ut patet illa ratione, quod actus vitæ supponit objectum, et præsertim dolor, cum sit de malo præsenti. Idemque inductione confirmare possumus in omni dolore sensibili, quem experimur, quia non fit ab agente extrinseco, nisi per impressionem objecti, seu doloriferæ qualitatis : nos autem non possumus spiritualia intelligere, nisi per proportionem ad sensibilia. In quo etiam favet in præsenti modus loquendi Scripturæ tribuendis hanc pœnam igni sensibili, et explicantis illam per modum ardoris, et flammæ urentis.

43. *Quæ Durandus opponat contra dictum fundamentum ex parte ignis agentis.—Quo pacto solvantur.*— Denique principale fundamentum est, quanta hoc modo facilius exponitur hæc pœna, et cum maxima proprietate juxta materiæ capacitatem, quia agens est materiale, et recipiens spirituale, et quia omne quod recipitur, ad modum recipientis recipitur; ideo dolor receptus in spiritu spiritualis est, et consequenter etiam objectum ejus : materiale autem agens illud realiter facere dicitur, quia est instrumentum Dei. Sed in hoc modo pœnæ et afflictionis spiritualis nulla est repugnantia ; ergo est præferendus et admittendus. Minor, in qua sola est controversia, ostenditur: quia ex duplici capite cogitari potest repugnantia, scilicet ex parte ignis, quia corporeus est, vel ex parte qualitatis spiritualis afflictivæ et doloriferæ , quæ non videtur possibilis: utrumque caput et ostendi potest insufficiens, et e contrario probari vel defendi facile potest , in neutro illorum membrorum ostendi repugnantiam. Prior pars minoris facile suadetur ex dictis in fine capitis præcedentis, et ex objectionibus Durandi, dicta q. 11, n. 16 et 17, quæ ad has reducuntur. Quod instrumentum non agit aliquid virtute agentis superioris, nisi prævia sua actione naturali, per quam possit prius attingere subjectum, in quod acturus est instrumentaliter: item non agit instrumentaliter, nisi vel ex natura sua talem virtutem habeat, vel per aliquam novam formam sibi inditam, vim illam recipiat. Neutrum autem horum de igne inferni dici potest, ad utramque vero negatur assumptum, si in rigore, et cum proprietate sumatur, quoniam proprie sumptæ illæ conditiones necessariæ non sunt in instrumentis divinis, ut de verbis sacramentalibus, de imperio, vel tactu humanitatis Christi, suis locis ostensum est. Dixi autem proprie sumptæ, quia si actio prævia dicatur, ipsamet productio talis qualitatis spectata secundum communem rationem productionis, qualitatis, abstrahendo a tali specifico termino et subjecto : sic etiam ignis ille dicetur habere actionem præviam, quatenus vim naturalem habet ad qualitatem aliquam efficiendam; sicut etiam dici potest, habere prævium contactum, non quantitatis, sed intimæ præsentiæ, in quantum intra se potest spiritum continere, et instrumentalem virtutem habere dici potest, non additam intrinsece, sed juvantem, nec omnino naturalem, sed obedientialem, et consequenter non completam, sed inchoatam, quæ per solam excellentiorem, et naturæ non debitam cooperationem divinam, ad agendum completur : ergo ex hoc capite nulla probatur repugnantia; quæ omnia alibi tractata et declarata sunt agendo de potentia obedientiali.

44. *Quæ item opponat ex parte qualitatis productæ.*—Altera vero impossibilitas ex parte qualitatis in eo ponitur a Durando, quod qua-

litas dolorifera non affligat ratione illius, quod in subjecto ponit, *quia receptio formæ* (ait) *non est disconveniens, neque per consequens afflictiva,* sed quatenus abjicit aliam formam convenientem subjecto: at qualitas spiritualis maxime perficit personam, et nihil abjicit ipsi conveniens, quia nec habet contrarium, neque aliquid tale in Angelo cogitari potest; ergo non potest esse dolorifera. Item qualitas non causat dolorem, nisi quatenus disponit ad corruptionem, dissolvendo naturalem constitutionem, seu temperamentum: qualitas autem spiritualis non potest hoc modo disponere Angelum, ut manifestum est; ergo non potest esse dolorifera. Item qualitas spiritualis de se perficit personam, nec potest cogitari facile qualitas deformans spiritum, quia si est illi naturalis, perficit illum; et si est supernaturalis, magis perficit. Denique videtur talis qualitas solum excogitata ad fugiendam difficultatem, cum alioque intelligibilis non sit, nec explicari possit, quem effectum habeat, aut in quo subjecto sit, vel cur illi sit disconveniens, aut illum deformet.

45. Sed hæc et similia si attente considerentur, non ostendunt aliquam impossibilitatem in hujusmodi forma, sed ostendunt nos non posse illam comprehendere, aut prout est cognoscere; unde omnia solvi possent vel illo verbo Augustini, quod: *Ignis cruciat spiritus veris, licet miris modis,* vel illo, epist. 3: *Demus Deum aliquid posse, quod nos fateamur investigare non posse.* Quibus similia sunt, quæ dixit Hugo de Sancto Victore, lib. 2, de Sacram., p. 16, cap. 3: *Quomodo, inquiunt, animæ sine corporibus a rebus corporalibus pati possunt? Ecce dicamus, nescimus quomodo hoc fieri possit: Numquid ideo verum non est, quia nescimus, quomodo est?* et eodem lib., part. 9, cap. 11, in simili, ait: *Nec mireris, opus Dei est hoc, opus mirum est, sed non ideo falsum, quia mirum est, et verum est, quia mirum est, nec tamen sit mirum, quia opus Dei est. Non est mirum, si Mirabilis mirabilia operetur.* Quin potius mirabile esset, si nec Deus ipse posset spiritus creatos, et malos affligere, aliquid positive agendo in ipsis, sed tantum privando illos donis suis, vel quod non possit eos intrinsece, et præternaturaliter deformare, et fœdare, si velit: sicut potest eos supernaturaliter perficere; quod si Deus potest in eas aliquid agere, quo eos deformet, eisque sit incentivum doloris et tristitiæ, illud nihil esse potest, nisi qualitas aliqua spiritualis, ut a sufficienti partitione ostensum est, et consequenter si Deus per seipsum potest talem qualitatem efficere, etiam per ignem, ut per instrumentum poterit, ut in priori puncto dictum est.

46. *Quid in universum responderi possit proxime objectis a Durando.* — Ad objectionem ergo Durandi concedo hanc qualitatem spiritualem nihil abjicere formaliter a substantia spirituali, in qua inest. Probabile namque est, hanc qualitatem in substantia Angeli immediate recipi: nam potentiæ non sunt capaces, nisi actuum secundorum, vel habituum, vel similium qualitatum, quæ tanquam actus primi ad efficiendos secundos ordinetur. Hæc autem qualitas non est habitus (ut constat) alias esset habitus pravus, quem Deus non infundit, nec præternaturaliter facit, et consequenter non est principium agendi, sed disconveniens quædam dispositio; et ideo in ipsa substantia immediate recipitur. Ab illa ergo nihil formaliter abjicere potest, quia nec ipsam substantiam indivisibilem in se minuere potest, nec ipsi substantiæ aliquid inest naturaliter, quod per talem qualitatem expellatur.

47. *Peculiariter respondetur.*—Posset autem quis cogitare talem esse hanc qualitatem, ut formalem habeat repugnantiam cum gratia eamdem substantiam immediate perficiente, ac pulchram reddente, quod aliis cogitandum relinquo: non enim videtur improbabile, quod sicut datur qualitas, quæ natura sua reddat Angelum, vel animam pulcherrimam, ultra ejus naturam, ita etiam possit dari qualitas illi alteri ex natura sua repugnans, eo quod fœdam, et deformem reddat talem substantiam, et quamvis fortasse illa repugnantia non sit rigorosa per modum physicæ oppositionis, saltem videtur esse quasi moralis, vel secundum congruentem rerum ordinem, et tunc dici posset ad Durandum, hoc satis esse, ut illa qualitas sit contristativa spiritus, et in hoc sensu dolorifera; quia sicut carere qualitate gratiæ est de se sufficiens objectum tristitiæ, et doloris pertinentis ad pœnam damni, ut supradictum est; ita affici qualitate repugnante pulchritudini gratiæ, et conferente formaliter quamdam turpitudinem illi pulchritudini repugnantem, est sufficiens objectum doloris, cui ad pœnam sensus pertinet, quatenus illa qualitas per ignem sensibilem immittitur.

48. *Alius respondendi modus.* — Vel etiam potest simplicius responderi, quamvis in materiali alteratione qualitas dolorifera non fiat, sine privatione alicujus dispositionis contrariæ, tamen dolorem non solum esse de privatione,

imo principaliter esse de ipsa positiva qualitate dolorifera inhærente corpori, et præternaturaliter illud afficiente. In spiritualibus autem, quia altioris ordinis sunt, posse immitti qualitatem spiritui disconvenientem, non quia ab illo aliquid expellat, sed quia eumdem male et turpiter afficit, et ita posse dari afflictionem de tali positiva dispositione, etiamsi per illam nihil detrahatur, nec ad corruptionem tendatur. Nec ideo minor erit afflictio, sed quo est spiritualior, erit acerbior, et ordinis altioris, et augebitur molestia eo, quod per ignem sensibilem talis difformitas in substantia spirituali, et superiori fiat. Denique licet nos difficile concipiamus, formalem effectum talis qualitatis, nec illam turpitudinem, prout in se est, concipere possumus : etiam non possumus hoc modo concipere qualitatem gratiæ, vel ejus pulchritudinem, seu formalem effectum; et nihilominus concipimus illum imperfecte, et confuse non esse impossibilem ; idem ergo de qualitate deformante concipere debemus. Nec obstabit, quod talis qualitas connaturalis non sit, nec fortasse esse possit substantiæ spirituali creatæ, quia non solum esse possunt præternaturalia, quæ naturam perficiunt, sed etiam, quæ illam deformant et fœdant : utraque fieri possunt a Deo in substantia spirituali creata, vel immediate per suam virtutem, vel per instrumentum, quo uti voluerit.

CAPUT XV.

UTRUM TANTA SIT DÆMONUM AFFLICTIO, UT NULLAM OMNINO VOLUPTATEM AUT DELECTATIONEM CAPERE POSSINT.

1. Sicut in beatis duplex distinguitur gaudium, essentiale et accidentale, ita potest in damnatis duplex distingui tristitia, quædam essentialis, sive damni ex amissione beatitudinis, sive sensus ex actione ignis : alia accidentalis, quæ ex variis incidentibus occasionibus nascitur. Prior invariabilis est, tum quia habet causam invariabilem : tum quia est æterna; et ideo nec cessare, nec minui potest, ut supra ostensum est; nec etiam augetur, quia propria etiam merita non crescunt, ut supra etiam tactum est. Unde fit ut non possit esse in damnatis aliquod gaudium, quod hanc tristitiam minuat. Tristitia vero accidentalis variari potest, et minui ac crescere juxta varias occasiones, ut in superioribus tactum. Hinc ergo nascitur propositum dubium, scilicet, an ex hac varietate tristitiæ accidentalis, quando illa ex una parte minuitur in dæmone, illi succedere aliqua delectatio possit, etiamsi turpis, et de malo objecto sit.

2. *Opinio prima, nullam omnino voluntatem capere posse dæmones etiam turpem.* — In quo puncto duæ sunt theologorum opiniones. Prima negat esse in damnatis delectationem, vel minimam, vel pro minimo tempore, vel de objecto indifferente, vel de pravo prius desiderato a dæmone sub aliqua ratione utilis, vel delectabilis boni, et postea consecuto. Ita docuit Ocham, in quæst. 19, ad 7, quem sequitur Gabriel 2, dist, 7. quæst. 1, art. 3, dub. 1, et consentiunt multi ex recentioribus expositoribus D. Thomæ, 1 part., quæst. 64, art. 3, Bannez, Ripa, Cumel, Molina, Vasquez, et Pesantius, quamvis diverticula quærant, ne D. Thomæ contradicere videantur. Ratio prima pro hac opinione esse potest, quia sicut statui perfecte beatitudinis repugnat omnis tristitia, ita statui summæ miseræ repugnat omnis delectatio : nam oppositorum eadem est ratio servata proportione. Hanc rationem attulit Gabriel. Quia vero causam hujus repugnantiæ omnis delectationis cum misero damnationis statu reddere oportet ; ideo addit secundam rationem, quod Deus tanquam justus judex statuit non concurrere ad actum delectationis cum voluntate dæmonis, vel aliis causis proximis talis actus, seu passionis. Unde fatetur esse posse in dæmonibus omnes causas proximos sufficientes ad delectationem aliquam inducendam, non tamen illam inducere ex defectu divini concursus. Quam rationem attulit etiam Ocham, sed alii eam non probant, quia illa esset perpetua violentia. Sed hæc impugnatio parum probat, quia in statu summe pœnali, nullum inconveniens est, perpetuam violentiam, vel etiam coactionem admittere. Quia vero illa causa valde extrinseca est, et pendens ex libera voluntate Dei, quæ in hac parte nobis non est revelata, nec illud providentiæ genus est necessarium ad salvanda omnia, quæ de pœnis damnatorum in Scriptura, et a Patribus traduntur ; ideo fundamentum illud inefficax est : nam qua facilitate asseritur, negari potest.

3. Tertia ergo ratio additur ab Ocham, quam alii sequuntur, quia voluntas damnati est ita intrinsece affecta, ut sit incapax ex natura rei, cujuscumque, vel minimæ delectationis. Probatur, quia voluntas dæmonis, semper ac necessario habet vehementem tristitiam : vehemens autem tristitia, formaliter expellit, seu impedit omnem delectationem, etiam de diverso objecto, vel sub

diverso motivo; ergo in sensu composito nullam delectationem potest habere dæmon cum tam vehementi dolore; illa autem suppositio est simpliciter necessaria, ita ut non sit in potestate dæmonis illam dimittere, vel remittere; ergo simpliciter est impotens, ad eliciendum omne gaudium, seu incapax cujuscumque delectationis. Minor, in qua est vis rationis, probatur primo ex Aristotele 7 Ethicor., cap. ultimo, dicente : *Voluptas contraria, et quævis etiam, modo sit vehemens, pellit dolorem.* Secundo, quia conatus voluntatis finitus est, et ideo si sit vehemens circa tristitiam aliquam, non potest ad gaudendum se applicare circa ullum objectum. Tertio, quia qui in profunda tristitia jacet, apprehendit nihil, ut sibi delectabile, etiamsi juxta suum desiderium eveniat, et compleatur.

4. *Opinio secunda admittens in damnatis minimam aliquam delectationem accidentalem. — D. Thomas opinionem hanc habet in 1 parte.*— Secunda sententia affirmat posse esse in damnatis spiritibus aliquod genus lætitiæ, seu delectationis minimæ et quasi accidentalis. Hæc videtur fuisse sententia Augustini, libro 2, de Genes., contra Manich., cap. 17, dicentis, ad pœnam dæmonum pertinere, quod eis in peccatores potestas data est. Et addit, et *inde major pœna est, quod de hac tam infelici potestate lætatur, qui solebat, antequam caderet, de sublimi veritate gaudere.* Ex qua contrapositione intelligimus loqui Augustinum de proprio ac formali actu lætitiæ seu gaudii. Et ita intellexit Augustinum D. Thomas, dicta quæst. 64, art. 3, argum. 1, et in solutione ejus sententiam probat et sequitur, dicens non omnem voluptatem omni tristitiæ opponi, et ita posse dæmonem, licet de pluribus objectis magnam tristitiam semper habeat, de aliquo distincto, et sub ratione aliis non repugnante, interdum gaudere.

5. Idemque habet in 4, dist. 45, quæst. 2, quæstiunc. 1, ad 4, addit vero ibi : *Hoc gaudium non verum, sed phantasticum est, dum impletur id, quod desiderant.* Et tale dicit esse gaudium, quod dæmones habere dicuntur, cum homines ad peccata pertrahunt. *Quamvis per hoc,* inquit, *eorum pœna nullatenus minuatur, sicut nec minuitur gaudium Angelorum per hoc, quod malis nostris compati dicuntur.* Ex quibus loquendi modis multi D. Thomam interpretantur, ut etiam in 1 parte, non de vero ac formali gaudio loquatur, sed de virtuali. Vocant autem virtuale gaudium ipsum desiderii complementum, seu consecutionem rei concupitæ : illa enim consecutio natura sua sufficiens est ad inducendum gaudium ; et ideo dicitur virtualis delectatio, licet propter incapacitatem subjecti non inducat formalem. Ita Bannez, Cumel et Ripa. Ponderantque exemplum, quod D. Thomas de compassione beatorum adducit : nam in beatis illa compassio non est formalis, sed virtualis ; ergo non amplius voluit D. Thomas de gaudio damnatorum. Sed hæc expositio D. Thomæ ad posteriorem locum ex quinto sumptum accommodari potest, quia ipse sanctus Thomas ibi illud gaudium vocat *phantasticum,* quæ vox multis modis exponi potest, et ille est probabilis. Et Vasquez addit alium, quod scilicet gaudium illud vocetur phantasticum, quia semper proponitur, ut obtinendum, si desiderium impleatur, et in reipsa nunquam obtinetur, sed semper evanescit. Aliterque explicat Molina, tam D. Thomas, quam D. Augustinus et judicio meo probabilius, ut statim declarabo.

6. Nulla tamen expositio videtur habere locum in altero testimonio primæ partis, ex quo D. Thomæ sententia sumenda est. Probatur, tum quia expresse declarat sanctus doctor, se loqui de dolore et gaudio *secundum quod important simplices voluntatis actus.* Tum etiam, quia de illis dicit, *de eodem esse oppositos, non de diversis.* Unde concludit, *nihil prohibere unum* (scilicet dæmonem), *simul gaudere de uno, et dolere de alio ;* quæ distinctio parum necessaria fuisset. Tum denique, quia in argumento D. Thomas de gaudio formali et vero locutus fuerat, et citat Augustinum, quem in illo sensu locutum fuisse, ostendimus. Addo etiam necessarium non esse alterum locum in sensu contrario exponere. Potuit enim illud gaudium D. Thomas vocare phantasticum, non quia physice (ut sic dicam) non sit proprius actus delectationis, nec quia in dæmones cadere possit hæc deceptio, ut delectari se putent, si revera non delectantur : quia nec Deus auctor esse potest talis deceptionis, nec ipsi dæmones ita sunt privati lumine, ut in re tam facili, et quam experiuntur, decipi possint. Sed forte vocavit gaudium illud phantasticum, quia est de falso bono et turpi : vel quia citissime transit, et supervenientibus malis statim obruitur, vel quia per se evanescit, et de re inutili et infructuosa esse cognoscitur. Sicut quando homo ira et cholera præcipitatus vindictam sumit de inimico, et ex eo gaudet, potest illud gaudium phantasticum appellari, quia et est de falso bono, et cito transit, majoremque tristitiam paulo post inducit. Nec exemplum

illud D. Thomæ de compassione beatorum contrarium suadet: nam comparatio in beatis, licet aliquo modo metaphorico illis tribuatur, non potest dici phantastica, nec virtualis tantum, nam significat formalem actum displicentiæ de malo proximi, sine proprio dolore vel tristitia; ergo e contrario delectatio in dæmone est verus actus complacentiæ. Quod tandem Molina fatetur; distinguit tamen illum a delectatione seu gaudio, quod non caret probabilitate, ut infra dicam. Hanc etiam sententiam docuit Alensis, 2 part., quæst. 100, memb. 4, alias 5, art. 1 et 2, addit tamen : *Gaudium, quod dæmones habent, non esse verum*, id est, non esse purum, ut patet ex ratione, quam addit : *Quia est omni amaritudine respersum*. Clarius et latius docuit hanc sententiam Gregorius, in 1, distinct. 1, quæst. 2, art. 2, ad 3, et 5, contra 2 conclus.

7. *Probatur primo ex locis Scripturæ.*—Ex quo potest suaderi primo ex illo Psalm. 12: *Illumina oculos meos, ne videam vanitatem; ne quando dicat inimicus meus, prævalui adversus eum.* Ubi, *inimicus*, per antonomasiam, *Diabolum* significat, ut Augustinus exponit, et consequenter de *Diabolo et Angelis ejus*, exponit, quod subdit : *Qui tribulant me, exultabunt, si motus fuero.* Unde colligitur, non solum gaudere, sed etiam exultare dæmones, cum homines vincunt, et eodem modo locum illum intellexit Hugo Cardinalis. Simile est illud Psal. 29 : *Nec delectasti inimicos meos super me.* Et Psalm. 37: *Nequando supergaudeant mihi inimici mei;* et Psalm. 40 : *In hoc cognovi quoniam voluisti me, quoniam non gaudebit inimicus meus super me.* Et Eccles. 18: *Si præstes animæ tuæ concupiscentiam ejus, faciet te in gaudium inimicis tuis.* Hæc, et similia loca communiter exponuntur, non tantum de inimicis hominibus, sed etiam de malis Angelis qui de nostris lapsibus gaudent : sicut sancti Angeli, de nostra pœnitentia lætantur. Confirmari potest ex revelationibus relatis a Beda, lib. 5, histor. Anglican., cap. 13, in quibus ostensi sunt dæmones, animas in infernum ducentibus, flentibus animabus, *et dæmonibus cachinnis crepitantibus, et multum exultantibus.*

8. *Probatur secundo ratione.*—Secundo argumentor ratione; in dæmonibus inveniri potest objectum alicujus gaudii, ejusque apprehensio sufficiens, et alioqui dæmones nec ratione maximæ tristitiæ sunt incapaces omnis gaudii accidentalis; ergo interdum poterunt habere illud. Consequentia clara est. Majorem autem concedunt communiter auctores prioris sententiæ. Probaturque, quia complementum desiderii, seu consecutio rei concupitæ de se est sufficiens objectum gaudii : sed dæmones sæpe consequuntur, quod desiderant, et illud agnoscunt; ergo habent interdum sufficiens objectum alicujus gaudii. Major patet, quia desiderium non est nisi de aliquo bono, vel sub ratione boni : omne autem bonum, quod absens causat desiderium sui, præsens, seu conjunctum natum est delectationem afferre, delectatio enim non est, nisi quies animi in bono concupito, tunc autem quiescit cum illud bonum obtinuit. Quod autem dæmones sæpe obtineant, quod desiderant, manifestum est. Et in duplici genere rerum explicari potest. Primo in desiderio nocendi hominibus, eosque in peccatum inducendi : nam hoc sæpe obtinent, et quasi de victoria exultant, et delectantur, ut in citatis testimoniis Scripturæ indicatur. Secundo in desiderio vitandi, quoad possunt, aliquam inferni pœnam, vel saltem diminutionem ejus obstinere : quia diminutio mali, bonum aliquod reputatur, ut dixit D. Thomas de eisdem dæmonibus agens, quodlib. 8, art. 17. Aliquando vero bonum hoc dæmon consequitur; ut illi, qui a Christo petebant, ne ante tempus ipsos perderet, vel torqueret, eos in gehennam mittendo : nam sicut affligebantur illo timore, et plus tristati essent, si statim fuissent in infernum detrusi, ita fuit eis alicujus gaudii causa sufficiens, cum in hoc aere relicti, porcos intrare permissi sunt.

9. *Dæmones incapaces non sunt omnis gaudii, ratione status.*—Jam ergo probatur prior pars minoris, nimirum non omne gaudium illi statui repugnare, quia de speciali ordinatione divina non constat, ut supra dictum est, nec etiam est ulla ratio sufficiens, quæ id ostendat. Nam de ratione illius status solum est, ut damnati pro peccatis suis condignam pœnam patiantur : potest autem pœna esse condigna, etiamsi aliquale gaudium cum illa interdum misceatur; ergo ex vi status non repugnat esse in damnatis minimum aliquod, et accidentale gaudium. Respondent condignam pœnam damnatorum esse statum summæ miseriæ, non esse autem summam miseriam, si alicujus, vel minimi gaudii vita est capax. Sed hoc parum obstat; tum, quia secundum Augustinum, lib. 13, de Trinitat., cap. 5, ipsa delectatio, si sit de malo objecto, miseriam adauget; nam, ut Cicero ab Augustino commendatus probe dixit : *Velle quod non deceat miserrimum est;*

ergo etiam in eo delectari miseriam auget, quia qui in aliquo delectatur, illud vult, imo ipsa delectatio est quoddam velle; tum etiam, quia non est de ratione condignæ pœnæ uniuscujusque damnati, miseria ita summa, ut vel includat omnem tristitiam, vel omne naturæ bonum excludat : nam potest damnati dolor accidentalis interdum leniri, vel minui per cessationem alicujus actus tristitiæ accidentalis ; et ex parte cogitationis est capax alicujus boni naturalis, aut alicujus veræ cognitionis; ergo idem erit in voluntate. Et nihilominus semper ille status erit summæ miseriæ, utique quoad speciem extremi mali, et carentiam summi boni, et summæ afflictionis per cruciatum ignis.

10. *Non obstat etiam quod alii arguunt a paritate rationis.* —Unde non valet etiam argumentum, quod a contrario fieri potest, quia status beatitudinis omnem prorsus dolorem excludit ; ergo etiam status ultimæ miseriæ omnem delectationem excludit. Negatur enim consequentia, et instatur in simili : nam in statum beatitudinis nulla deceptio cadere potest, et tamen status summæ miseriæ esse potest cum veritatis naturalis cogitatione, imo in rigore esse posset, sine deceptione speculativa : quia naturalia manent integra post peccatum etiam in statu summæ miseriæ, ut supra dictum est; ergo non est tanta ratio excludendi ab statu summæ miseriæ omne bonum naturale etiam minimun, quale esse potest aliquod gaudium, quanta est excludendi omne malum ab statu beatitudinis. Et ratio est, quia bonum ex integra causa ; et ideo si sit summum bonum excludit omne malum. Unde ille dicitur esse beatus , qui habet omnia, quæ vult, et nihil male vult, et beatitudo dicitur esse status omnium bonorum aggregatione perfectus. Damnatio vero non necessario includit omnium malorum aggregationem, neque omnia bona excludit; ergo ex vi status non excludit omne gaudium, quod miseriam, vel dolorem peccatis debitum non minuat.

11. *Nec item incapaces sunt omnis gaudii ob nimiam tristitiam.*—Tandem probatur altera pars minoris supra subsumptæ, nimirum, ex vehementi tristitia gehennæ, non sequi ex natura rei omnis gaudii incapacitatem. Et imprimis ad Aristotelem respondet Gregorius illum non dicere vehementem tristitiam expellere, vel non admittere ullam delectationem, sed e contrario, quod delectatio expellat tristitiam, si sit fortis, ut ex verbis allegatis manifestum est : non esse autem necessarium, ut illa duo convertantur, quia unum contrarium potest esse fortius ad expellendum aliud, quam sit e converso ; ut intensus calor fortius excludit frigus, vel illud secum non admittit, quam e contrario. Unde in eodem capite paulo superius ait Aristoteles, corporis voluptates appetibiliores esse, quia pellunt dolorem, atque *ob exuperationes doloris* (ait) *voluntatem exuperantem uti medelam persequuntur*. Sed difficile videtur, in hac parte discrimen inter tristitiam et voluptatem constituere , ejusque rationem reddere, cur, scilicet, vehemens tristitia non excludat omnem voluptatem. Quia si ex parte objectorum illi duo affectus considerentur : sicut vehemens gaudium non sinit apprehendere aliquid, ut contristans, quod nec gaudium illud, neque bonum, ex quo nascitur, minuit, ita etiam e contrario vehemens tristitia non sinit apprehendere, ut delectabile bonum illud, quod nec talem tristitiam, ac malum, unde nascitur, minuere valet. Si vero ille affectus ex parte subjecti consideretur, non minus tristitia, quam voluptas vehemens animum præoccupat, et attrahit, vel perturbat, ut non possit in contrarium affectum, etiam circa disparatum objectum prodire.

12. Et ideo Gregorius respondet aliter Aristotelem de corporalibus voluptatibus fuisse locutum, quæ ratione transmutationis, quam in corpore faciunt, impediunt phantasiam, et consequenter intellectum, ne possit de objectis disconvenientibus ita cogitare, ut inde contristetur: idemque faciet in nobis vehemens tristitia, respectu cujuscumque delectationis. At vero in puro spiritu non est eadem ratio, quia in sua operatione a corpore, vel phantasia non pendet. Et hoc fortasse indicare voluit D. Thomas, cum enim dixisset, tristitiam circa unum objectum non impedire gaudium circa aliud, addidit: *Et maxime secundum quod dolor, et gaudium important simplices actus voluntatis.* Et a simili declaratur, quia in nobis nimia tristitia omnem considerationem aliarum rerum absorbere solet: imo interdum usum rationis et libertatis potest impedire , quod in dæmone non ita est, quia propter nimium dolorem, vel tristitiam non impeditur, quominus perspicacissime alia intelligat, recogitet, et libero affectu circa illa versetur, ut pravas suas intentiones impleat.

13. Atque ita hæc responsio non solum auctoritati Aristotelis satisfacit, sed sufficienti ratione ostendere videtur, dæmonem propter nimiam tristitiam pœnæ damni, vel acerbum dolorem pœnæ ignis, non fieri ex sola rei na-

tura incapacem omnis gaudii. Quia vel incapacitas esset passiva, id est, tollens passivam capacitatem, vel esset activa: neutrum autem dici potest cum fundamento; ergo. Probo minorem, quoad priorem partem, quia voluntas dæmonis ex natura sua est capax utriusque affectus divisim, et illi inter se non sunt formaliter repugnantes, quia non sunt oppositi; ergo ex parte solius potentiæ passivæ non est incapacitas recipiendi simul utrumque actum. Probatur consequentia, quia capacitas intellectus et voluntatis est quasi infinita ad quantamcumque multitudinem specierum, habituum, vel actuum simul habendam, si aliunde inter ipsos actus non sit oppositio, nec ex parte ipsius potentiæ propriæ efficacitas necessaria desit, ut supra, lib. 2, cap. 23, num. 29, ostensum est. Altera vero pars de activa potentia probatur, quia activitas voluntatis dæmonis non absorbetur tota in actibus tristitiæ, vel doloris ad essentialem pœnam (ut sic dicam) pertinentibus: nam plures actus tristitiæ et odii, et plures etiam amoris et desiderii elicere potest; ergo non deerit illi activitas ad eliciendum aliquem actum gaudii, præsertim si præter necessariam considerationem sui status et tristitiam inevitabilem, de alio tantum objecto aliquo modo conveniente libere cogitet; et circa illud tantum ut consecutum per voluntatem occupetur. Ideo enim potest dæmon de his rebus contingentibus magis, vel minus contristari, quia libere potest ad illa consideranda magis vel minus applicari. Ergo eadem ratione non deest illi efficacitas naturalis ad considerandum tale objectum, et eliciendi circa illud actum gaudii, non obstante vehementi applicatione ad tristitiam de alia re.

14. *Declaratur compossibilitas tristitiæ, et delectationis.*—Et declaratur tandem, quia vel delectatio voluntatis est mera passio recepta in voluntate, et facta ab objecto, sub ratione boni proprii et possessi concepto, ut voluit Scotus, in 1, dist. 1, quæst. 3, et in 4, dist. 49, q. 7, et sic constat defectum activitatis in voluntate non impedire passionem delectationis quandoquidem capacitas in voluntate non deest, neque impeditur per vehementem tristitiam, ut ostensum est: vel delectatio est actus elicitus a voluntate: ut D. Thomas, 1, 2, quæst. 11 et 22, et ubique, ejusque discipuli probabilius sentiunt; et juxta hanc etiam sententiam licet delectatio sit actus elicitus voluntatis, nihilominus est actus necessarius, id est, naturaliter resultans, ex consecutione boni amati, supposita ejus actuali consideratione et complacentia; unde comparatur ad illam per modum passionis resultantis, et accessoriæ ad principalem actum. Et ideo si non obstante tristitia vehemente, est in intellectu et voluntate dæmonis vis sufficiens ad cogitandum, et amandum tale bonum, ejusque consecutionem, non potest deesse vis activa sufficiens ad delectationem consequentem: quia illa activitas, quæ est per naturalem resultantiam, non impeditur propter effectionem prioris actus, a quo alter resultat; imo hic posterior non potest fieri, nisi medio priori, et ab illo juvatur, ideoque illi duo tanquam unum reputantur.

15. *Ex data declaratione conficitur argumentum.*—Unde argumentor in hunc modum: nam dæmon, quando aliquid tanquam bonum desiderat et procurat, si postea illud consequitur, complacet in illo per actum volitionis boni consecuti. Sed ex illo actu et objecto necessitate naturali resultat delectatio; ergo etiam in dæmone resultat. Major videtur per se clara, et de illo saltem actu palam D. Thomas loquitur, cum gaudium tribuit dæmoni, ut recte concessit Molina. Quia eadem ratio boni, quæ in objecto sufficit ad desiderium, quando bonum nondum habetur, sufficit ad complacentiam, postquam comparatum est: et tristitia vehemens non magis potest impedire complacentiam, quam desiderium, ut per se notum est. Minor etiam nota est ex dictis. Consequentia vero probatur, quia tristitia non potest impedire illam resultantiam naturalem, quia nec impedit capacitatem passivam, nec vim activam, ut ostensum est. Nec potest impedimentum reduci in apprehensionem objecti: quia dæmon non impeditur a tristitia, quominus libere de illo objecto cogitet ac judicet. Ergo si illud objectum sic cognitum, possessum, et amatum, esset sufficiens, ut resultaret gaudium in voluntate non patiente tam acerbam tristitiam, etiam sufficit non obstante tristitia, quia, ut dictum est, illa non tollit capacitatem passivam vel activam: nec etiam immutat, vel impedit sufficientem talis objecti applicationem. Imo potius per occasionem videri posset aliquo modo juvare, quia quo aliquis vehementius tristatur, eo libentius occasionem alicujus delectationis amplectitur, et ad hunc finem considerat, quidquid juvare potest. Præsertim quando applicatio ad considerationem, vel affectionem talis objecti a dispositione organi corporis non pendet.

16. *Secunda opinio hactenus probata admittitur, prout tamen durat hominum via.* —Propter hæc igitur hanc posteriorem senten-

tiam, et conformiorem D. Augustino et divo Thomæ, et in se probabiliorem esse censeo; et quidquid contra illam objici potest, ex dictis solutum est. Non displicet autem, quod Alensis supra indicavit in d. art. 1, hoc qualecumque gaudium, licet nunc in dæmonibus locum habeat, cessaturum tamen post judicium. Non quidem propter rationem Alensis, nimirum, quia dæmones adhuc habent statum, in quo possunt demereri, postea vero erit tempus retributionis pro omnibus peccatis: quia licet dæmones nunc sint in statu male operandi et peccandi, non tamen demerendi proprie, ut supra ostendi: et post diem Judicii, etiam poterunt mala opera facere, etiamsi ad novam pœnam illis non imputentur. Ratio ergo qua ducor, est: quia nunc eo ipso, quod dæmones permittuntur extra infernum vagari, et quasi bellum gerere cum ipso Deo circa hominum salutem, possunt illis occurrere occasiones variæ, in quibus suas varias pravas voluntates, ac desideria compleant, et inde aliquam delectationem accipiant. Post diem vero Judicii cessabit hæc pugna: et consequenter cessabit etiam omnis hæc varietas actionum, et omnes occasiones obtinendi desideriorum complementum. Nam detrusi in infernum in eodem genere pœnarum, et perpetua desperatione obtinendi aliquid, quod desiderent, perpetuo manebunt: et ideo nullam omnino alicujus gaudii occasionem habebunt. Estque hæc doctrina consentanea diversitati utriusque status: nunc enim licet essentialiter sint in termino, et statu summæ miseriæ; nondum tamen habent ultimum complementum accidentale illius miseri status: et ideo mirum non est, quod aliquod gaudium accidentale vanum, et vilissimum participare possint; postea vero habebunt miseriam undique consummatam; et ideo carebunt omni gaudio, non solum ex providentia extrinseca Dei, seu negatione concursus, nec propter incapacitatem physicam ex parte voluntatis dæmonis, sed propter defectum occasionum, in quibus objecta gaudii eis possint occurrere.

CAPUT XVI.

UTRUM DÆMONES IN CERTO ALIQUO LOCO, QUI INFERNUS VEL GEHENNA DICITUR, AD EORUM SUPPLICIUM DESTINATO, DETINEANTUR: VEL QUIS SIT EORUM POENALIS LOCUS.

1. *Error antiquorum negantium certum locum pœnarum.* — Hæc sola quæstio circa supplicia dæmonum explicanda superest. In qua omnes antiqui philosophi, quos cap. 11, retuli, qui negarunt ignem inferni corporeum; consequenter etiam negarunt dari aliquem locum certum ad punitionem malorum spirituum deputatum, quod etiam sensit Philo ibidem allegatus, in lib. de Congressu quærendæ, erud. grat. Qui error solet etiam tribui Origeni, in homil. 9, in diver. Matth. locos, illam tamen non esse Origenis multi putant. Tamen in lib. 2, Periar., idem sentit, et illi tribuit Hieronymo, in Epistol. ad Avitum. Marcionistæ dicuntur in hoc errore fuisse, item Albigenses, et Almaricus, qui dixerunt infernum nihil esse præter conscientiam peccati. Ut refert Castro, verb. Infernus, Hæres. 1. Hunc errorem excitarunt Calvinus, Beza, Buccerus et alii hæretici nostri temporis, quos late refert, et confutat Bellarminus, lib. 4, de Christo, cap. 8, et seqq., et lib. 2, de Purgat. cap. 6, et Augustinus interdum dubitare visus est, an locus inferni corporeus sit, præsertim lib. 12, Gen. ad litt., cap. 32, 33 et 34. Ubi licet reprobet errorem quorumdam, qui dixerunt *inferos in hac vita explicari, nec esse post mortem*, nihilominus dubius est, an loca pœnarum ad quæ animæ et spiritus post hanc vitam feruntur, corporalia fere sint, vel tantum, ut corporalia repræsententur. Quodnam autem fuerit illius erroris fundamentum, vix invenimus: fortasse tamen philosophi loca pœnarum negarunt, quia vel immortalitatem animarum, vel divinam providentiam et justitiam non agnoscebant. Vel certe tam ipsi, quam hæretici cogitare potuerunt, res spirituales, nec ad præmium, nec ad pœnam corporali loco indigere.

2. *Assertio catholica et affirmatur.* — Fides autem Catholica imprimis docet unum esse locum corporeum a Deo ad punitionem damnatorum, sive dæmonum, sive hominum deputatum. Probatur primo primo ex locis Scripturæ, in quibus sub nomine *inferni* hic locus designatur: quæ innumera sunt; et ideo pauca selectiora notabimus. Hujusmodi est illud Sapient. 5: *Talia dixerunt in inferno hi, qui peccaverunt*, et id Psalm. 93: *Nisi quia Dominus adjuvit me, paulo minus habitasset in inferno anima mea.* Nam anima non habitat in sepulchro, sed in loco inferiori. Item illud Job. 7: *Sicut consumitur nubes, et pertransit, sic qui descenderit ad inferos, non ascendet.* Notat vero ibi Pineda, non solum hæreticos, sed etiam aliquos catholicos interpretari hoc, et similia testimonia, ut inferorum nomine sepulchrum intelligatur: ita ut descendere ad

inferos, nihil aliud sit quam mori et sepeliri; et ascendere ab inferis sit idem, quod resurgere. Quam interpretationem confutat et latius Bellarminus in locis allegatis; et aliqua nos attigimus, in 2 tom 3 part., disput. 43, sect. 2. Quamvis enim fortasse in uno, vel alio loco illa interpretatio tolerari possit, nihilominus dicere, nullibi significare loca substerranea, et receptacula animarum hæresis est manifesta: ut ibi probatum est de testimoniis, quibus descensus animæ Christi ad inferos, quæ ibi ponderavimus, ex circumstantiis locorum, contextu sermonis, et verborum proprietate ac testimoniis Patrum probatur. Et de loco Purgatorio in 4 tom., 3 part., disp. 45, sect. 2, et specialiter allegata verba Job, optime confirmant ex aliis ejusdem verbis in cap. 10: *Dimitte me, ut plangam paululum dolorem meum, antequam vadam ad terram tenebrosam, et opertam mortis caligine, terram miseriæ et tenebrarum, ubi umbra mortis, et nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat.* His enim verbis evidentissime describit locum inferni, et declarat esse locum terrestrem pœnis deputatum.

3. *Loca inferorum varia intra ipsam terram.* —Unde oportet advertere in inferno varia esse receptacula, ut loco citato ex quarto tomo declaravi; quæ omnia indifferenter solent *inferni* nomine in Scriptura significari, et ex circumstantiis colligendum est, de quo illorum locorum sermo sit. Nihilominus tamen illa omnia loca in hoc conveniunt, quod sunt pœnalia, et quod ad ea non descenditur, nisi propter peccatum, vel mortale non remissum quoad culpam, ut gehenna, vel propter peccatum remissum quoad culpam, vel non integre quoad pœnam, ut purgatorium, vel propter solum originale non remissum, ut limbus puerorum, vel propter solum reatum totius naturæ nondum solutum, ut sinus Abrahæ. Quamvis ergo nomen inferni, ubi significat locum animarum subterraneum, non semper significet proprium locum inferni damnatorum, de quo tractamus: nihilominus quemcumque illorum significet, ex illo sumitur efficax argumentum. Nam si alia loca pœnalia mitiora (ut sic dicam) sunt vera loca corporalia terrestria ad tale munus destinata, a fortiori proprius infernus illas debet habere qualitates. Et sic assertio optime comprobari potest omnibus illis testimoniis, quibus descensus animæ Christi ad inferos persuadetur: quamvis probabile sit, illum ad locum damnatorum non descendisse. Et ita priora verba Job indefinite probant dari loca inferni: posteriora vero aperte declarant inter illa damnatorum locum computari. Unde dixit ibi Augustinus: *Vult requiescere, antequam eat ad pœnas æternas,* estque communis expositio, Gregorius, lib. 9 Moral., et aliorum ibi. Verba autem Jacob, Genes. 37, *Lugens descendam ad filium meum in inferno,* de sinu Abrahæ sunt manifesta, sicut et illa David 2, Reg. 12, ubi de filio mortuo dicebat: *Ego vadam mag's ad eum, ille vero non revertetur ad me.* De inferno autem damnatorum sunt satis clara verba Ecclesiast. 21: *Via peccantium complantata lapidibus, et in fine illorum inferi, et tenebræ, et pœnæ.*

4. *Probatur ulterius assertio ex pluribus locis novi Testamenti.* — Multo vero apertius, et frequentius est hoc in novo Testamento explicatum, Matth. 11: *Et tu Carpharnaum numquid usque in cœlum exaltaberis? Usque ad inferos descendes.* Ubi evidens est, *inferos* non mortem, vel sepulchrum, sed locum pœnæ ultimæ significare. Unde subdit Christus inferius: *Verumtamen dico vobis, quia terræ Sodomorum remissius erit in die Judicii, quam vobis.* Et Lucæ 16: *Mortuus est dives, et sepultus est in inferno.* Ubi non potest *infernus* significare sepulchrum: nam ibi sepelitur corpus, Christus vero de anima locutus est, cum dixit, divitem sepultum in inferno fuisse, et potuisse cognoscere Abrahamum, et sentire pœnas, et desiderare refrigeria. Item ibi vox *inferni* non generaliter, sed pro loco damnatorum sumitur: nam et a sinu Abrahæ distinguitur, et inter utrumque locum magnum chaos interjectum esse dicitur, et per antonomasiam, *locus tormentorum* appellatur, et infra sinum Abrahæ collocatus indicatur, cum de divite dicitur, elevasse oculos suos ad videndum Abrahamum.

5. *Specialiter de loco ubi puniuntur damnati probatur ex Epistola secunda Petri.*—Præterea de loco, in quo dæmones puniuntur dicit Petrus; Epist. 2, cap. 2: *Angelis peccantibus non pepercit Deus, sed inferni rudentibus detractos in tartarum tradidit cruciandos.* Ubi nomen inferni nullo modo potest mortem, aut sepulchrum significare, cum hoc Angelis non conveniat: significat ergo aliquem locum corporeum cœlesti inferiorem, in quem Angeli peccantes ejecti sunt. Atque ita exponunt communiter Patres et Doctores catholici. Non tamen omnes exponunt de proprio inferno gehennali: nam D. Augustinus, lib. 11, de Civ., cap. 33, ita legit, et exponit locum illum: *Peccasse quosdam Angelos, et in hujus mundi ima detrusos, qui eis velut carcer est usque ad*

ultimam in Judicii damnationem, *Apostolus Petrus apertissime ostendit, dicens, quod Deus Angelis peccantibus non pepercerit, sed carceribus caliginis inferni retrudens, tradiderit in judicium puniendos reservari*. Ubi clare sentit per infernum non intellexisse Petrum illum locum, in quem post diem Judicii dæmones detrudendi sunt, sed illum, in quo nunc versantur in hoc sublunari mundo, et in eo tanquam in caliginoso carcere detinentur. Idem fere habet, lib. 21, cap. 23, et tom. 6, lib. de Nat., Boni, cap. 33, expressius ait: *Quamvis jam hunc infernum, hoc est, caliginosum aerem tanquam carcerem acceperint;* et sequitur Gregorius, lib. 13 Moral., cap. 13. Potestque expositio suaderi, ex illius ejusdem versiculi ultimis verbis, *in judicium reservari :* nam inde colligitur, non in ultimum supplicii locum esse traditos, sed in alium, in quo interim servantur. De quo etiam loqui videtur Judas dicens : *Angelos, qui non servaverunt suum principatum, in judicium magni diei vinculis æternis sub caligine reservavit*. Ergo hunc tantum caliginosum locum, seu aerem nomine *inferni*, Petrus intellexit. Verumtamen quamvis hæc expositio admittatur, vim testimonii non enervat, tum quia ex illo saltem proxime convincitur dari locum corporalem, in quo tanquam in carcere mali Angeli, quasi catenis detinentur : tum etiam, quia cum ibi reserventur ultimo puniendi, per illationem optime inferre licet, esse alium inferiorem, et deteriorem locum, in quem ultimo conjiciendi sunt.

6. Addo vero, licet illa sententia de aere caliginoso verissima sit, ut statim dicam in num. 29 , nihilominus probabile esse Petrum non de illo tantum loco, sed gehennali, et proprio inferno fuisse locutum. Tum quia nomen *inferni* simpliciter sumptum, pro loco pœnali, in quo damnati vinculis æternis detinentur, solet accipi in sacra Scriptura, et non est ita in usu, quod aerem, vel locum aliquem hujus regionis sublunaris significet; tum etiam, quia idem locus *Tartarus* a Petro vocatur, quæ vox in sua proprietate profundissimum locum pœnalem apud Latinos significat, et non nisi durissime aeri tribuitur; tum præterea, quia additur, *traditos esse in tartarum cruciandos*, quod per se et in rigore, in proprium infernum convenit : nam in hoc aere cruciantur, nisi quatenus ex ipso tartaro cruciatum trahunt, ut mox dicemus. Denique etiamsi in infernum detrusi dæmones sint, nihilominus etiam ibi, in judicium magni Dei reservantur. Unde etiam probabilius videtur, cum Judas ait, *vinculis æternis sub caligine, etc.*, inferni locum intelligere. Quia nec hic aer, etiam infimæ sphæræ, solet nomine *caliginis* significari, cum frequenter lucidus sit ac purus : nec in illo dæmones vinculis æternis detinendi sunt. Denique Apocal. 1, ait Christus, *Habeo claves mortis et inferni*, ubi est evidens, infernum non significare sepulchrum, seu mortem, cum ab illa distinguatur, idemque sumitur ex cap. 6 et 20, circa quæ loca videndus est Augustinus, lib. 20, de Civit., cap. 15, et P. Ribera ibi.

7. *Loci alii ejusdem novi Testamenti pro assertione sub nomine Gehennæ.* — Confirmari denique possunt hæc testimonia aliis, quibus idem inferni locus nomine gehennæ ignis significatur, ut Matth. 5, 10, 16 et 23, et Marc. 9: *Bonum est tibi debilem intrare in vitam, quam duas manus habentem ire in gehennam, in igne n inextinguibilem*, et Luc. 12 : *Eum timete, qui habet potestatem mittere in gehennam*. In quibus locis gehennæ nomine locus aliquis certus et particularis significatur, ut satis indicant verba, *mittendi, et eundi* illuc, et adverbium *ubi*, et quod additur, esse *gehennam ignis inextinguibilis*, et cum vita gehennæ vitæ æternæ contraponitur , aperte ostenditur gehennam esse peculiarem locum, in quo damnati perpetuo puniuntur. Et ita intelligunt communiter Patres, et de nomine *gehennæ* videri potest D. Hieronymus, Matth. 10, et Jerem. 7, et in tradit. Hebr. ad lib 2, Paralipom., ubi derivationem illius vocis late declarat. Dicitque usum illius vocis in Veteri Testamento non reperiri, sed tantum in Novo, quod verum est de canonica Scriptura, nam lib. 4, Esdr., cap. 2, invenitur. At vero Origines, libr. 6, contra Celsum, parum a principio, sentit gehennam esse locum purgationis animarum, indicatque ejus pœnas non esse populo prædicandum, quia vix metu supplicii æterni compescitur, eamdemque doctrinam habet libr. 8, in cap. 11, ad Roman., in fin. Re tamen vera in Evangelio *gehenna* non nisi locum æternorum suppliciorum significat, ut ex allatis testimoniis constat, et Hieronymus semper declarat, et Augustinus tradit, libro Quæst., ad Dulcitium, quæst. 1, et in libro de Fide, et oper., cap. 14. Et Origenes caute intelligendus est, quia de æternitate pœnarum inferni non bene sentit.

8. *Probatur ulterius assertio ex communi sensu Ecclesiæ.* — Denique de loco inferni, quod sit unus pro omnibus damnatis definitus , communis est sensus Ecclesiæ et Catholi-

corum omnium ac Patrum. Ut in Concilio Florentino, in litt. unionis, sess. ult., definitur, *Illorum animas, qui in actuali mortali peccato, vel solo originali decedunt, in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas*. Et hoc etiam confirmant Symbola Apostolicum et Nicænum : in quibus dicitur Christus ad inferos descendisse. Quæ imitantur Concilium Toletanum IV, et Arelatense IV, ac fere alia in professionibus fidei. Tradunt etiam Patres cap..... allegati : nam dum docent ignem inferni esse corporeum , consequenter dicunt illum in peculiari loco inferni esse ad punitionem damnatorum præparatum. Præsertim Gregorius, lib. 9 Moral., cap. 38, alias 45 et sequentibus, et libr. 12, cap. 6, alias 7, in ipso inferno varia loca distinguit : quod repetit lib. 13, cap. 16 et 17, alias 21 et 22, et lib. 4, Dial., cap. 36 et sequentibus, ex pluribus visionibus variis modis locum inferni describit.

9. *Consentit Chrysostomus*.—Præterea Chrysostomus, homil. 49 et 50, ad Popul., ex professo impugnat eos, qui locum gehennæ negant, ut ejus pœnas non timeant, et in id Isaiæ 5, *Dilatavit infernus animam suam*, de loco extremæ ultionis, per prosopopœiam locum exponit. Et in Psalm. 48, in illa verba, *Deus redimet animam meam de manu inferi*, *Inferos* interpretatur , *supplicium et cruciatus illos intolerabiles*. Idem Cyrillus Alexandrinus, lib. 1, in Isa., cap. 5, interrogat, *Quæ est inferni anima*, et respondet, *locus potius est infernus, et animarum miserarum carcer horrendus*. Item , Justinus, lib. de Necessariis quæstionibus, quæst. 75, ait : *Improborum animos ad inferorum loca deduci statim ac a corporibus separantur*. Alia vero translatio habet, ad *Orci loca*, quod perinde est. Et inducit illud Isaiæ 14, quod ipse ita legit, *inferi infra conturbati sunt, cum tibi obviam prodierunt*, id est, Regi Babylonis. Denique Augustinus , lib. 1 Retr., capit. 5, infernum intra mundum esse dixit, et lib. 2, cap. 24, retractat sententiam, quam in lib. 2, Genes. ad litt., cap. 33, insinuaverat : cujus verba infra referam, cum aliis ejusdem et aliorum testimoniis. Ex philosophis vero aliqua refert Eugubinus, lib. 1, de peren. Philosoph., cap. 22.

10. *Proxima assertionis ratio est sola voluntas Dei*.—Ratione non potest convinci hæc sententia , quia ex libera voluntate et ordinatione pendet. Est tamen rationi naturali valde consentanea, considerata ratione justitiæ vindicativæ, quam Deus juxta ordinatissimam providentiam suam servare debet. Quam rationem declaro, supponendo imprimis Angelos omnes intra mundum esse creatos (ut supra ostensum est). Unde sicut boni in hoc mundo bene de Deo meruerunt ; ita mali intra eumdem mundum peccaverunt. Est ergo rationi consentaneum, ut sicut boni in hoc mundo præmium recipiunt; ita mali intra eumdum puniantur. Non possunt autem Angeli intra hunc mundum existere ; nisi in aliquo certo loco ejus sint saltem per realem præsentiam, ut in libro quarto declaratum est : ergo si in hoc mundo, et in aliquo certo loco ejus puniri necesse est. Dices, hac ratione recte probari unumquemque malum Angelum, dum punitur, in aliquo certo loco puniri; non tamen probari , vel omnes Angelos puniri in eodem loco communi omnibus , et ad carcerem et supplicium omnium destinato; vel singulos puniri semper in eodem loco; possunt enim variare loca, etiamsi semper in determinato loco puniantur.

11. *Assertio secunda.—Satisfaciens priori parti objectionis, dari unum communem locum damnatorum*.—Propter priorem partem objectionis dicendum est secundo, unum esse inferni locum omnibus damnatis puniendis juste convenienterque destinatum. Ita docet Gregorius, lib. 4 Dialog., cap. 43, et ex modo loquendi Scripturæ aliisque Patribus citatis satis colligitur, et ratione probatur. Primo, quia sicut omnes dæmones in uno loco creati sunt, et simul in eodem peccarunt, ita expediens fuit omnes in eodem loco puniri. Secundo, quia status beatorum unum communem locum postulat, in quo boni omnes præmia recipiant; ergo expedit pro omnibus damnatis, unum locum destinatum esse, in quo omnes crucientur. Tertio, quia mali Angeli suo modo componunt unum politicum corpus, et habent inter se subordinationem, ut infra dicetur; et ideo congruum fuit omnes in eodem loco aggregari simul cum hominibus damnatis, quos aliquomodo subjectos habent. Quod de his, qui per proprios actus peccaverunt, intelligo : nam de his, qui tantum in originali decedunt, alia est ratio, ut suo loco dicetur. Denique, quia illa prava et inordinata societas aliquomodo auget singulorum pœnam, et fuit secundum ordinarium potentiam necessaria, ut omnes ab eodem igne corporeo cruciari possint ; quia decuit illum ignem intra eumdem locum immobilem permanere; unde, vel hac etiam ratione fuit expediens omnes damnatos in unum locum constringi et operiri, ut omnes superiores orbis partes ab eorum contagio liberæ, ac puræ post Judicii diem permanerent.

12. *Contrarium sentientes falluntur, sive de Purgatorio, sive de gehenna loquantur.*—Contra hanc vero partem solet opinio quorumdam dicentium, non dari unum locum pœnalem omnibus damnatis communem, sed unumquemque puniri ubi peccavit. Sed de gehenna ignis æterni catholicum neminem invenio hoc asseruisse, sed tantum de Purgatorio, de quo etiam sententia illa falsa est, ut in 4 tom., 3 part., disputat 45, sect. 2, ostendi; ubi ad quasdem revelationes, in quibus illa sententia nitebatur, respondi. Longe vero improbabilior est illa sententia de loco inferni : alioqui mali Angeli in cœlo puniendi essent, ubi peccaverunt : cum tamen Christus dicens: *Ite in ignem æternum, qui paratus est Diabolo et Angelis ejus*, satis indicet Angelos malos, et homines damnatos in eodem loco puniri; et rationes factæ de Purgatorio evidentius in præsentiarum procedunt. Nec ad aliud sentiendum, aliquod apparens fundamentum repetitur.

13. *Assertio tertia satisfaciens posteriori parti assertionis, singulos damnatos semper in eodem loco puniri.*—Tertio propter aliam partem objectionis dicendum est, singulos damnatos in eodem semper loco puniri. Probatur, quia semper intra illum communem carcerem continebuntur; quæ ratio probat semper puniri in eodem communi loco. An vero intra illum semper immobiles permaneant, ita ut in eodem loco proprio, et adæquato semper puniantur, vel intra inferni ambitum possint moveri, et ita in diversis partibus illius communis loci, seu in propriis locis distinctis successive puniri, ignotum nobis est ; et fortasse neutrum potest universaliter de omnibus affirmari, vel negari ; sed credibile est, in unoquoque illud esse divina providentia disponendum, quod ad supplicium meritis ejus magis proportionatum esse oportuerit. Non enim videtur dubium , quin alligatio et coactio illa , quo major fuerit, eo magis affliget, et ideo fortasse non erit eadem in omnibus, sed pro meritorum diversitate. Denique in dæmonibus hæc intelligenda sunt, considerando jus (ut sic dicam) seu destinationem ad pœnam, non vero quoad integram ejus executionem, pro tempore præsenti, usque ad diem Judicii; nam damnati quidem sunt ad illum unicum, communem, ac perpetuum locum, seu carcerem, et ita jure illis debetur : executio autem plena dilata est usque ad diem Judicii, propter alias divinæ providentiæ rationes, ut mox dicemus.

14. *Assertio quarta locus damnatorum est ima cavitas terræ circa centrum.*—Quarto dicendum est hunc inferni locum esse in infima terræ concavitate circa centrum ejus. Hæc assertio non est tam certa, sicut præcedens, quia non ita est in sacra Scriptura expressa. Et ideo Augustinus 20, de Civitat., cap. 16, ausus est de igne inferni dicere: *Cujusmodi, et in qua mundi, vel rerum parte futurus sit, hominum scire arbitror neminem, nisi forte cui divinus Spiritus ostendit.* Et Gregorius, lib. 4, Dialog., cap. 42, quæstionem proponens ait, *Hac de re temere definire non audeo.* Et ideo statim refert in confuso opinionem asserentem, infernum esse in aliqua parte terræ, utique super hanc ejus superficiem. Quæ opinio in plures divisa est. Nam quidam arbitrati sunt gehennam esse in alio hemisphærio huic nostro opposito, quod Antipodæ inhabitant. Ita refert Soto, in 4, distin. 45, quæst. 1, a. 1, citatque Isidorum dicentem, in die Judicii Solem et Lunam in Oriente et Occidente hujus nostri hemisphærii permansura, et damnati illorum lumen videre possint : quæ ratio supponit damnatos futuros esse in alio hemisphærio, in superficie terræ : nam si essent sub terra undique occlusi, ubicumque astra illa sisterent, illorum lumine gaudere nequirent. Verumtamen sententia illa, seu ratio apud Isidorum, non invenitur, nec Soto locum designat, neque consonat cum doctrina Isidori (ut jam videbimus). Si quis ergo illam sententiam amplexus est, forte credidit regionem illam esse respectu nostri in loco inferiori et profundissimo, et non esse habitabilem ob excessum caloris ; ideoque esse aptam, ut in eo gehenna existat, et nomine inferni appelletur. Verumtamen ipsa experientia falsitatis arguit præfatam sententiam : nam totum illud hemisphærium, æque ac nostrum habitatur, et non magis est infra nos, quam supra nos, sed utrumque pertinet ad superiorem hanc terram, estque locus æque superior nostro, si ad centrum terræ, ut fieri debet, comparentur.

15. Alii ergo dixisse referuntur infernum esse in valle quadam prope Jerosolymam vocatam Gehennon ; sed licet nomen gehennæ inde fuerit derivatum, teste Hieronymo, in traditionibus Hebrai., ad 2, lib. Paralip., cap. 33, et in aliis supra citatis, et Isidorus, libr. 4, Etymologiar., cap. 9, § penult. ; nihilominus ridiculum est putare in illa valle esse infernum, cum et oculis omnium pateret, et deliciosa esset, irriguaque; ut constat ex Jos. 15 et 18 ; nisi per metaphoram vocetur infernus, quia in ea horrenda peccata idololatriæ committebantur; ut constat ex 4, Reg. 23, nam quæ

ibi dicitur vallis filiorum Ennon, eadem, quæ Gehennon est, ut ex aliis locis manifestum est.

16. Alii somniarunt infernum esse in valle Josaphat, et non desunt, quod opinionem illam Chrysostomo tribuant. At ille, homil. 31, ad Rom., circa finem, illam referens, fabulosam appellat. *Nonnulli*, ait, *fabulantes dicunt, quod in valle Josaphat, quod de bello quodam præterito dictum est, ad gehennam trahentes, Scriptura vero hoc non dicit.* Et idem fere habet in hom. de Præmiis Sanctorum, in fine tom. 3. Ipse vero in eis locis arbitratur, potius gehennam extra totum terrarum orbem existere; quod interpretari possumus de toto orbe habitabili ab hominibus, seu quoad totam superficiem terræ. At vero idem Chrysostomus, vel auctor Imperfecti, homil. 53, in Matth., videtur hanc expositionem excludere, dicens : *Quidam dicunt non tantum esse infernum deorsum, sed extra mundum istum esse aliqua tenebrosissima loca, et ignea, in quibus puniuntur, qui digni sunt.* Sed hoc dictum nec est Chrysostomi, nec affirmatur ab illo auctore, sed tantum refertur, nec est probabile : quia extra totam sphæram hujus mundi non sunt loca corporea. Nec illud consonat doctrinæ fidei, aut modo loquendi Scripturæ, imo nec Philosophiæ : nec etiam morali congruentiæ, quia ostensum est, Angelos et homines tanquam hujus mundi partes, et intra illum peccantes, intra illum puniri. Potuit autem in alio sensu dici infernus esse extra totum mundum, nomine *mundi* non totum universum, ut cœlis et elementis constat, sed tantum totum globum terræ intelligendo. Et sic dixerunt alii, infernum esse in sphæra ignis (ut refertur). Sed auctorem non invenio. Alii, quod sit in hoc aere caliginoso, et hoc sensit Gregorius Nyssenus, in disputatione de Anima et Resurrect., utrumque vero bene confutat Abulensis, lib. de statu Anim., concl. 5, 6 et 7, et Paradox. 5, cap. 9 et sequentibus.

17. *Probatur jam assertio quarta quod locus damnatorum sit sub terra.* — Veritas ergo certa est infernum esse sub terra ; ita concludit et late prosequitur Abulensis in citatis locis. Idemque ex multis Patribus probavi, agens de descensu Christi ad inferos, 2 tom., 3 part., disput. 43, sect. 2, et agens de Purgat., tom. 4, disput. 45, sect. 2, traditque Gregorius supra, et Isidorus, § ultim., dicens : *Infernum appellari eo quod infra sit.* Augustinus etiam, libr. 2 Retract., cap. 24, recolens quod lib. 12, Genes. ad litt. dixerat, inquit : *De inferis magis mihi videor docere debuisse, quod sub terris sint, quam rationem reddere, cur sub terris esse credantur, sive dicantur, quasi non ita sint.* Idem lib. 4, in Num., quæst. 29, circa illa verba cap. 16 : *Descenderunt viventes ad inferos* (ait): *Notandum secundum locum terrenum dici inferos, hoc est, in inferioribus terræ partibus.* Et infra declarat ibi : *Inferiores partes terræ, inferorum vocabulo esse nuncupatas, in comparatione hujus superioris terræ, in cujus facie vivitur.* Præterea, in Epist. 99, ad Evodi., quæst. 1, aperte supponit infernum esse corporalem, et sub terra esse. Idemque habet 20, de Civitat., cap. 15, et in Enarrat. in Psal. 85, circa illa verba, *Eruisti animam meam ex inferno inferiori.* Quamvis Julianus Toletanus referendo Augustinum, in libr. 2 Prognost., cap. 4, et seqq., non recte de corporali loco inferni loquitur, nisi pie explicetur. Idemque observandum est in Anselmo, in Elucid., versus finem. Adde Euthymium, Psalm. 17, dicentem, infernum significare insuavem et injucundum locum, qui sub terra est ; et hoc saltem intendunt Basilius, in exhort. ad Bapt., et Nazienzenus, in carm. de Natura humana, cum infernum vocent, *Nigra tartara*, et Simeon Stylitas, serm. de Meditat. mort., vocans, *loca obscura et tenebrosa, quo Diabolus præceps datus est.* Et Petrus Chrysologus, serm. 124, dicens : *Si est sub terra tartari carcer, etc.*

18. *Probatur deinde, quod sit ima cavitas.* — Hi vero Patres solum dicunt infernum esse sub terra ; alii vero addunt esse in profundissima illius parte, quæ est centrum. Hoc significavit Isidorus supra, dicens : *Sicut cor animalis in medio ejus, ita infernus in medio terræ esse perhibetur. Unde in Evangelio legimus : in corde terræ.* Cyrillus Alexandrinus, Orat. de Exitu animæ, inter alia dicit : *Animas, quæ in peccatis moriuntur, in terrarum opaca deduci, in terram tenebrosam, et fuliginosam, in infimas infernorum carcerum partes,* et infra : *Clamant e profundis, et nemo flectitur,* et Damascenus, in histor. Bar., lib. 1, cap. 10, dicit animam damnatam descendere in inferiores terræ partes. At vero Hugo de Sancto Victore, lib. 2, de Sacram., part. 16, cap. 3, de Inferno quidem ait : *Est inferior locus in imo terræ positus, pœnis damnatorum præparatus;* et nihilominus subdit incertum esse, in qua parte terræ sit, id est, an intra concavitatem illius, vel extrinsecus, concludit tamen verisimilius esse infra terram tanquam carcerem, et ergastulum tenebrarum esse collocatum. At enim, quod infernus sit sub terra, dubitandum non est, propter communem sensum Patrum,

ita intelligentium Scripturas, quæ semper de inferno tanquam de loco inferiori hoc mundo visibili loquuntur; et ideo motum in infernum, semper descensum appellant. Et addi potest optima ratio : quia totus terræ ambitus, quoad superficiem ejus, est ab hominibus habitabilis : ac proinde est generalis locus viatorum; ergo locus damnatorum extra illum esse debet: ostensum est autem non esse supra terram ; ergo necessarium est, ut sub terra sit.

19. Quod autem sit in profundo terræ, et prope centrum, etiam est probabilius, et magis consentaneum Scripturis et Patribus. Ut autem clarius intelligatur, supponendum est ex communi doctrina theologorum, quatuor esse loca subterranea, quæ receptacula animarum non videntium Deum appellantur. Unus est sinus Abrahæ, in quo fuerunt Sanctorum animæ puræ ab omni propria macula, et reatu pœnæ ante Christi adventum, qui locus nunc est vacuus. Alius est Purgatorium, tertius est limbus puerorum, quartus vero est gehenna. Solent ergo omnes hi loci nomine inferorum significari : et interdum quilibet eorum infernus vocatur; et sic Christus dicitur descendisse ad inferos, vel in infernum, et Sancti antiqui ita loquebantur; ut de Jacob et aliis allegavimus : de toto illo ergo locorum ambitu per modum unius considerato certum videtur esse in profundissimo terræ loco, et prope centrum. Sic enim sinus Abrahæ, ad quem Christus descendit, creditur esse in medio terræ propter verba Christi dicentis Matth. 12 : *Sicut fuit Jonas in ventre ceti, sic erit filius hominis in corde terræ*, ut supra ex Isidoro retuli, et declarat etiam Hieronymus, Jonæ 2, et confirmat Paulus ad Ephes. 4, dicens, descendisse Christum *in inferiores partes terræ*, id est, in locum inferiorem animarum ; ut exposuit Irenæus, lib. 5, cap. 31, et alibi latius diximus. Ergo a fortiori reliqui loci sunt in profundo terræ. Maxime vero damnatorum locum ibi esse, credendum est : nam ille inferior est sinu Abrahæ; et ideo Lucæ 16, de divite dicitur, sepultum fuisse in inferno, et ad videndum Abraham, oculos suos elevasse. Hinc totus infernus, præcipue vero locus damnatorum solet in Scriptura sacra profundissimus locus appellari, Proverb. 9 : *In profundis inferni convivæ ejus*. Isaiæ 7 : *In profundum inferni, sive in excelsum supra*. Job 11, ad exaggerandam Dei immensitatem dicitur, *profundior inferno*, Isaiæ 7 : *In profundum inferni, etc.*, et cap. 14 : *Verumtamen ad infernum detraheris in profundum laci*; ubi Hieronymus *per laci profunditatem, infernorum ultimum* significari dicit. Unde etiam Tertullianus, in Apolog., cap. 11, locum in quo impii abstrahuntur, *imum tartarum vocat*, et a Gentibus dicit fuisse appellatum : *Carcerem pœnarum infernarum*. Et in lib. de Anima, cap. 5, sic infernum describit : *Est in fossa terræ, et in alto vastitas, et in ipsis visceribus ejus abstrusa profunditas*. Idque confirmat ex citatis verbis Christi : *In corde terræ*, ut latius in loco supra allegato dixi.

20. *Probatur jam esse imam partem terræ auctoritate. — Et rationibus congruentibus.*— Cum ergo totus infernus sit in infimo terræ loco, comparando dictas quatuor ejus partes inter se, non est dubium, quin locus damnatorum sit inferior cæteris, et centro terræ propinquissimus, propter quod jam per antonomasiam nomen inferni absolute obtinuit, ut in citatis testimoniis satis significatum est, et in aliis, in quibus ille locus specialiter vocatur *abyssus*, Lucæ 8, ubi dæmones rogabant Christum, *ne illos in abyssum mitteret*, et Ap. 20 : *Angelus misit et clausit Diabolum in abyssum*. Vocatur etiam *stagnum ignis*, ibidem, et c. 19 et 21. Item vocatur *lacus iræ Dei magnus*, Apocal. 14, *et infernus inferior*, Psalm. 85, juxta probabilem expositionem, quam ibi Augustinus posteriori loco ponit. Ac denique in hoc convincunt scholastici, quos late retuli in d. disput., 45, de Purg., ubi ex professo situm, et ordinem illorum locorum investigavi.

21. *Assertio quinta tripartita.*—Solum ergo superest rationem aliquam, seu congruentiam hujus partis reddere : verumtamen etiam hæc est facilis ex dictis. Nam rationes, quibus ostendimus, fuisse conveniens, unum locum ad punitionem damnatorum omnium esse deputatum, etiam persuadent debuisse locum illum esse abjectissimum et vilissimum, et ab omni luce Solis, et ab omni terra habitabili remotissimum : talis autem est infimus locus juxta centrum terræ; ergo ibi credendum est esse infernum. Item oppositorum proportionalis habenda est ratio : status autem damnationis et beatitudinis extreme oppositi sunt ; ergo loca etiam extreme opposita pro illis destinari debuerunt. Sicut ergo supremus orbis in locis sanctis cum Christo regnantibus constitutus est, ita infimum terræ profundum Diabolo et Angelis ejus, et cæteris eorum in damnatione sociis paratus est. Denique inter illa quatuor subterranea receptacula animarum, manifestum est inferiorem et profundiorem damnatis fuisse reservandum ; sed totus infernus, ut illa omnia complectitur, in visceribus terræ, et in

medio ejus esse creditur, ut ex verbis Christi, ut a Patribus exponuntur, ostensum est; ergo locus damnatorum centro est propinquissimus.

22. *Probatur prima pars : Omnes dæmones destinatos esse ad dictum locum.*—Ultimo addendum est, quamvis dæmones omnes ad hunc inferni locum damnati sint, et plures eorum semper in illo résideant : nihilominus usque ad diem Judicii non omnes esse illi loco alligatos, sed in hoc mundo et in aere; quem (quia in eo sunt tenebræ, nubes, nebulæ, ac procellæ) caliginosum vocant, ex divina permissione versari. Prima pars hujus assertionis de fide certa est, ex verbis Christi, Matth. 25: *Ite, maledicti in ignem æternum, qui paratus est Diabolo et Angelis ejus.* Ubi nomine *ignis* a fortiori comprehenditur locus, in quo est ille ignis, qui dicitur æternus ; non tantum, quia in sua duratione æternus sit, sed etiam, quia ejus pœna est æterna, ut ponderavit Augustinus ex verbis sequentibus : *Et ibunt hi in supplicium æternum* Ille autem locus est gehenna ignis inextinguibilis; ille ergo locus non minus pro Angelis malis, quam pro hominibus paratus; imo principaliter, et quasi per se primo pro illis, pro hominibus vero quasi accessorie fuit destinatus, ut multi ex Patribus in verbis Christi Domini ponderarunt.

23. Præterea ipsimet dæmones non sunt nunc hujus suæ damnationis ignari : sed de illa jam acriter dolent et torquentur, et quasi in perpetuo timore illius diei, in quo recludendi sunt, versantur, ut ex verbis ipsorum conjectare licet : *Quid nobis, et tibi Jesu Fili Dei, venisti huc ante tempus torquere nos,* Matt. 8, et addit Lucas, cap. 8, *Et rogabant illum, ne imperaret illis, ut in abyssum irent,* quia de hoc maxime erant solliciti; ut ponderavit Ambrosius, in Lucam , et Victor Antiochenus , Marc. 5, et Chrysostomus, in Matth., hom. 19, et Euthymius Theophylactus, in Matth., Hilarius, can. 8, in Matth., ac denique omnes. Quamvis enim dæmones certum diem Judicii ignorent ; non ignorant aliquando esse futurum, et eos tunc esse in infernum detrudendos; ignorabant tamen an vellet Christus illud tempus anticipare; et ideo timebant.

24. Denique hujus pœnæ executio futura in fine mundi in Apocalypsi describitur. Nam, cap. 12, de Dracone, serpente antiquo dicitur : *Projectus est in terram* , et additur, *Væ terræ et mari, quia descendit ad vos Diabolus, habens iram magnam, sciens quia modicum tempus habet,* utique, ad tentandum. Præsentiet enim tempus Judicii, post quod in infernum recludendus omnino est : ut cap. 20, additur, *Diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi et bestia, et Pseudopropheta cruciabuntur die, ac nocte in sæcula sæculorum* ; et quoniam hæc verba per anticipationem dicta fuerant, statim describitur judicium, in quo *judicatum est de singulis secundum opera ipsorum, et infernus, et mors missi sunt in stagnum ignis. Hæc est mors secunda,* id est, omnes mali Angeli et homines, vel (ut statim additur) omnis, qui non est inventus in libro vitæ scriptus, missus est in stagnum ignis, utique, ut inde amplius non exeat, quia et bellum finitum est, et judicium consummatum, ut copiose exponit Augustinus, lib. 20, de Civit., cap. 14, et sequentibus.

25. *Probatur deinde secunda pars assertionis aliquos dæmones nunquam egredi ex inferno.* — Secunda pars assertionis, nimirum aliquos ex malis Angelis esse nunc in inferno, semperque fuisse, et futuros esse ante diem Judicii, non est ita expressa in Scriptura, imo Augustinus sentire videtur, aerem hunc caliginosum assignatum esse omnibus Angelis, qui ceciderunt pro carcere, seu loco pœnali, aut exilii sui usque ad diem Judicii; et ideo hunc aerem intelligit nomine inferni, in quem ipsi Angeli in principio ejecti, et vinculis ligati sunt, ut supra retulimus, et in puncto sequenti plura ejus loca referemus. Nihilominus tamen scholastici communiter hanc partem docent cum D. Thoma, 1 part., q. 64, art. 3, et Alexander, 2 part., q. 100, in ult., per totum, et rationem reddunt, quia dæmones, qui sunt impugnatores hominum, sunt etiam eorum tortores ; et ideo necesse est, ut ad torquendum homines damnatos, quos vicerunt, sint aliqui dæmones in inferno.

26. Quæ ratio difficultate non caret : tum quia dæmones non videntur in inferno necessarii ad homines puniendos, quia nihil possunt ad propriam illius loci pœnam, nimirum ignis, cooperari, quia ignis non agit ut instrumentum dæmonis, sed Dei, nec indiget aliqua applicatione, vel excitatione, quam per dæmonem fieri oporteat. Quia locus ille totus est igne repletus, et in illo, tanquam in stagno, ignis quiescit, et damnatos intra se quasi immersos habet, semperque viget, et summam habet efficacitatem. Quod ergo ministerium dæmonum circa illam pœnam intervenire potest ? Neque pœna alia cogitari potest, propter quam præsentia dæmonum in inferno necessaria sit. Nam si quam possunt inferre per intellectum, aut voluntatem, necesse est ut per lo-

cutionem fiat, vel maledicendo, vel conviciando, vel blasphemando, vel aliqua objecta repræsentando, quæ contristent: ad hujusmodi autem locutionem non est necessaria præsentia localis inter spiritus, ut in libro secundo visum est; ergo propter hunc finem, non est necessarium aliquos dæmones esse in inferno præsentes ante Judicii diem. Et confirmatur, quia alias, antequam homines aliqui fuissent in inferno, dæmones ibi non fuissent: quia non erant necessarii ad puniendos homines, quod non videtur verum, quia prius dæmones fuere damnati, quam homines peccarent, vel crearentur.

27. *Qua ratione alia secunda pars assertionis suadeatur melius.* — Videtur ergo mihi dicendum imprimis credibilius esse, dæmones in primo lapsu, quando ejecti sunt de cœlo, statim in profundum inferni, et in ignem ejus fuisse dejectos, juxta illud Isaiæ 14: *Detracta est ad inferos superbia tua,* et infra: *Verumtamen in infernum detraheris, usque ad profundum laci.* Et juxta illud 2, Petri 2: *Sed rudentibus inferni, etc.*, quod de proprio et maximo inferno supra exposuimus; et ratio est clara ex dictis, quia illa pœna fuit a principio debita eorum superbiæ, ideoque a principio ad illum locum definitiva sententia fuerunt damnati, ut jam cum Alense diximus. At in principio non fuit necessarium illam suspendi, vel differri, et ideo convenientius fuit statim (ut sic dicam) in ejus possessionem mitti: donec creatis hominibus propter eorum bonum, et propter alias rationes providentiæ divinæ, licentiam inde exeundi acceperunt, ut mox dicemus, quia ergo præsentia dæmonum in inferno est quasi ordinaria lex et regula, ut sic dicam; absentia vero est ex dispensatione, et propter extrinsecum finem: ideo per se credibile est, infernum nunquam spoliari dæmonibus omnibus, sed in eo numero permitti exire, qui ad exercitium hominum sufficiat.

28. *Ratio communis adducta in num.* 25, *ut valeat.*—Unde recte D. Thomas, in 4, dist. 44, quæst. 3, art. 3, quæstiunc. 3, alias quæst. 70, Addit. art. 3, ad 8, dixit, *quod spiritus damnati nunquam sunt extra infernum, nisi ex dispensatione divina, vel ad instructionem, vel ad exercitium electorum.* Et hinc etiam probabile apparet, non esse dæmonibus suo arbitrio relictum, ut quoties voluerint, inde exeant, sed inter ipsos aliquem servari ordinem et subordinationem, vel etiam per bonos Angelos posse in hoc coerceri, et modum aliquem, vel limitationem recipere. Hac ergo ratione videtur maxime probabile, aliquos dæmones semper esse in inferno: nec contemnenda est illa ratio, quod etiam ibi assistant aliqui ad majorem afflictionem hominum damnatorum: nam licet ad pœnam ignis non concurrant, ut ratio facta probare videtur; nihilominus sua præsentia et propinquitate etiam locali possunt eorum pœnam accidentalem augere et fovere; unde etiam quando animæ damnatæ illuc mittuntur, eas comitantur, ac deserunt, et quasi sibi subjectas habent, quod in earum pœnam cedit.

29. *Tertia jam assertionis pars, quod aliqui dæmones in hoc aere versentur, probatur ex Scriptura.* — Tertia denique pars, quod dæmones in hoc aere caliginoso versentur, ad fidem Apostolicam pertinet, ut ait Augustinus, lib. 11, Genes. ad litt., cap. 26. Probaturque maxime ex Paulo ad Ephes. 6, dicente: *Induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias Diaboli, quoniam non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores* (imo etiam pravorum hominum), *tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiæ in cœlestibus,* id est, qui pravos homines regunt, et in hoc aere versantur, qui nomine cœli sæpe in Scriptura significatur; sic enim exposuerunt hunc locum Patres, præsertim Augustinus, lib. de agone Christiano, c. 3 et 4, et enarratione in Psalm. 54, et consonat, quod idem Paulus, ad Ephes. 2, Diabolum vocat, *Principem potestatis aeris hujus, spiritus, qui nunc operatur in filios diffidentiæ.* Et hoc etiam modo potest recte intelligi, quod Judas ait: *Sub caligine reservari spiritus, qui peccaverunt.* Et idem probant omnia loca Evangeliorum, in quibus legimus, dæmones inter nos versari, tentasse Christum, vexare homines, missos esse in porcos, et ex aliis corporibus hominum a Christo fuisse ejectos; et quod Petrus 1, Epist., cap. 5, dicit *Diabolo circuit, quærens quem devoret,* et Apocal. 12, quod *descendit ad nos habens iram magnam,* et similia.

30. *Probatur item ex Patribus.* — Propter quæ sancti Patres communiter eamdem tradunt veritatem. Irenæus, lib. 5, cap. 24, Eusebius, lib. 3, de Demonstr. Evang., cap. 5, et lib. 4, cap. 8, et optime lib. 7, de Præcep., cap. 6, Isidorus, lib. 8, Etym., cap. ult., Augustinus supra, et lib. 3, Genes. ad litt., cap. 10, et lib. 8, de Civit., cap. 22, et lib. 11, cap. 23, lib. 14, cap. 3, et lib. 20, cap. 1, in Enchirid., cap. 28, et lib. 4, quæst in Num., quæst. 29, lib. de Nat. boni, cap. 33. Hieronymus etiam

ad Ephes. 6, ubi et locum illum ita exponit et addit : *Hæc omnium doctorum opinio est, quod aer iste, qui cælum et terram medius dividens inane appelluntur, plenus est contrariis fortitudinibus.* Idem sentit Chrysostomus, homil. 4, in epistola ad Ephes., et homil. 11, in primam ad Thessal. : *Nescitis quam multi sunt dæmones in hoc spatio, quam multæ feræ, quam multa spiritualia nequitiæ,* et in Orat. 6, ex decem, quæ habentur in fine tomi 5, cujus verba paulo post referam. Prosper, l. 3, de Vita contempl., cap. 2, Gregorius, l. 2, Moral., c. 24, alias 23, et lib. 33, Moral., cap. 2, Tertullianus, in Apolog., cap. 22. Ubi ait etiam Gentiles Philosophos hoc non ignorasse ; quod late prosequitur Theodoretus, lib. 3, de Curat. Græc., et alia refert Eugubius, l. 8, de Peren. Phil., cap. 27.

31. *Item probatur a D. Thoma et aliis scholasticis ratione.* — Addit Hugo de Sancto Victore, in Summ. sent., tr. 2, cap. 4, quod Lucifer *dejectus est in istum aerem caliginosum cum omnibus illis, qui ei consenserunt, ad nostri probationem, ut sint nobis adminiculum exercitationis.* Sed de illa universali parte infra dicemus. In assertione vero consentiunt theologi 2, dist. 16, cum D. Thoma et Alensi supra. Qui rationem reddunt ex ordine divinæ providentiæ, quæ statuit, non solum bonis, sed etiam malis Angelis uti ad electorum hominum salutem : bonis quidem directe et per se, malis autem indirecte et per occasionem ; quam rationem eleganter exposuit Chrysostomus, dicta orat., supra dicens : *Deus ideo Diabolum hic reliquit, ut te fortiorem, et clariorem athletam efficeret, et complura etiam certamina nobis essent. Si quis igitur objiciat : Quamobrem Deus Diabolum hic reliquit ? hoc pacto ipsi responde : Quia sobriis ille, et circumspectis non solum non obfuit, sed etiam profuit.*

32. *Objectio.*— Una vero superest circa hanc partem difficultas, quia ex illa videtur sequi, dæmones, qui in hoc aere versantur, non cruciari ab igne inferni, quia nec illi alligati sunt, nec ignis potest in res adeo distantes aliquid agere : consequens non videtur admittendum ; ergo. Propter hoc non defuerunt, qui vel assererent, dæmones non cruciari ab igne inferni, usque ad diem Judicii, vel illud in dubium revocarent ; et juvari poterant verbis Christi : *Ite in ignem æternum, qui paratus est Diabolo et Angelis ejus.* Deum enim ait esse paratum, indicat actu non cruciare illos, usque ad finalem sententiam. Cui consonant verba Petri et Judæ dicentium, Angelos, qui peccarunt, *reservari in judicium ;* et hanc sententiam tenet Bonaventura, ut probabiliorem in 2, d. 6, a. 2, quæst. 2, et indicat Richardus ibi quæst. 1, dicens, dæmones nondum recepisse infernalis supplicii complementum, et magis id confirmat in solutione ad primum dicens, adhuc esse in statu demerendi ; sed hoc supra improbatum est. Eadem sententia solet tribui Cajetano, in 2, Pet. 2, sed illum in superioribus exposuimus. Pro illa etiam citatur Cano, cujus opinionem, neque censura dignam, neque improbabilem judicat Bannez, 1 p., quæst. 64, art. 4, dub. 4.

33. *Occurritur objectioni per sextam assertionem dæmones etiam extra infernum semper torqueri ab igne.* — Nihilominus asserendum est, omnes dæmones, ex quo de cœlo ejecti fuere, pœnam ignis pati irremissibiliter, et sine ulla interruptione. Hæc est communis theologorum sententia ; D. Thomas, in d., quæst. 64, art. 4, ad 3, et ideo dicit, 3 p., quæst. 59, art. 6, Angelos a principio fuisse judicatos quoad præmium et pœnam essentialem : et idem habet in additionibus quæst 89, art. 8, et expressius quæst. 70, art. 3, ad 8, alias in 4, dist. 44, quæst. 3, art. 3, quæstiunc. 3, ad 8, et tradit Glossa ordinaria in id Jacob 3 : *Inflammata a gehenna.* Ponderatque verbum illud, ubi Jacobus dæmonem ipsum gehennam vocat, quia tormentum gehennæ secum semper portat : et ratio est, quia dæmones statim ac peccarunt fuerunt damnati, et puniti pœna damni perpetua ; ergo simul fuerunt puniti pœna sensus essentiali, quæ secundum ordinem justitiæ peccato debetur propter conversionem ad bonum commutabile ; sed illa pœna est æque æterna ac pœna damni ; ergo æque inamissibilis est, continua et invariabilis. Et declaratur, quia negari non potest, quin dæmones existentes in inferno illam pœnam patiantur ; ergo etiam qui in aere versantur, illam pati debent, quia non debent esse melioris conditionis, præter justitiæ æqualitatem, quod si dicatur, omnes pati illam, quando sunt præsentes, non vero quando sunt absentes. Respondemus, hanc ipsam vicissitudinem esse contra æternitatem pœnæ, et contra ordinariam justitiæ legem, et secundum illam non posse æqualitatem cum omnibus servari, quia forte non omnes æqualiter exeunt ab inferno.

34. *Altera ratio a paritate.—In tractatu de Beatitudine, disp. 13, quæst. 1.*—Denique animæ damnatæ non sunt pejoris conditionis, quam dæmones, sed illæ sine intermissione

illam pœnam patiuntur; ergo a fortiori dæmones. Antecedens de Fide est, animus Sanctorum ac puras statim recipere præmium essentiale: ut ex materia de Beatitudine suppono, et eadem est ratio de damnatis, tum quia de illis dicitur Job. 21: *Ducunt in bonis dies suos et in puncto ad inferna descendunt*, et Luc. 16; Dives statim *sepultus est in inferno*, et in flamma cruciatus. Consequentia vero probatur imprimis a paritate rationis, vel a fortiori, quia dæmones, ut moraliter credi potest, gravius peccarunt, generatim loquendo. Deinde, quia omnes damnati sive Angeli, sive homines sunt omnino extra viam; nam, ut Damascenus, dixit, l. 2, cap. 4, quod hominibus est mors, Angelis est casus, et ideo æqualiter constituuntur in termino damnationis; tum prætcrea, quia etiam animæ damnatæ, si quando in hoc mundo apparere permittuntur, tormentum ignis secum asserunt: ut multis revelationibus et apparitionibus ostensum est, quæ in Sanctorum historiis leguntur; tum denique quia eadem ratio ultimi præmii, et pœnæ in Angelis intervenit; sicut ergo sancti Angeli completam beatitudinem receperunt in termino viæ, aqua non recedunt, quando in hunc modum veniunt, nisi solum, quoad distantiam a loco cœlesti; ita omnino cum proportione de dæmonibus, et eorum pœna sentiendum est.

35. *Quid jam respondeant quidam ad objectionem positam n. 3.—Refelluntur.*—Ad objectionem ergo, theologi, qui dicunt ignem non torquere spiritus, nisi detentione violenta, dicunt posse torquere distantes dæmones, sola apprehensione, et firma credulitate, quod ad illum perpetuum carcerem et violentam detentionem immutabiliter destinati sunt; sed hanc responsionem supra rejicimus, quia revera illa non esset eadem realis pœna, nec potest esse tam gravis essentialiter, et secundum veram rerum æstimationem. Præterquam quod falsum supponit, quatenus in sola detentione substantialem pœnam ignis constituit. Supposita ergo nostra sententia respondent alii, dæmones quando in hunc mundum veniunt, non omnino separari localiter a toto igne inferni, sed portionem quamdam ignis secum afferre, quia in illa quodammodo sunt inclusi, eique uniti. Ita sentit Malonius 2, dist. 6, disput. 2, sectione 2, ad 8, et favere videtur Glossa citata Jacobi 3. Hanc vero responsionem merito impugnant Ægidius, in 2, dist. 6, quæst 2, art. 2, et Argentina, in 4, dist. 44, quæst. unic., art. 4, quia licet non sit impossibilis absolute, requirit multa miracula, quæ sine necessitate multiplicanda non sunt. Unum esset, quod ignis ille coram oculis nostris existens non videretur a nobis: aliud est, quod existens prope hominem, vel intra illum, ipsum non calefaceret, suspendente Deo concursum suum cum illo ad calefaciendum res alias præter dæmonem, vel ad immutandum visum. Aliud quod per alia corpora penetraret, cum illis eadem replens loca, ut si dæmon ingreditur cubiculum undique clausum, vel si quando legio dæmonum erat in uno homine, ita essent tot portiones corporalis ignis. Quæ omnia magna sunt miracula non necessaria; nec Glossa illa id dixit, nam verba ejus sunt: *Sicut gehenna semper ardet, ita Diabolus ubicumque sit, secum fert tormenta suarum flammarum.* Non ergo ipsum ignem, sed tormentum ignis secum afferre dicit.

36. *Probatior responsio.*—Aliter ergo respondit Ægidius, tunc tormentum, prout recipitur in dæmone extra infernum existente esse idem, quod habet in inferno, non tamen esse ab igne, sed a Deo solo. Quod etiam potuit facere Deus: verumtamen nec decet, nec est ita consentaneum æternitati et immutabilitati illius pœnæ, nec proprie talis pœna diceretur *tormentum suarum flammarum*, ut dicta Glossa loquitur. Melius ergo dicitur, Deum, quia elevat ignem ad agendum in Spiritum, elevare etiam illum ut non minus agat in distantem spiritum, quam in propinquum; nam hoc non repugnat, cum conditio propinquitatis ad summum sit secundum naturalem ordinem necessaria et ad actionem, contactus virtualis, et essentialis dependentia sufficiat, quæ sine illa conditione absque repugnantia subsistere possunt: ut aliis locis tractando de divinis instrumentis, et de Christi actione per suam humanitatem, et sacramenta declaratum est.

CAPUT XVII.

NONNULLA DUBIA CIRCA LOCA PŒNALIA MALORUM ANGELORUM RESOLVUNTUR.

1. *Primum dubium.—An omnes dæmones alternent infernum cum hoc aere, necne.—Quid censuerit Cano.—Expugnatur.*—Præterea, de prædictis locis diximus, nonnulla circa eamdem interroganda supersunt, quæ breviter expediri possunt. Unum est, an omnes dæmones nunc in inferno sint, nunc vero in hoc aere, vel iidem semper in uno loco alii in alio permaneant. Hoc posterius docuit Cano, ut ex iis, quæ de illo supra refert Bannez, colligi

potest. Aiebat enim quosdam dæmones jam accepisse consummatam pœnam ignis, hosque a principio detrusos fuisse in infernum, ut ibi semper essent, alias vero relictos esse in aere absque pœna ignis; unde consequenter dicebat, illos priores gravius peccasse. Sed præter falsam opinionem jam impugnatum, quod principes aeris hujus non sentians pœnam ignis, reliqua voluntaria sunt, et sine fundamento dicuntur. Nam, ut creditur, quo fuerunt Angeli perfectiores in natura inter eos, qui ceciderunt, eo gravius peccarunt: quo posito juxta illam opinionem sequeretur, omnes Angelos, qui in inferno semper alligati sunt, esse ex prioribus ordinibus Angelorum, eosque nunquam exire ad exercendos homines, sed tantum inferiores, qui levius peccarunt. Consequens autem non solum est gratis dictum, sed etiam est parum consentaneum Scripturis et Patribus. Nam Paulus, ad Eph. 2 Diabolum vocat *principem potestatis aeris hujus*; per quem Hieronymus, ibi *Satanam*, et Diabolum, cæterorum principem, cujus alii sunt satellites, intelligit, estque communis expositio, et ille dicitur princeps aeris hujus, quia etiam ille in aere versatur, et per seipsum interdum tentat ut de Eva et de Christo creditur, et fortasse etiam alios sæpe tentavit: et in cap. 6, spirituales nequitias, quæ *in cœlestibus*, id est, in aere versantur, vocat idem Apostolus, *principes et potestates, et rectores tenebrarum*; non sunt ergo ex solis inferioribus ordinibus malorum Angelorum. Item, Apoc. 12, ubi (juxta probabiliorem sensum) describitur prælium inter bonos et malos Angelos, quod in Ecclesia militante super salutem hominum geritur, *Draco et Angeli ejus*, pugnare dicuntur, qui Draco sine dubio est Lucifer, qui ibidem dicitur, *serpens antiquus, Diabolus et Satanas*. De quo postea subjungitur: *Væ terræ et mari, quia descendit Angelus ad vos habens iram magnam*. Ergo etiam Lucifer interdum in hoc aere versatur; unde cap. 20, dicitur pro aliquo tempore missum esse in abyssum, et ibi clausum, et postea solvendum esse de carcere, et exiturum, ut seducat gentes, et alia multa similia ibi leguntur.

2. *Vera resolutio dubii.* — Quibus consideratis longe probabilius videtur, nullos dæmones esse semper inferno alligatos, nec alios ita esse in hoc aere, ut nunquam in infernum descendant: sed alternatis vicibus nunc istos in altero ex dictis locis versari, prout sentit Magister, in 2, d. 6, § *Solet autem*, et ibi Ægidius, d. art. 2, et Bonaventura, art. 2, q. 1, Alensis, d. 2, quæst. 100, memb. ult., a. ult. Nam Scriptura indifferenter de spiritibus malis dicit versari in hoc aere: et de dracone et Angelis ejus universaliter dicit contra homines militare in hoc mundo; ergo non possumus cum fundamento distinguere duos ordines (ut sic dicam) malorum Angelorum, unum assistentium in inferno, alium ministrantium in hoc aere; nec enim propter majora, vel minora peccata, uni vel alteri loco destinati sunt. Ut Cano de suo excogitavit, sed omnes propter peccata sua inferno ex se deputati sunt, et omnes propter electorum perfectionem permissi sunt in hoc aere aliquando saltem versari. Nihil ergo probabilius cogitari potest, quam quod alternis vicibus, in uno, vel alio loco existant, vel *secundum quod inter se habent deputata maledictionis officia*, ut Bonaventura dixit, vult prout variæ occasiones occurrunt, et princeps illorum ordinat, aut Deus permittit, vel interdum per bonos Angelos disponit.

3. *Secundum dubium.* — *An prædicta locorum alternatio duret usque ad diem Judicii necne?* — *Negare videtur Origenes.* — Potest vero ulterius interrogari, an hæc vicissitudo semper duret, usque ad judicium, vel antea propter aliquam occasionem aliqui dæmones, qui prius morabantur in aere, ante judicium in infernum perpetuo detrudantur: quam interrogationem insinuavit Magister, in 2, dist. 6, § *ult.*, et occasionem sumpsit ex Origene, hom. 15, ad cap. 12. Josue, circa finem, dicente: *Puto sane quia sancti quique repugnantes adversus istos incentores peccatorum spiritus, imminuant exercitum dæmonum*; et infra reddit rationem, *quia nequam spiritus, cum vincuntur a sanctis, vel in abyssum, vel in exteriores tenebras, etc., abducantur*. Hanc vero sententiam Origenis, Bonaventura ibi incertam reputat; Ægidius vero, quæst. 2, art. 4, multipliciter illam explicat. et ex parte vero dubiam relinquit. Confundit tamen duas quæstiones, quas oportet distinguere. Una est, an dæmon victus ab aliquo justo in aliqua tentatione, privetur potestate tentandi illum, vel alium; vel in illo genere vitii, vel in alio, vel pro aliquo tempore, vel semper; et hanc quæstionem præcipue tractat ibi Ægidius: nos vero de illa nunc non tractamus, pertinet enim ad materiam de tentationibus dæmonum, quam in sequentibus capitibus discutiemus. Alia ergo quæstio propria hujus loci est, an dæmones victi a justis relegentur perpetuo, et detrudantur in infernum; et in hoc sensu videtur locutus Origenes, etiamsi Magister in priori, et

cum magna limitatione illum interpretetur, scilicet, quod dæmon victus in aliqua tentatione non sinitur amplius tentare eamdem personam in eodem genere vitii; at hoc modo non minueretur exercitus dæmonum, ut Origenes voluit.

4. *In prædicto sensu impugnatur Origenes, ex Scripturis.* — Dico ergo, in illo sensu non esse verisimilem sententiam Origenis, tum quia constat ex Scripturis, dæmonem semel, ac sæpius victum permanere adhuc in hoc aere ad tentandum. Id patet de Satana, qui Christum tentavit, et creditur fuisse Lucifer, quia non solum post primam et secundam Christi Domini victoriam persistit tentando illum, sed etiam postea in tempore passionis ejus, mortem ejus impedire tandem procuravit : et, ut ex locis citatis Apocal. constat, in tempore Antichristi gravissime Ecclesiam vexabit. Dæmon etiam, qui Job tentavit, etiamsi sæpius victus fuerit, non fuit in infernum detrusus, nec cum fundamento id affirmari potest : eademque ratio est de aliis; unde Matth. 12, dæmon victus dicebat : *Revertar in domum meam, unde exivi,* et Gregorius, lib. 3, Moral., cap. 8 : *Antiquus hostis, quo valentius vincitur, eo adhuc ad insidias ardentius instigatur.* Ambrosius, lib. 4, in Lucam, de Diabolo, qui victus a Christo, recessit ab illo, ait : *Postea non tentaturus, sed aperte pugnaturus advenit.* Non ergo recessit usque ad infernum, et licet aliquando recedere videatur, nam *instare formidat, quia refugit frequentius triumphari,* ut ibidem dicit Ambrosius, nihilominus semper ibidem perseverat, occasionem vincendi quærens.

5. *Impugnatur etiam ratione.* — Denique nulla est causa fingendi talem mutationem, et quasi punitionem dæmonis victi, ut quia desidiose forte tentavit, ideo detrudatur in infernum; nam vel hanc pœnam Deus imponit, et hoc improbabile est, quia Deus non punit nisi peccantem contra ipsum, dæmon autem non peccat contra Deum in eo, quod remisse tentat, sed potius in eo quo tentat. Vel princeps dæmonum illam pœnam imponeret, et hoc etiam est ridiculum, tum quia non tantam habet potestatem : nam definire tempora reclusionis inferni, aut permissionis existendi in aere, solius Dei est, non Diaboli; tum etiam, quia diminuendo exercitium suum contra seipsum ageret diabolus, eo vel maxime, quia non vincuntur dæmones a sanctis propter negligentiam suam, sed propter gratiam Dei dantis fortitudinem victoribus suis : ergo propter hanc causam nulli dæmones recluduntur in infernum, usque ad diem Judicii. Alia vero illius reclusionis causa cogitari posset, si verum esset, unumquemque dæmonum solum ad unum hominem tentandum deputari, et finito suo munere in infernum redire, ut ibi perpetuo maneat; sed hoc fundamentum probabile non est, ut infra dicemus; et ideo simpliciter verum est, reclusionem dæmonum in infernum usque ad judicium differri. Vide D. Thomam, 1 p., quæst. 114, art. 5, et Alensem supra.

6. *Tertium dubium an prædicta dæmonum vagandi libertas duret etiam in lege gratiæ.* — *Consulitur etiam hac de re auctor in Defensione fidei, lib. 5, cap.* 18.—Ultimo vero interrogari potest, an etiam nunc post Christi redemptionem, et in toto hoc tempore legis gratiæ libere versentur dæmones in hoc aere, saltem usque ad tempora Antichristi, et ratio dubitandi sumitur ex Apoc. 20, ubi, *Angelus de cælo missus apprehendit Draconem, serpentem antiquum, qui est Diabolus et Satanas, et ligavit illum per annos mille, et misit eum in abyssum, et clausit, ut non seducat amplius gentes, donec consummentur mille anni, et post hæc oportebit illum solvi modico tempore.* In quo loco suppono, per mille annos non significari definitum tempus, sed totum tempus legis gratiæ, usque ad tempora Antichristi: ut est communis sensus Patrum et Ecclesiæ contra Millenarios. Deinde, sub Dracone videtur comprehendi totus exercitus malorum Angelorum ejus, quia alias non esset potentia ejus satis ligata ad finem ibi intentum, et ita de *Diabolo* simpliciter, id est, de tota potentia dæmonum videtur locum illum interpretari Augustinus, lib. 20, de Civ., c. 7 et 8, et clarius Prosper, in dimid. Temp., cap. 4. Ergo juxta illam Prophetiam nunc dæmones omnes sunt in inferno, et non in hoc aere caliginoso.

7. *Resolutio affirmativa et certa.* — Respondeo, certissimum esse, etiam nunc dæmonum multitudinem in hoc aere versari; nam post Christi redemptionem loquitur Paulus, cum dæmones vocat, *spiritualia nequitiæ in cælestibus,* et nunc etiam dæmones vexant homines, etiam fideles, et ideo ab Ecclesia obsessi exorcizantur, et Christus inter signa suorum discipulorum posuit, *dæmonia ejicient,* Marc. ult. Denique res clarior est, quam ut probatione indigeat. Si ergo in loco illo Apocalypseos admittatur expositio, ut sub Diabolo Angeli ejus comprehendantur, consequenter dicendum est, dæmonem non dici ligari quoad detentionem personæ in certo loco, sed quoad usum potestatis tentandi homines, ut Augus-

tinus exponit: non quod omnino non sinantur homines tentare, aut vexare, contrarium enim constat (ut dixi), sed quia non permittuntur tentare quantum possunt et cupiunt, nec quantum ante Adventum Christi solebant. Maximeque ligati sunt hoc modo respectu Christianorum et membrorum Ecclesiæ Christi, et præsertim prædestinatorum, ut vult Augustinus; qui consequenter per *abyssum* non intelligit gehennam, sed corda fidelium respectu quorum non est ligatus Diabolus, sed libere eos tentare et seducere permittitur, et ita facile expeditur objectio.

8. Verumtamen licet credendum sit, potentiam dæmonum fuisse per Christi redemptionem alligatam, juxta illud Matth. 12: *Nemo intrat in domum foris, ut vasa domus ejus diripiat, nisi prius alligaverit fortem, etc.*, nihilominus non videtur in illo Apocalypsis loco de hujusmodi potestatis coarctatione sermo esse: tum quia illo modo multum receditur a proprietate verborum sine necessitate, ideoque magis videtur mystica expositio, quam litteralis; tum etiam quia illo modo, non solum videtur ligata potestas dæmonum respectu prædestinatorum post Christi adventum, sed etiam antea, propter CHRISTI merita prævisa; nunquam enim permissus est dæmon ita electos tentare, ut usque ad exitum ex hac vita illos vinceret: extra hunc vero articulum etiam nunc illos tentare, et sæpe vincere permittitur: nec solum ligata est ejus potestas respectu Ecclesiæ Christi et membrorum ejus, sed etiam respectu infidelium, non quidem æqualiter, sed quantum conveniens fuit, ut infideles ad Ecclesiam trahi, et a potestate dæmonum erigi possent: sic enim ad litteram verificatur sententia Christi, prius debuisse ligari fortem, ut possent vasa ejus ab eo diripi.

9. Probabilius ergo videtur ibi esse sermonem de solo Lucifero dæmoniorum principe, ut indicant verba, *Draconis, serpentis antiqui, Satanæ et Diaboli*, per antonomasiam sic appellati, juxta illud Matth. 25: *Qui paratus est Diabolo, et Angelis ejus*. De solo autem Lucifero probabilissimum est ligatum esse per Christi imperium per realem detentionem ejus in *abysso*, id est, in inferno corporeo et locali: in hoc enim sensu utitur sæpe Joannes voce illa in eodem libro, præsertim c. 9 et 11, et verba antecedentia et sequentia ejusdem loci satis id declarant; nam Angelus missus ad ligandum Draconem habere dicitur clavem abyssi: quod si intelligatur de aliquo Angelo ministro Christi, non potest de illo dici, quod habuerit corda hominum pravorum in manu sua: si vero Christus ipse nomine Angeli ibi significetur, non potest illi attribui, quod dæmones in cordibus hominum alligaverit, et ad hoc, *habuisse catenam in manu sua*, ut ibi subditur; nam licet nomen *catenæ* per metaphoram usurpetur, non recte accommodatur ad corda hominum, nec per ullam metaphoram congrue dici potest Christus, alligasse catena, imo etiam coactione, et præcepto malos Angelos ad corda hominum infidelium: quod tamen optime dicitur de locali incarnatione; unde post illa verba subjungitur: *Cum consummati fuerint mille anni, solvetur Satanas de carcere suo, et exiet*, quod dure, et vix de cordibus hominum intelligi potest: proprie autem et facile de carcere loci infernalis.

10. *Reclusum nunc esse Luciferum probabile.* — Valde ergo probabile est ibi nunc esse clausum, et signatum Luciferum, et non esse permittendum inde exire usque ad ultima tempora tribulationis Antichristi; quod aliqui putant specialiter factum esse in congruentem pœnam, quia Christum per seipsum tentare, et usque ad mortem persequi ausus est. Melius autem dicitur factum esse in bonum electorum et Ecclesiæ, juxta secreta consilia divinæ providentiæ; ita docuit et exposuit Gregorius, libr. 4 Moral., cap. 13, alias 12, ut notavit, et docte confirmaxit Ribera referens alios Apoc. 20, et sequitur ibi Viegas, Comment. 1, sect. 2, adduntque in confirmationem verba citata ex Matth. 12, et illa Joann. 12: *Nunc princeps hujus mundi ejicietur foras.* Quæ quidem loca non cogunt, alias enim habent expositiones: valde tamen consonant, et per dictam Gregorii sententiam et expositionem, optime ipsorum intelligentia completur, et sic etiam cessat objectio facta, quia quamvis Lucifer ligatus sit in inferno, ministri ejus permittuntur egredi, et in hoc aere caliginoso versari ad exercitium hominum, juxta mensuram, et modum in hoc tempore propter Christi merita jam consummata speciali Dei providentia, et gratiam præscriptum.

CAPUT XVIII.

UTRUM DAMNATORUM ANGELORUM MUNUS, ET VELUTI PROPRIUM MINISTERIUM SIT HOMINES TENTARE, SEU AD PECCANDUM INDUCERE.

1. *Ex resolutione capitis præcedentis de vagatione dæmonum in hoc mundo concluditur aliquod eorum ministerium in eo.*—Hæc est libri

hujus pars posterior, et totius tractatus de Angelis, ultima, quam D. Thomas, 1 part., q. 114, de impugnatione dæmonum inscripsit. Eamque in hujus libri initio distinximus et promisimus, optimeque in hunc locum cadit; quoniam in doctrina superioris capitis fundamentum habet; nam si omnes dæmones ita essent in infernum detrusi, ut inde egredi non permitterentur, nulla ministeria, nullæve actiones externæ cum fundamento in eis cogitari aut distingui possent; quia omnino jam essent in termino, neque aliquid de via participarent, vel secundum se, vel per se respectum ad viatores homines, cum quibus nullum commeritum haberent, et consequenter nulla ministeria circa homines viatores, nec etiam inter se, vel circa damnatas animas exercere possent. Non quidem circa viatores, quia non versarentur inter illos, ut ex hypothesi supponitur. Nec circa damnatos, qui nec illos tentant; cum ipsi ratione status non sint in malo obstinari, neque illos proprie puniunt : quia circa pœnam ignis nullum peculiare ministerium possunt Angeli damnati habere, ut in præcedenti capite obiter notavimus; sicut ergo animabus damnatis inter se nullum peculiare ministerium, vel actiones tribuere possumus; ita nec dæmonibus tribuerentur, si æque essent infernali loco alligati; unde post diem Judicii, postquam omnes Angeli, et homines reprobi in inferno clausi fuerint, nulla ministeria, vel peculiares actiones illis inter se habebunt, quia nec necessitas, nec materia talium actionum ibi reperitur. Ob similem enim rationem etiam in sanctis Angelis post diem Judicii ministeria cessabunt, et nunc etiam, qui ad nos non descendunt, proprie, ac per se non ministrant. Si quæ igitur sunt in dæmonibus ministeria, vel actiones externæ, supponunt existentiam eorum in hoc mundo habitabili ab hominibus viatoribus, seu potestatem ad illum veniendi; atque ita illa duo, scilicet, præsentia in hoc aere, et externa actio secundum diversa genera causarum, sunt sibi invicem causæ finalis Angeli mali in hoc aere adesse permittuntur propter aliquam operationem; in genere vero causæ efficientis talis præsentia ad operationem supponitur, tanquam conditio ad illam necessaria : ergo ex resolutione tradita in capite præcedenti, recte concludimus ac supponimus, dæmones ad aliquam externam actionem, et quasi administrationem, usque ad diem Judicii esse destinatos.

2. *Tam bonorum quam malorum Angelorum ministeria suo modo cadunt sub divinam providentiam.* — Secundo supponendum est, omnia ministeria Angelorum tam bonorum, quam malorum divinæ providentiæ subordinata esse; nihil enim in hoc mundo fieri potest, quod divinæ providentiæ non subsit. Si quæ igitur sunt dæmonum ministeria, sub divina providentia aliquo modo cadunt. Ut autem declaremus qualia sint, et quo modo a Deo proveniant, duas partes divinæ providentiæ distinguere possumus : una pertinet ad regimen universi, in his, quæ ad bonum ejus ordinantur, vel generaliter ad ejus conservationem et specierum perpetuitatem, per continuam individuorum successionem ac propagationem : vel specialiter ad bonum hominum, vel naturale, vel morale, vel spirituale. Alia pars divinæ providentiæ pertinet ad mala, quæ in mundo fiunt, vel permittendo, vel etiam efficiendo, aut procurando illa.

3. *Ad quam partem divinæ providentiæ malorum Angelorum ministeria pertineant et ad quam non pertineant.* — Dicimus ergo, ministeria malorum Angelorum non pertinere ad priorem partem providentiæ Dei. Hoc supra etiam dictum est tractando de custodia, et de ministeriis sanctorum Angelorum; et sumitur ex D. Thoma, 1 p., a quæst. 100, usque ad 114, nam in illis quatuor quæstionibus, omnia ministeria, quæ ad promovendum bonum universi pertinent, solis sanctis Angelis tribuit; postea vero in q. 114, solam impugnationem hominum, quæ ad malum ordinatur, per malos Angelos fieri dicit. Hanc etiam veritatem tradidit nobis Augustinus, lib. 3, de lib. Arbit. c. 11, cum enim dixisset, illi angelicæ naturæ, quæ nunquam peccavit, datam esse potentiam omnia continendi in officio proprio, quod rerum ordini deesse non possit, addit : *Neque ideo in bona voluntate permanet, quia hoc accepit officium; sed ideo accepit, quia ab illo, qui dedit permansura prævisa est*, etc.; et postea dicit, cum illis Angelis, quos peccaturos esse prævidit, partem hujus providentiæ non communicasse; unde Tertullianus, in Apolog., cap. 22, optime de malis Angelis dixit : *Auctores quidem sunt plane malorum nonnunquam, bonorum tamen nunquam*. Ratio autem est, quia divina providentia non tantum fortiter, sed etiam sapienter et suaviter omnia disposuit; non erat autem decens, nec divinæ sapientiæ consentaneum, hanc partem sui regiminis pravis Angelis et hostibus suis committere. Ac deinde cum hæc providentia ad bonum hominum ordinetur, nimis violentum fuisset, exe-

cutionem ejus aliqua ex parte dæmonibus tradere, qui omne hominum bonum summo affectu destruere procurant. Superest ergo, ut quæ sunt paucorum Angelorum ministeria, omnia ad malum, scilicet culpæ et pœnæ, et de utroque dicendum est : de priori in hoc, et sequenti capite, de posteriori vero in altero subsequente.

4. *Assertio prima proprium dæmonum ministerium seu occupatio est tentare homines.* — Primo ergo dicimus, proprium ac præcipuum malorum Angelorum ministerium, seu occupationem esse, homines ad peccandum inducere, seu tentare. Hoc manifestum est in fide : quia passim in Scriptura legitur ; nam statim in principio generis humani, serpens antiquus, qui est Diabolus, seu Satanas sub figura serpentis primos homines tentavit, et ad peccatum induxit, ut habetur Gen. 3, et explicuit Christus Joannis 8 : *Ille homicida erat ab initio*, et Paulus 2, Cor. 11, dicens : *Timeo ne sicut serpens seduxit Evam*, etc., significans, illam tentationem fuisse initium, et quasi exemplar reliquarum ; est etiam insignis tentatio Job, quæ, et diurturna, et gravissima fuit. Multo vero insignior tentatio Christi propter singularem tanti Domini excellentiam, majoremque Dæmonis audaciam ac temeritatem, ut ex Matth. 4, constat : ubi per antonomasiam, dæmon appellatur *tentator : Accedens tentator*, etc., et 1, Thessal. 3, dicitur, *is qui tentat ;* et frequenter hominum tentationes dicuntur esse a dæmone, talis enim fuit cogitatio Judæ de vendendo Christo, de qua dicitur Joann. 13, *cum Diabolus jam misisset in cor, ut traderet eum Judas ;* ac denique 1, Pet. 5, generaliter dicitur, *adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit quærens, quem devoret*, et Paulus, ad Eph. 6, monet nos de colluctatione ardua, quam cum malis Angelis habemus, quæ *prælium magnum* dicitur Apoc. 12, ubi Lucifer dicitur, *ille Draco magnus, serpens antiquus, qui vocatur Diabolus et Satanas, qui seducit universum orbem*, utique vel per seipsum, vel per satellites suos. Qui ibidem dicuntur *Angeli ejus*, qui cum eo missi sunt in terram, et mittendi tandem sunt in infernum, ut Christus docuit, Matth. 25.

5. Hanc etiam veritatem omnes Patres ita frequenter tradiderunt, ut eos referre supervacaneum sit : pauca vero aliquorum verba, et rationes indicare, non erit infructuosum. Ignatius ergo, epistol. 9, ad Smyrnenses, vocat hæreticos, *Posteros et nepotes spiritus illius, omnis mali primi inventoris, qui Adam fecit Deo aversari per fœminam, Abel per Caim occidit, qui Job oppugnavit, qui plebem Judaicam concitavit adversus Dominum ; qui nunc vim, et efficaciam exerit in filios inobedientiæ.* Cyrillus Hierosolymitanus, Catech. 2, et latius in 6, ubi inter alia dicit : *Vere hostes sunt hominum dæmones, turpiter illis abutuntur, et absque misericordia.* Chrysostomus, hom. 31, in Genes., *Mala*, inquit, *bestia est Diabolus, et multiplices machinationes struit*, et Damascenus, lib. 2, cap. 4 : *Nullum vitium, nullum impurorum affectuum genus est, quod non ab ipsis excogitatum sit*, Tertullianus, in Apolog., c. 22 : *Operatio*, ait, *dæmonum est hominum eversio*, Irenæus, lib. 4, cap. 23 et 24, inter alia dicit : *Diabolus nunquam quietus est, nec gentes vult in tranquillo agere, tantum potest seducere, et traducere mentes hominum ad transgressionem mandatorum Dei.* Ubi etiam duas rationes adducit ex parte dæmonis, ob quas homines persequitur. Una est, *quia invidit homini*, altera, *ut gloriam regis sibi vindicet apud ignorantes.*

6. Et prior quidem ratio communiter a Patribus dicitur. Clemens Alexandrinus, lib. 2, Stromat., Eusebius, l. 4, de Demonstrat., c. 9, Antonius apud Athanasium in ejus vita, et in epist. 2, et est Augustini, lib. contra Priscill., ad Oros., cap. 5 : *Non ob aliud*, ait, *nisi stimulis invidentiæ agitatur, nostra itinera, quibus in Deum tendimus, perturbare conatur.* Idem sentit, lib. 8, de Civitat., cap. 21, et optime Leo papa, serm, 4, de Collectis, et alii passim. Secundam item rationem prosequitur Eusebius, lib. 3, de Demonstr., cap. 5, et illam attigit Augustinus, lib. 9, de Civitat., cap. 33. Tertiam addit Basilius, homilia *Quod Deus non sit auctor malorum*, videlicet, odii in Deum, nam inde etiam homines odio prosequitur, quia Dei opus, et imaginem insectatur. Quam rationem exaggerat optime Cyrillus, lib 4 et 6, contra Julian. Eamdem simul cum prima indicat Theodoretus, lib. 3, de Grec. affect., dicens : *Malos Angelos rabie quadam contra humanum genus incitatos, quod ad imaginem Dei factum videbat, atrox bellum adversus hominem accepisse.* Similiaque habet Nazianzenus, Orat. 39, in sancta lumina. Additque notabiliter Chrysostomus, hom. 1, de Lazaro, quod *Diabolus circumcursat, cupiens obsistere nostræ saluti, non solum ipse nihil lucri hinc reportans, verumetiam suo studio gravissima detrimenta sibi concilians.* Tanto nobis nocendi ardet desiderio, adeoque væsanus est, *ut frequenter*, ait, *et illa tentet quæ nequaquam fieri possunt, nec illos solum adoriatur, quos*

omnino confidit se supplantaturum, dejecturumque, verumetiam eos, quos probabile est artibus ipsius fore superiores. Addit vero eleganter Ambrosius, epist. 84, alias 3, ad Demetriadem. : *Cum Diabolus innumeris nocendi artibus humanum genus nitatur evertere, etc., plus utitur de virtute stantium, quam lætetur de fragilitate labentium.* Illas autem dæmonum artes consequenter ibi recenset et aperit; et late Cassianus, collat. 7, ubi præcipue cap. 21, et collat. 8, cap. 13, videndus est.

7. *Potestas tentandi a Deo est concessa dæmoni.* — At enim licet ex dictis satis ostendatur causa, unde inest dæmoni voluntas inducendi homines ad malum, ratio reddenda est, ob quam data est illi talis potestas; non enim possunt illam a se habere; nam, teste Paulo, Rom. 13, *non est potestas, nisi a Deo,* quamvis enim Apostolus ibi loquatur de potestate hominibus data, universaliter etiam intelligendum est de omni potestate data Angelis : unde Augustinus, Ps 100, in fine, *Diabolus nulli nocet, nisi acceperit potestatem a Deo,* et Ps. 61, vers. ult. *Diabolo,* inquit, *potestas quædam est, plerumque tamen vult nocere, et non potest, quia potestas ista sub potestate est. Nam si tantum posset nocere Diabolus quantum vult, non aliquis justorum remaneret, etc.*; idemque habet Cyprianus in expositione orationis Dominicæ, cujus verba infra referam, et similiter Bernardus, libro de modo bene vivendi ad sororem, cap. 67: *Quamvis Diabolus,* ait, *semper cupiat tentare servos Dei, tamen si a Deo potestatem non accipit, non potest implere quod quærit.* Damascenus, l. 2, c. 4, de Dæmonibus, ait : *nullam adversus quemquam vim, ac potestatem habent, nisi ea ipsis Dei consilio, ac dispensatione concedatur.* Videtur autem alienum a divina bonitate, quod dæmonibus ad inducendum homines ad malum potestatem concesserit, quia dando hanc potestatem videtur Deus auctor, seu particeps ejusdem officii fieri.

8. *Prædicta potestas physica est, seu ad malum materiale.* — Respondetur, duplicem esse distinguendam potestatem in præsenti, unam physicam, alteram quasi moralem appellare possumus, sicut etiam in ipsa actione tentandi, seducendi, aut inducendi homines ad malum distingui potest entitas physica a morali deformitate: ut ex materia de peccatis suppono. Potestas ergo physica ad illas materiales actiones exercendas per quas dæmon hominem tentat naturalis est dæmoni; unde a Deo tanquam ab auctore naturæ illa habet; quia non aliter tentat, nisi immittendo pravas cogitationes, vel interius phantasmata immutando, vel exterius objecta sensibilia incitantia ad malum offerendo, vel etiam aliquando exterius sub diversis figuris apparendo et loquendo : ut late Cassianus, collat. 7, a cap. 9, usque ad 16, declarat, et a nobis in lib. 4, declaratum est, quam potestatem naturalem ad hoc dæmones habeant : nec existimandum est aliquam majorem a Deo recepisse, ut efficacius homines instigare possent. Hoc enim probat optime ratio facta, quod id foret a bonitate divina alienum; et præterea cum supernaturaliter id fieri deberet, non solum impie, sed etiam stulte sine fundamento assereretur.

9. *Exponitur Anselmus qui proxime dictis repugnare videtur.* — Neque obstat, quod Anselmus, Matt. 15, scripserit, eos, qui dicunt cogitationes a Diabolo immitti, et non a propria voluntate nasci, arguendos esse verbis Christi dicentis : *De corde exeunt cogitationes malæ*; unde adjungit Anselmus : *Diabolus enim adjutor, et incentor malarum cogitationum esse potest, non auctor.* Hoc, inquam, non obstat, quia Anselmi dictum de cogitationibus in se spectatis, et præcipue usque ad consensum consummatis intelligendum est. De illis enim loquitur Christus, Matth. 15, tractat enim de cogitationibus, *quæ coinquinant hominem*; unde post illa verba: *De corde enim exeunt cogitationes malæ,* subjungit, *homicidia, adulteria, etc.,* et concludit, *hæc sunt quæ coinquinant hominem,* et de eisdem verum est, quod Anselmus addit : *quia nec interiora, nisi per quosdam habitus, et gestus exteriores novit,* utique dæmon, *ut si pulchram mulierem nos crebro aspicere viderit, cor hominis jaculo vulneratum intelligit.* Ubi aperte loquitur de voluntatis consensu, vel ad summum de cognitione intellectualis cogitationis in seipsa, ac per se; sic ergo solum negat dæmonem esse auctorem, id est, propriam ac per se causam talium actuum, non tamen negat esse causam excitantem et instigantem ad illos ex parte phantasiæ; imo in hoc sensu dæmonem, *incentorem* malarum cogitationum vocat, id est, incitatorem, seu incitamentum illarum præbentem. Hæc ergo potestas, quam physicam appellamus, naturalis est dæmonis, ut in libro quarto declaravimus: unde post peccatum (juxta generalem regulam Dionysii et theologorum), integra in eo mansit.

10. *Postestas moralis ad tentandum positive, aut permissive dari potest.*—Postea autem moralis rursus subdistinguenda est, in positivam et privativam, seu negativam : positivam voco illam, per quam vel consilium, vel aliqua mo-

ralis facultas datur, vel obligatio imponitur, vel aliquid hujusmodi fit, ut dæmon ad utendum dicta physica potestate inclinetur, vel ordinetur ; negativam autem voco illam, quæ relinquitur in voluntate libera, per hoc solum, quod non impeditur, sed finitur agere, quod alias potest absolute, etiamsi non possit licite ; unde hic proprie dicitur Deus dare potestatem moralem, quando priori modo illam præbet, non autem quando tantum posteriori modo, sed tunc proprie dicitur permittere : et quodammodo dici potest dare saltem potestatem physicam per accidens, eo modo, quo removens prohibens, vel non impediens, cum possit, dici solet causa per accidens. Priori ergo modo non dat Deus potestatem moralem Angelo, quia hoc etiam repugnat bonitati ejus. Nec enim potest, vel approbare factum dæmonis tentantis hominem, vel simpliciter potest velle illud ; nec ex intentione directa illius facti potuit velle, ut Angeli mali in hoc aere versarentur, quia hoc esset, velle malum culpæ, ut finem, et talem modum incarcerationis dæmonum, ut medium ad illam, quod divinæ bonitati repugnat ; sequela quidem est clara, quia totum hoc ministerium malorum Angelorum, quo in tentandi hominibus versantur, vera culpa est, et peccatum, ut ex supradictis constat, etiamsi probabilius sit, illis ad novam pœnam non imputari, licet multi graves auctores etiam hoc secundum asserant, qui fortasse de accidentali pœna loquuntur.

11. *Quo sensu Patres aliqui dixerint, dæmonem nihil posse, nisi Deus concesserit*—Posteriori igitur modo est hæc potestas dæmonum a Deo, scilicet, permissive tantum : et hæc est differentia constituenda inter custodiam bonorum Angelorum, et impugnationem malorum, quod custodia est per se ex intentione Dei, ideoque quidquid ad illam ordinatur, est ex positiva Dei providentia ordinante et procurante talem custodiam, et dante omnem potestatem, et facultatem ad illam necessariam, vel convenientem. Impugnatio vero dæmonum, quoad hanc partem solum est ex permissione divina ; unde quamvis Deus reliquerit dæmonem in hoc aere, propter hominum exercitium, non tamen ideo putandum est, voluisse, ut dæmones tentarent homines, nam satis est, ut voluerit id permittere, vel ut noluerit illud impedire, vel denique ut voluerit, quod dæmones si vellent, possent id facere, non solum potestate physica remota, sed etiam proxima, quæ omnes conditiones necessarias ad agendum, si quis velit, requirit. In hoc ergo sensu dixerunt Patres allegati, dæmones non habere vim, et potestatem in aliquem, nisi Deus illam concesserit, vel, ut Damascenus ait, *nisi ea ipsis Dei consilio, et dispensatione concedatur,* utique permittendo : nam ipsa permissio, magno, et secreto Dei consilio fit, et denique vocatur dispensatio, et concessio Dei, non quia Deus dispenset, vel ita licentiam concedat, ut licite fiat, sed quia non impedit, sed permittit, et forte concedit, ut a dæmonibus impune fiat : unde Cyprianus supra exponendo verba illa, *et ne nos inducas in tentationem*, ait : *Qua in parte ostenditur, nihil contra nos adversarium posse, nisi Deus ante permiserit et quod in tentationibus nostris nihil malo liceat, nisi potestas inde trahatur,* et ita procedunt optime exempla, quæ Damascenus adducit de Job, et de porcis illis, de quibus in Evangelio mentio fit. Quia nec Deus ordinavit dæmoni, ut tentaret Job, nec Christus jussit legioni dæmonum intrare in porcos, sed utrumque permisit.

12. Atque ex eisdem exemplis confirmatur optime, et declaratur, quod Patres communiter dicunt, dæmonem in tentandis, et impugnandis hominibus, non plus posse, quam ei fuerit desuper, datum, seu concessum. Intelligitur enim de potestate proxima, quæ omnia requisita ad agendum includit, et de concessione permissiva, non ordinativa (ut sic dicam); et sic est veritas certissima, quia sine divina providentia præbente, seu offerente necessarium concursum, nihil potest agere creatura : ut autem Deus concursum suum offerat, vel non neget, saltem necessarium est, ut effectum fieri permittat, et in malis hoc sufficit, ut Deus non amplius præbet : quia nec ipsum decet, nec ad effectuum, ut fieri possit, amplius necessarium est, et ita explicuit illa loca Gregorius, lib. 4, Moral., capit. 4, alias 6, et cap. 6, alias 10. Unde concludit : *Satanæ voluntas semper iniqua est, sed nunquam potestas injusta, quia voluntatem habet, sed a Domino potestatem.* Quam sic statim declarat, *Quod enim ipse facere inique appetit, hoc Deus fieri, non nisi juste permittit.* Idem fere habet Bernardus, in dict lib. de Modo bene viv., c. 67, nam, post verba supra citata, statim addit, *unde, et omnis voluntas Diaboli semper est injusta, sed tamen permittente Deo semper justa est potestas ejus ;* et sic etiam verissime dicitur, potentiam dæmonis ad tentandum homines, non semper fuisse æqualem, etiamsi mala voluntas semper fuerit eadem, quia, nimirum, plus in uno tempore, quam in alio ei permissum est ; et sic dicitur esse in lege gratiæ ligata potestas dæ-

monis, ut supra tetigimus ex Augustino 20, de Civit., c. 7, et serm. 197, de Temp., et Gregorius, lib. 32 Moral., cap. 21, ubi optime declarat, nunc dæmonem dici ligatum; *quia potentia divinæ dispositionis astringitur, ne in quantum nocere valet, effrenetur,* sicut pro alio tempore solvi dicitur, non quia positiva potestas, vel facultas ei conceditur, *sed quia suis viribus traditus,* id est permissus, *in multa contra nos virtute laxatur.*

13. Circa hanc vero legis gratiæ prærogativam obiter advertere oportet, Cyprianus, l. 8, ep. 4, alias ep. 77, vel potius in 76, in secunda ejus parte, quæ incipit, in vers. *Quæsisti,* ita hoc privilegium exaggerare, ut sentire videatur, post baptismum nullam relinqui dæmoni potestatem ad hominem baptizatum aggrediendum; ait enim, *Diaboli nequitiam pertinacem, usque ad aquam salutarem valere, in Baptismo vero omnes nequitiæ suæ vires amittere;* et inferius addit : *Cum ad aquam salutarem, atque ad baptismi sanctificationem pervenitur, scire debemus, et fidere, quia illic Diabolus opprimitur, et homo Deo dicatus divina indulgentia liberatur.* Significat ergo, post Baptismum nullam relinqui dæmoni potestatem ad hominem baptizatum vexandum. Posset autem quis exponere Cyprianum, ut non de sola tentatione spirituali, sed de corporali vexatione, quam in arreptitiis, et obsessis solet dæmon efficere, loquatur : ita enim videtur Cyprianus, in subsequentibus seipsum exponere : non tamen satisfacit responsio, tum quia prius generalius loqui videtur : tum quia hoc etiam posterius non est ita, cum constet etiam baptizatos a dæmonibus arripi et vexari, ideoque ab Ecclesia exorcizari.

14. *Constat ex Scriptura et Patribus dæmonem tentare satis in lege gratiæ.*—Certissimum ergo est, non esse ita ligatam potentiam dæmonis ad homines tentandos, vincendosque in hoc legis gratiæ tempore, quin etiam fideles baptizatos et sanctificatos tentare et vexare permittatur. Hic enim est communis Ecclesiæ sensus, et supposita fide evidenti experimento compertum est. Quin potius, *Baptismus initium certaminis, et pugnæ spiritualis cum dæmone esse censetur,* ut dixit Origenes, homilia 9, in lib. Judicum, et addit Gregorius, lib. 33 Moral., cap. 6, alias 7, quod Diabolus *toto nunc annisu in illorum mortem se erigit, quos contra se regnaturos tabescit.* Ideoque eleganter docuit idem Cyprianus, in præfatione libri de exhortatione ad Martyr., describens enim bellum hominum cum antiquo hoste inter alia dicit: *Sex millia annorum jam pene complentur, ex quo diabolus homines impugnat. Omnia genera tentandi, et artes, atque insidias dejiciendi usu ipso vetustatis edidicit, si imparatum invenerit militem Christi, si non sollicitum, ac toto corde vigilantem, circumvenit nescium, fallit incautum, decipit imperitum.* Imo ex verbis Petri 1, cap. 4, idem colligi videtur: *Sobrii estote* (ait) *et vigilate, quia adversarius vester Diabolus circuit, quærens quem devoret,* quia ibi Petrus non ad Ethnicos tantum, sed maxime ad fideles baptizatos loquebatur; sicut etiam scribebat Paulus ad Eph. 6, dicens: *Induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias Diaboli, etc.,* idemque docent passim sancti Doctores, qui hoc ita exaggerant, ut dicant, dæmones majori affectu, et vehementia Christianos tentationibus prosequi: quia eos Deo, et Christo magis conjunctos esse cognoscunt, et inter hos illos magis persequi, quos sanctioris et purioris vitæ esse reputant. De qua re, et in universum de his tentationibus dæmonum multa erudite congerit P. Barradas, lib. 2, Concord., cap. 8, usque ad 11.

15. *Exponitur jam Cyprianus de tentationibus per sensibiles apparitiones et vexationes.*—Cyprianus ergo in priori sententia sine dubio loquitur de tentatione dæmonis externa, et per se sensibilem apparitionem, aut corporalem vexationem. Cum enim docuisset, eos, qui infirmitate, ac in fine vitæ baptismum petunt, baptizandos esse, sic objicit, *quod si aliquis in illo movetur, quod quidem de his, qui ægri baptizantur, spiritibus adhuc immundis tentantur,* id est, vexantur, et torquentur exterius : nam de aliis secretis tentationibus non poterat fieri talis objectio. Ipse autem respondet, *sciat, Diaboli nequitiam pertinacem usque ad aquam salutarem valere, in Baptismo vero omnes nequitiæ suæ vires amittere.* Ubi pondero particulam illam *pertinacem,* indicat enim dæmonem in non baptizatos, ad illos vexandos, habere quamdam veluti liberam potestatem et pertinacem voluntatem, quia non potest ab illis ita expelli, vel coerceri per Ecclesiam, sicut a fidelibus baptizatis ; quod figuraliter explicat exemplo Pharaonis, qui resistere potuit Moysi, donec ad aquam pervenit, in qua extinctus est : *Quod hodie,* inquit, *etiam geritur, ut per exorcistas voce humana, et potestate divina flagelletur et uratur, ac torqueatur Diabolus,* et nihilominus *mendacia obstinationis, et fraudis exerceat, cum tamen ad salutarem aquam, etc., venitur, scire debemus, et fidere, quod illic diabolus opprimatur, etc.*

16. *Dæmonem minus permitti exterius debacchari vult Cyprianus.* — Differentia ergo ab eo intenta est, quod major potestas sit in Ecclesia ad expellendos dæmones ab hominibus baptizatis, vel qui ad baptismum perveniunt, quam a nondum baptizatis; quia licet Cathecumenos etiam exorcizare valeat, multo efficacius potest cogere dæmones, ut a baptizatis exeant; et similem doctrinam habet Lactantius, lib. 2, Instit., cap. 15, cum enim præcedenti capite multa de fallaciis dæmonum retulisset, quibus infideles decipiebant, fingentes se benefactores eorum, adjungit : *Prodesse eos putant, cum minus nocent, qui nihil aliud possunt, quam nocere;* et statim subjicit: *Dicet fortasse aliquis, colendos esse ne noceant;* et respondet : *Nocent illi quidem, sed iis a quibus timentur, quo manus Dei excelsa non protegit, qui profani sunt a Sacramento veritatis. Justos autem, id est, cultores Dei metuunt, cujus nomine adjurati de corporibus exeunt, etc. Nec justis, quorum voce torquentur, mentiri possunt;* et infra : *Cui ergo nocere possunt, nisi his, quos habent in sua potestate?* At profecto necessarium semper est, has universales locutiones limitare : quia dæmon etiam fidelibus et baptizatis nocere permittitur, eosque ita vexare, ut etiam cum magna difficultate ab eis expellantur. Nihilominus tamen verum est, non tam libere permitti debacchari in baptisatos, sicut in infideles, quos sub sua retinent potestate.

17. *Idem quoque quoad internas tentationes sentiendum, et quo modo.* — Et hoc modo etiam de tentationibus internis et ordinariis verum credimus, magis esse ligatam potentiam dæmonis respectu fidelium membrorum Ecclesiæ Christi, quam Ethnicorum, vel etiam hæreticorum, qui licet baptizati sint, a Christo apostatarunt. Quamvis enim dæmon majori odio baptizatos et sanctos persequatur, et ideo ex se majori rabie eos aggrediatur, et dejicere cupiat; nihilominus Deus, qui suos amicos protegit ac defendit, ordinarie non permittit dæmoni, tam acriter, tamque instanter illos persequi, vel, quando id permittit, majoribus auxiliis eos prævenit. Ita ut licet tentatio in se et absolute spectata gravior sit, respectu hominis sic adjuti, minor cum proportione censeatur. In quo tandem addi potest, hanc dæmonis potentiam non semper limitari a Deo considerata conditione, ut statu personæ, vel Ecclesiæ; sed sæpe Deum pro solo suæ voluntatis consilio ac libera electione, hunc gravius, illum levius, hunc frequentius, illum rarius, vel in hac, vel in illa materia tentari permittere ; sicut enim Christus dixit tempus persecutionis Antichristi abbreviandum esse propter electos : ita etiam in particulari aliter electorum tentationes moderatur, quam cæterorum; quia in hoc nulli facit injuriam, et cui vult, facit majorem gratiam. Illa enim est veluti privilegium excipiens aliquem a generali regula et quasi ordinaria lege, quod Deus potest suo arbitrio concedere, vel cohibendo dæmonem, ne tentet, vel ne tam graviter tentet, vel tale auxilium præbendo, ut respectu illius talis tentatio multo levior censeatur.

18. *Cur Deus exposuerit homines a dæmone tentandos.* — Potest autem hoc loco in universum interrogari, cur Deus hanc generalem licentiam tentandi homines malis Angelis tribuerit : nam licet per eam fiat Deus auctor mali et peccati, videtur nihilominus a sapientia et suavitate divinæ providentiæ alienum, humanum genus in tam evidens, et gravissimum periculum multiplicandi peccata constituere : nam adversarius est potentissimus, de illo non scriptum est Job. 41: *Non est potestas in terra, quæ comparetur ei, etc.* Homo autem natura sua fragilis est, et facile vinci ac decipi potuit. Imo ait Ambrosius, ad Eph. 6, *Peccata hominum a Diabolo ministrari, cujus altitudo grandis, et hominibus impossibilis est,* et Bernardus, serm. 5, in Quadrag. : *Magnum* (inquit) *discrimen est, adversus diabolicæ fraudis astutias tam crebros, imo continuos habere conflictus, quem nec videre quidem possumus, et quem nimis astutum fecerit, tam natura subtilis, quam longa exercitatio malitiæ ejus.*

19. *Prima causa.* — Nihilominus dicendum est, summa bonitate et sapientia Deum hoc permisisse ac disposuisse, quod est de fide certissimum : nam ut in hac parte securi reddamur auctoritas facientis sufficit. Rationes vero plures redduntur a Patribus, quas breviter insinuabimus; et imprimis videri potest Chrysostomus, hom. 1, ad Populum, ubi undecim rationes tradit, ob quas Deus permittit justos et sanctos tribulationem pati, quæ omnia possunt præsenti puncto accommodari; et quædam quidem sumuntur ex parte Dei, aliæ ex parte hominis, et nonnullæ possunt etiam ex parte ipsius dæmonis cogitari. Prima ratio ex parte Dei est, ut excellentia divinæ gratiæ illustrior fieret. Primo quidem, quia ejus efficacia in hominibus ostenditur; nam cum ex se debiles sint, summa fortitudine arrogantem hostem superant. Unde cum Paulus a spiritu Satanæ vexaretur, eumque ipse auferri a se postularet,

illi responsum est : *Sufficit tibi gratia mea, virtus in infirmitate perficitur*, 2, Cor. 12; unde Augustinus, in Soliloq., c. 16, *Affuit tentator, etc. Sed, ut non consentirem tu me tenuisti, tu me confortasti, tu me roborasti, tu me illuminasti*. De qua re plura in materia de Gratia.

20. *Secunda.* — Dices, imo per has tentationes sæpe ostenditur inefficacitas gratiæ, quia sæpius vincuntur homines, quam vincant. Maxime vero ostensum est in tentatione primorum hominum : nam cum essent magna gratia præventi, et a tentationibus propriarum passionum immunes, una et facili, ac extrinseca tentatione dæmonis prostrati sunt. Respondetur ex Augustino, lib. de Corrept. et Grat., c. 11 et 12, in illa victoria dæmonis ostensam quidem esse debilitatem liberi arbitrii creati, illum vero lapsum in majorem ostensionem gratiæ Dei redundasse. Nam, ut ibidem, cap. 10, ait : *Sic ordinavit Deus hominum vitam, ut prius ostenderet, quid posset eorum liberum arbitrium; et deinde quid posset ipsius gratiæ beneficium*. Unde ex illo casu sumpsit Deus occasionem ostendendi suam potentiorem gratiam in lapsis hominibus, ut ibi late D. Augustinus prosequitur; et ex efficacia gratiæ in lapsa natura ostenditur aperte,eamdem potuisse habere in prima hominis tentatione, si ipsam Deus dare voluisset ; et similiter demonstratur, potuisse illam habere in pluribus hominibus, et occasionibus, quam nunc habeat, vel simpliciter in omnibus, si Deus voluisset : noluit autem, quia *magis ad potentissimam bonitatem suam pertinere judicavit, ex malis majora bona facere, quam nulla mala esse permittere*, ut ibidem dixit Augustinus, et in Enchir., cap. 100.

21. *Tertia.* — Atque ita etiam per tentationem dæmonis ostendit Deus, quam vera sit gratia sua, id est, quam gratis donetur. Quamvis enim omnibus hominibus, quos a dæmone tentari permittit, gratiam præbeat, qua possint, si velint, tentationem vincere : quia sine hac gratia nec vincere possent, ac subinde neque proprie vinci, ita scilicet, ut eis imputaretur, sicut etiam Augustinus supra docuit ; nihilominus gratiam efficacem ad vincendum Deus dat, cui vult, et tanta libertate illam confert, et multis hominibus lapsis, et peccatoribus illam postea tribuerit, et homini recto, et innocenti illam non dederit. Tertio in his eisdem tentationibus , et gratia et æquitas Dei ostenditur : gratia quia interdum prævenit, ne tentemur, et tentatorem aggredi non sinit : et sæpe ita moderari facit tentationem, ut non superemur; ut Augustinus,de cap. 16, Soliloq.., et sæpe alibi tradit. Æquitas vero in hoc ostenditur, quod *non nisi ad miseriam diabolum tentare permittit : unde dando tentandi potestatem, servat æquitatem*, ut Augustinus dixit in d. Psal. 61, et confirmat ex illo 1, Cor. 10 : *Fidelis Deus, qui non permittit vos tentari ultra id, quod potestis ;* nec huic æquitati obstat, quod sæpissime permitti eos tentari, quos prænovit esse casuros, vel interdum etiam perituros : quia hoc contra æquitatem non est. Non enim id permittit, nisi dando potestatem et libertatem ad resistendum. Ideoque, ut Bernardus dicit, in d. serm. 5 Quadrag. : *In nobis est, si vinci nolumus, et nemo nostrum in hoc certamine dejicitur invitus ;* et hanc æquitatem significavit David, Psal. 79, dicens: *Potum dabis nobis in lacrymis in mensura ;* ut exponit Augustinus, lib. de Pastor., c. 5, et inde monet eum, qui tentatur : *Tantum tu noli dimittere corripientem et hortantem, terrentem consolantem, percutientem et sanantem.*

22. *Quarta.*—Unde potest quarta ratio addi, quod Deus tentationem dæmonum permisit, ut sapientiam suam ostenderet, et gloriam amplificaret, maxima bona ex majoribus malis eliciendo ; quam rationem amplificat Augustinus, in citatis locis, et in multis aliis, et in materia de Incarnatione ostenditur, voluisse Deum summum opus suum, Incarnationem scilicet Filii sui, media permissione peccati, et tentationis dæmonis exequi : ut altiori modo, majorique suæ omnipotentiæ, et aliorum attributorum manifestatione illud perficeret.

22. *Causæ quoque ex parte hominis variæ.* Deinde ex parte hominis rationes multæ indicari possunt, quas nunc latius persequi, necessarium non est. Una est major hominum gloria, quæ ex victoria tentationum resultat. *Non*, enim, *coronabitur, nisi qui legitime certaverit*, 1, Timoth. 2 : *Quomodo autem certabimus, si desit qui impugnet?* ut recte Bernardus, serm. 64, in Cant., et idem tradit Cyprianus supra, ponitque exemplum in Job ; unde Chrysostomus, homil. 40, in Genes. : *Etsi aliquo modo* (ait) *prædití in tentationem incident, ne turbentur, sed hinc meliorem spem concipiant, quia tentamenta majoris præmii sunt*. Quam etiam rationem bene exponit Augustinus, lib. 11, Genes. ad litt., cap. 6 et 22, et optime Ambrosius, lib. 4, in Lucam, præsertim in fine Commentarii de tentationibus Christi. Alia ratio est ad continendos homines in humilitate et timore, suæque imbecillitatis cognitione. Tertia, ut necessitatem divinæ gratiæ agno-

scant. Quarta ut ad orandum cum humilitate excitentur. Has, et alias mulias insinuant dicti Patres, et Augustinus, Psalm. 55, 60, 61 et 63, Gregorius 2, Moral. 26, alias 36, et sequentibus, et lib. 8, c. 6, alias 10, et alii passim.

24. *Ex parte hominis alia fuit causa, cur in statu innocentiæ tentaretur, alia cur post lapsum.* — Solum occurrit addendum, distinguendos esse duos status humani generis, unus fuit ante peccatum Adæ, alius post illud : nam in utroque permissus est dæmon homines tentare, diversa tamen ratione, si ex parte hominum causa, et ratio spectetur. Nam in priori innocentiæ statu, tota ratio cur homo permissus est tentari, ex parte illius fuit, ut virtus ejus exerceretur, constantia et obedientia probaretur, et ut, intercedente pugna, gloriosior esset corona ; at vero post lapsum humani generis in primo parente impugnatio, et tentatio dæmonum, non tantum est virtutis exercitium, et via ad victoriam et coronam : sed etiam est pœna peccati. Ideoque multo majorem licentiam tentandi habet dæmon in hoc statu, quam in priori habuisset; et posset etiam nunc juste permitti nos tentare gravius, quam tentet, nisi per Christi merita, et gratiam coerceretur.

25. *Denique ex parte dæmonis causæ datur ejus potestatis ad tentandum.* — Atque hinc etiam potest reddi aliqua ratio hujus potestatis, seu licentiæ ex parte ipsius dæmonis; nam ante peccatum hominis, solum est data illi hæc facultas ad ejus majorem confusionem et dejectionem, considerata nimirum causa ex parte ejus ; nam si ab homine fuisset in prima tentatione victus, statim ejus imbecillitas ostenderetur; si vero tunc homines vinceret, ut de facto vicit, et Deus ita futurum esse prævidit, nihilominus inde pararetur via, seu præberetur occasio Deo , altiori et potentiori modo triumphandi de Diabolo per eamdem humanam naturam, non solum in Christo Deificatam, sed etiam lapsam, et per gratiam Christi adjutam ac reparatam. Unde licet per peccatum hominis nova quædam ratio orta fuerit ex parte dæmonis, ut illi facultas tentandi homines concederetur, quia ipsos superaverat, quodammodo sibi subegerat : nam *a quo quis superatus est, ejus et servus est* 2, Pet. 2. Nihilominus tota hæc potestas, in majorem ejusdem dæmonis confusionem, et augmentum saltem accidentalis pœnæ redundavit; nec potest inde gloriari, vel (ut ita dicam) consolari, quod plures homines vicerit, et a paucioribus fuit victus; quia imprimis in his, quos vicit, solum voluntatem hominis inferiorem et infirmam vicit, non Dei potentiam, vel gratiam, quia Deus non ex impotentia, vel voluntarie propter sua secreta judicia id permisit : et quoties voluit efficaciter juvare hominem, semper dæmonem vicit. Deinde quia dæmon victus est ab omnibus hominibus, quos Deus ad reparandas sedes cadentium Angelorum prædestinaverat, qui erat scopus et finis totius belli; et ideo, Apocal. 12, Angeli absolute proclamarunt victoriam hominum contra dæmones, dicentes : *Nunc facta est salus, et virtus, et regnum Dei nostri, et potestas Christi ejus, quia projectus est acccusator fratrum nostrorum* (id est, hominum) *quia accusabat illos ante conspectum Dei nostri, die ac nocte, et ipsi* (id est, homines) *vicerunt eum propter sanguinem agni.*

26. *Ad rationem dubii in n.* 18 *responsio.* — Unde tandem facile satisfit rationi dubitandi propositæ, nihil enim in hac divina permissione potest inveniri, quod a divinæ providentiæ sapientia et suavitate alienum, vel non illi maxime consentaneum sit; nam si consideremus hominem in primo statu suæ institutionis, cum tanta rectitudine et integritate , tantisque donis sapientiæ et gratiæ creatus est, ut facillime posset cum potentissimo hoste pugnare, atque illum vincere; præsertim cum haberet voluntatem, non solum a necessitate, sed etiam ab omni passione, vel ordinato motu liberam, et sine proprio, ad deliberam consensu non posset superari. Accedit, quod et Dei auxilium præsto illo non deerat, nec angelica custodia defuit. Si vero de homine jam victo et lapso loquamur , quamvis vires liberti arbitrii ejus valde debilitate fuerint, rectitudine ac integritate naturæ, et gratia Dei perditis; nihilominus si Deus voluisset rigore justitiæ uti, in pœnam peccati commissi potuisset juste omnes homines impugnationi dæmonum committere, solis generalibus auxiliis, vel naturæ, vel ad summum gratiæ illos adjuvando ; nunc autem propter Christum non est tanto rigore usus, sed pluribus et majoribus auxiliis, remediisque illis subvenit, sufficientibus quidem pro singulis, quamvis non æqualiter pro omnibus, sed juxta consilium voluntatis suæ, et altissimam, atque abditam providentiæ suæ distributionem.

27. *Progreditur responsio.* — Unde ad objectionem sumptam ex potentia dæmonis respondemus imprimis, majorem esse Dei potentiam, qui semper est paratus ad juvandum hominem, juxta illud Psalm. 90: *Cum ipso sum in tribulatione*, et illud Psalm. 45 : *Adjutor in tribulationibus, quæ invenerunt nos ni-*

mis. Oportet autem ut homo tempore tentationis ad Deum per orationem recurrat, sicut in eodem Psalm. 90, præmittitur: *Clamavit ad me, et ego exaudiam eum.* Imo, ut dicebam, ideo hæc dæmonis impugnatio permissa est, ut homines ad orandum Deum, et in eum sperandum provocarentur. Deinde addita etiam est Angelorum custodia, quæ sola posset de se æquivalere impugnationi malorum: unde in eodem Psalm. 90, additur: *Quoniam Angelis suis mandavit de te,* etc. Ad hæc, licet potentia dæmonis in se magna sit, Deus sua providentia illam continet minuitque tentatoris potentiam, nec sinit eum, quantum vult tentare, sed quantum opus est, ut ex sacra Scriptura et Patribus probatum est, et est in illis sequentissimum.

28. *Ulterius adhuc procedit.* — Quod ergo Ambrosius dixit, potentiam dæmonis esse impossibilem, id est, esse impossibile homini potentiæ dæmonis resistere, est quidem verum, si et dæmon tota potentia sua contra hominem, uti permittatur, et homo Dei auxilio destitutus suis viribus solis cum illo congredi sinatur; at vero sub divina providentia dæmonis efficaciam temperante, et adjutorium suum cum angelica custodia homini offerente, non solum possibilis, sed etiam facilis est victoria; nam homo potentior est sit velit debito modo dictis auxiliis uti, et dicere: *Omnia possum in eo, qui me confortat, et non ego, sed gratia Dei mecum;* et, *sufficit tibi gratia mea, nam virtus in infirmitate perficitur;* et ideo cum dixisset Ambrosius, *Altitudo dæmonis homini impossibilis est,* adjecit, *ideo monet Apostolus contra illum arma Dei sumere, cujus solius virtute superantur, et destruuntur omnia machinamenta Diaboli;* et similiter addit Bernardus, in loco ibidem citato, non obstante impugnatione dæmonis in nobis esse illum vincere, quia non potest nos invitos dejicere; et ideo semper resistere possumus, utique divina gratia confortati.

CAPUT XIX.

UTRUM OMNES TENTATIONES, AC SUBINDE OMNIA PECCATA HOMINUM EX DÆMONUM ACTIONE PROVENIANT.

1. *Introducitur quæstio.* — Quamvis ostensum sit dæmones habere vim ad tentandos homines et pro malitia sua, Deo permittente, sæpe id facere: non tamen declaratum est, an e converso omnes tentationes hominum a dæmonibus proveniant, quod D. Thomas, dicta q. 114, art. 3, de peccatis quærit, interrogando utrum omnia peccata procedant ex tentatione Diaboli, quod in idem fere recidit, quia ante omne peccatum aliqua tentatio præcedit, juxta illud Jacobi primo, *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua; concupiscentia autem cum conceperit, parit peccatum.* Et ita si omnes tentationes sunt a dæmone, erunt etiam omnia peccata; vel si aliqua tentatio sine actione dæmonis insurgere potest, etiam poterit dari in homine peccatum, cujus dæmon non sit causa: quia potest homo, si velit, illi tentationi consentire et peccare. Nihilominus tamen tentatio absolute loquendo latius patet, quam peccatum; et ideo generalius quærimus, an dæmones sint causa omnium tentationum, quas homines patiuntur; et fere in idem redit, quod D. Thomas, in d. q., art. 2, interrogat, utrum tentare sit proprium Diaboli, erit enim illius proprium, si illi soli conveniat; conveniet autem soli aliquo modo, si omnium tentationum ipse auctor sit.

2. *Notatio ex Augustino duplicis tentationis, ad probandum, vel ad subvertendum.* — Prius vero quam respondeamus præmittenda est vulgaris distinctio tentationis, quam sæpius tradit Augustinus, ut lib. 2, de cons. Evangel., c. 30, et q. 58, in Exodum, et ep. 146, versus finem: ubi unam vocat *probationis,* aliam *deceptionis,* aut *seductionis.* Vocatur autem prior *probationis,* quia fit ad experiendum, vel manifestandum, quid in nomine sit, vel lateat. Posterior autem vocatur *seductionis,* utique practicæ et moralis, quia tendit ad inducendum hominem in peccatum: unde *subversionis* etiam appellari solet. Indeque scire oportet, tentationes has magis distingui ex fine, et intentione, quam ex effectu; nam tentatio deceptionis, subversionis dicitur: non quidem, quia de ratione illius sit, ut cum effectu subvertat; sed quia tendit ad subvertendum, seu inducendum ad malum et peccatum, quam inductionem vocavit Augustinus seductionem vel deceptionem. Ideoque in d. q. 58, addit, quod est *ad peccatum seductio.* Et hinc fit, ut una, eademque tentatio respectu diversorum utramque rationem induat; ut tentatio Job respectu Dei fuit probationis, seu ostensionis et augmenti virtutis. Ita enim illam Deo tribuit Augustinus, vel auctor quæst. nov. et veter. Testam. mixtar., q. 99. Idemque est de tentatione Tobiæ, cui dixit Angelus Tob. 12, *Quia acceptus eras Deo, necesse fuit, ut tentatio probaret te.* Utraque vero respectu dæmonis,

fuit subversionis; hanc enim ipse principaliter intendebat; imo etiam respectu ejusdem eadem tentatio sub diversis respectibus probationis et subversionis, esse potest: vel quasi mixta, utramque disjunctim comprehendens, ut eadem Christi tentatio a diabolo facta est, tum ad probationem, tum ad subversionem. Nam (ut sancti exponunt) dubius erat Satanas, quis, et qualis homo Christus esset; et ideo aggressus est tentare illum, vel ad experiendum, an esset Filius Dei, et cognoscendum illum: sub qua ratione tentatio illa, probationis fuit; vel ad subvertendum illum, si non erat Filius Dei, sed purus homo, qui peccare potuisset.

3. *Ex dicta tentationis distinctione varia Scripturæ loca conciliantur.* — Discernuntur ergo illa duo tentationum genera ex intentione tentantis: et ideo interdum reipsa, interdum ratione, et respectu distinguuntur. Et juxta hanc divisionem conciliat Augustinus locutiones Scripturæ. Nam interdum dicitur Deus tentare homines, ut Sap. 3, *Deus tentavit eos,* scilicet, justos, Genes. 12: *Tentavit Abraham, ut pia ejus obedientia probaretur,* ait Augustinus, lib. 6 de Civit., cap. 32, unde infert, *neque enim omnis est culpanda tentatio, quia et gratulanda est, quæ fit probatio,* et Psalm. 25, ait David: *Proba me Domine, et tenta me; tentatione utique utili, qua non decipimur, vel opprimimur, sed probamur,* ut dixit Augustinus, libr. de Don. perserv., cap. 6. Alibi vero dicit Scriptura, Deum neminem tentare, ut Jacobi primo, utique *tentatione noxia, quæ propria est diaboli,* ut eisdem locis Augustinus dixit: et Ambrosius, l. 1, de Abraham, c. 8. *Aliter* (inquit) *Deus tentat, aliter diabolus. Diabolus tentat, ut subruat; Deus tentat, ut coronet.* Idem tradit late Cyprianus, l. 3 Testimon. ad Quirin., cap. 15, et lib. de Orat. dominica.

4. *Tentandi variæ actiones.* — Ut autem dicta divisio amplius explicetur, et modus tentandi Dei, et diaboli clarius distinguantur et intelligantur, possumus actiones tentandi amplius distinguere. Nam, quædam est mala ex objecto, seu intrinseco fine; quia proxime tendit ad inducendum hominem ad peccandum; alia vero est ex objecto bona, vel saltem non mala. Prior semper est mala ex parte illius, qui proxime tentat, sive per illam subversionem hominis, sive cognitionem alicujus rei occultæ, sive quemcumque alium finem, etiam bonum intendat; quia non sunt facienda mala, ut inde veniant bona: ideoque nemo potest honeste ad malum inducere alium, etiamsi propter bonum finem id faciat, et ideo tales tentationes nunquam possunt fieri Deo auctore, quia Deus nulla ratione, vel propter nullum finem potest hominem ad peccatorum inducere, sive propter manifestationem alicujus rei occultæ, sive propter majus hominis bonum, sive in pœnam. Propter hos enim fines potest Deus pravam tentationem permittere, non tamen facere. Et ideo quando Deus non solum permittit, sed etiam per se tentat, utitur semper actione de se bona, vel inductiva ad bonum, ut dicitur tentasse Abraham, præcipiendo sacrificare filium, quod sacrificium, ut a Deo præceptum, bonum erat. Et *Exod.* 15, dicitur, *constituit ei* (id est populo) *Dominus præcepta, atque judicia, et ibi tentavit eum, dicens: Si audieris vocem Domini Dei tui,* etc. Et præsertim dicitur hoc modo tentare, quando præcipit ardua et difficilia, ut Ambrosius in loco citato notat. Unde dicitur etiam tentare, quando in gravi necessitate famis aut sitis, aut alterius incommodi temporalis hominem constituit: quia per illam actionem non inclinat ad malum, sed solum facit, ut materia virtutis, quam ipse, saltem per naturalem legem, observare præcipit, difficilior reddatur. Hic autem tentandi modus non habet locum in dæmone, quia ille semper intendit principaliter subversionem, et nocumentum ejus, quem tentat; quamvis simul possit aliquid etiam scrutari, aut cognoscere, ut jam notavi. Et ideo in præsenti solum de malis tentationibus tractamus: quarum Deus auctor esse non potest, sed creatura, et de his inquirimus an dæmon semper sit illarum causa, et consequenter etiam peccatorum, quæ ex illis resultant.

5. *Assertio prima.* — *Remotissime concurrit dæmon ad omnes tentationes ad malum, quatenus scilicet Evam seduxit.* — Ulterius ergo advertimus, tribus modis posse dæmonem ad has tentationes concurrere, seu esse illarum causam; scilicet, *remotissime, proxime, remote,* seu *mediate.* Primum modum vocavit D. Thomas indirectum, *Sicut,* ait, *qui efficit aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse causa occasionaliter, ut indirecte talis effectus.* Intelligit autem plane, de dispositione valde remota, ut per particulam *occasionaliter,* satis declaravit, et per exemplum, quod statim adhibet de originali peccato. Nam hoc modo, ait dæmones esse causam omnium peccatorum, et consequenter etiam omnium tentationum generis humani. Quod est certum, quia dæmon tentando primos homines fuit causa lapsus illorum, et ex illo lapsu orta sunt in genere hu-

mano omnia peccata postea commissa, et consequenter etiam tentationes, quæ in humano genere deinceps fuerunt. Ergo saltem indirecte, vel (ut nos clarius loquimur) remotissime omnia peccata, et omnes tentationes hominum a diabolo originem ducunt. Consequentia est clara, et major habetur Genes. 3. Minor autem declaratur: nam omnis tentatio, vel est ab intrinseco, id est, a concupiscentia, præcedente tantum extrinseca motione objectorum naturalium, et hæc ducit originem ab originali peccato; nam in statu innocentiæ non essent isti concupiscentiæ motus, ut ex sequenti tractatu nunc supponimus. Ergo qui fuit causa peccati primi parentis, a quo trahitur originale peccatum, fuit etiam causa saltem remotissima omnium istarum tentationum; et consequenter etiam omnium peccatorum, quæ ab illis ortum habent.

6. Vel tentatio est ab extrinseca causa suggerente, quæ non potest esse nisi creatura rationalis inordinate operans: quia ipsamet actio sic tentandi inordinata est, ut declaravi. Et ideo non solum Deus (ut jam dixi) verumetiam Angeli sancti, non possunt hujusmodi tentationem efficere. Ergo tantum esse potest, vel a dæmone, vel ab homine, et siquidem a dæmone sit, habebitur intentum. Si autem sit ab homine, de facto nunquam erit, nisi ab homine lapso; et consequenter illamet tentatio ducet originem ab originali peccato. Tum quia tentatio illa active considerata, ut est ab homine tentante, est novum personale peccatum, et consequenter originem trahit ab originali labe: considerata vero passive ex parte ejus, qui tentatur, sic etiam, prout in nobis ordinarie fit, originale peccatum supponit, et in eo fundatur; quia talis tentatio non fit in nobis, nisi vel excitando concupiscentiam, vel decipiendo mentem, utriusque autem factus est homo capax per originale peccatum. Unde dixit Gregorius, hom. 6, in Evangel.: *Nos cum tentamur, plerumque in delectationem, aut etiam in consensum labimur: quia de carnis peccato propagati, in nobis ipsis etiam gerimus, unde certamina toleremus.* Ita ergo omnis tentatio prava ex peccato originali aliquo modo provenit, et per illud in dæmonem, tanquam in causam reducitur. Locutus sum autem de hac humana tentatione, prout in nobis ordinarie fit. Quia in rigore potest unus homo tentare alium per solam suggestionem, sine prævia concupiscentia vel deceptione, quo modo sola Eva tentavit Adamum; et ita illa tentatio passive spectata ex parte Adami non duxit originem ex priori peccato, quod in ipso fuerit, ut est clarum; nihilominus tamen active sumpta ex parte Evæ duxit originem a priori ejus peccato, quo mediante reducitur in dæmonem, qui Evam induxit et seduxit. Nec in hac assertione alia difficultas occurrit.

7. *Secunda assertio. — Proxime non potest dæmon concurrere cum hominibus ad ipsum consensum peccaminosum.* — Circa secundum modum concurrendi dæmonis ad tentationem, vel peccatum hominis proxime, distinguendum est imprimis inter propriam tentationem et peccatum: nam peccatum incipit a consensu, tentatio vero consensum antecedit. Et ideo duo sunt certa. Primum est, diabolum non solum non esse proximam causam omnium peccatorum, verum etiam nullius peccati hominis posse dæmonem esse proximam causam. In quo errarunt antiqui hæretici, dicentes, dæmonem sola sua virtute sine nobis posse in nobis causare peccatum. Quem errorem videtur Augustinus tribuere Valentino, lib. de Hæres., cap. 11, dum de illo dicit: *Malitiam non arbitrio tribuit, sed naturæ mundi, id est, generi diabolico.* Eumdem tribuit Armenis et Albanensibus. Castro, verbo Peccatum, hæres. 3, et Prateolus sub eorum nominibus, Sanderus, lib. 7, de visib. Mon., hæres. 118 et 151, ubi tribuit etiam Albigensibus, quos cum Albanensibus confundit. Sed Prateolus illos distinguit, et de Albigensibus hoc non refert.

8. Hic vero error tam est absurdus, ut refutatione non indigeat. Quia sine libertate non potest subsistere peccatum: nam in eo quod quis vitare non potest, non peccat: et ideo, ait Sapiens, Deum reliquisse hominem in manu consilii sui, etc., Eccles. 15, de qua re latius in materia de peccatis, et de libero arbitrio: nunc enim quæ in capite præcedenti tacta sunt, contra hunc errorem sufficiunt. Tantumque addimus, non solum non posse dæmonem efficere in voluntate nostra consensum peccati, ut causam proximam per se efficientem ac totalem, verumetiam neque ut partialem, cooperando immediate cum nostra voluntate. Nam illud prius est contra libertatem, et contra vitalitatem actus voluntatis: hoc autem posterius, licet cum illis duabus proprietatibus possit subsistere, ut de facto servantur in concursu Dei cum actu libero voluntatis: nihilominus repugnat immaterialitati nostræ voluntatis, ejusque independentiæ ab omni causa creata, tam in operatione, quam in esse suo, et excedit vim naturalem activam Angelorum omnium, ut libro quarto ostensum est. Hoc ergo

modo non potest dæmon tentare hominem, seu peccatum ejus operari.

9. *Tertia assertio certum est posse dæmonem esse causam proximam ipsius tentationis.*—Nihilominus tamen certum est, posse dæmonem esse causam proximam tentationis, qua homo ad peccandum inducitur, seu instigatur. Hoc manifestum est ex omnibus adductis in præcedenti capite. Et patet imprimis in tentatione Evæ, ad illam enim tentandam proxime, et sine alio medio serpens accessit: eodemque modo Satanas Christum tentavit. Nec obstat, quod in corpore assumpto, vel per instrumentum corporeum ad tentandum accesserit: quia cum dicimus causam proximam, non excludimus omne medium instrumentale, sive artificiale, sive naturale, sed excludimus causam mediam, quasi principalem, præsertim in genere moris. Est namque valde notandum, dæmonem non dici causam proximam tentationis, quia ipse per se, ac physice efficiat aliquid in nostris potentiis, quo tentationem inchoet, nihil enim hujusmodi potest efficere per se, sed tantum applicando activa passivis per motum localem, ut in libro quarto diximus, cum divo Thoma, 1 part., quæst. 110 et 111, et 1, 2, quæst. 8, a. 1 et 2; sed dicitur causa proxima tentationis, quia immediate applicat, vel offert objectum, a quo tentatio incipit, quatenus ex illo movetur phantasia, et a phantasia intellectus per speciem excitantem cogitationem, a qua incipit tentatio; quod duobus, vel tribus modis dæmon facere potest. Primo per seipsum applicando objectum sensibile, et tali modo offerendo illud, ut pravam cogitationem possit excitare. Secundo, loquendo exterius, et per locutionem repræsentando pravum objectum, simulque suadendo consensum in illud, sub aliqua ratione apparentis boni. Tertio, excitando imaginationem hominis, sine propositione objecti moventis sensum aliquem externum, per solam internam motionem humorum, quibus, et phantasmata convenienter applicentur ad excitandam sensibilem cogitationem, et corpus ipsum alteretur, ac disponatur aptius ad cooperandum tentationi, quæ omnia sunt nota ex dictis in libro quarto. Et cum proportione in Angelis sanctis locum habent in ordine ad bonam operationem: ex quibus constat, dæmonem non tam physice, quam moraliter dici causam per se, vel proximam nostrarum tentationum.

10. *Quarta assertio potest quoque dæmon esse causa mediata tentationis.* — Et hinc facile declaratur tertium membrum de causalitate mediata, seu remota, per quam minus per accidens, magisque propinque dæmon nos tentat, quam per remotissimam occasionem. Nam imprimis respectu ipsius peccati semper dici potest dæmon remote concurrere, licet respectu tentationis concurrat proxime. Quia inter propriam actionem dæmonis, et peccatum, semper mediat cogitatio, in qua proprie, et quasi formaliter consistit ipsa tentatio : et illa sola ex actione dæmonis per se, seu efficaciter resultat; unde respectu ipsius peccati multo magis est causa remota, seu per accidens. Et hinc fit, ut tentationis esse possit dæmon efficax causa, non tamen peccati, quia potest necessitare hominem ad tentationem sentiendam, non tamen ad consentiendam. Nam, ut Augustinus sæpe dicit, non est semper in potestate nostra, quin visis tangamur, cum tamen semper possimus hujusmodi tactui resistere, non consentiendo, quamdiu ratio non ita absorbetur, ut rationis usus impediatur. Dæmon autem cum tentat non ligat, vel omnino impedit usum rationis, quia licet de absoluta sua potentia posset id facere, ordinarie non permittitur. Et si aliquando permittitur, jam tunc proprie ac formaliter non tentat ad peccandum, sed infert aliud malum pœnæ, quo potestatem peccandi pro tunc aufert, quia sine potestate utendi ratione, et libere operandi, non consistit, seu componitur peccandi potestas : et consequenter nec inductio ad peccandum. Deinde respectu ipsius tentationis potest dæmon dici causa mediata, et per accidens, physice loquendo : quatenus non per influxum per se in cogitationem ipsam, vel in speciem intellectus, aut phantasiæ tentationem efficit, sed solum applicando motiva, ut explicavi.

11. Atque hoc modo secundus, et tertius modus tentandi proxime, vel remote, non separantur, nec in re distinguuntur, sed quoties proxime et per se tentat morali modo, tentat etiam remote, ac per accidens physice, unde certum est, utroque modo posse, et solere tentare : an vero semper id faciat, mox videbimus. Potest autem cogitari modus alius remote tentandi, qui, et minus remotus sit, quam remotissimus, et non sit ullo modo proximus, etiam moraliter. Ut si dæmon inducat Petrum ad occidendum Joannem inimicum suum ; Petrus autem inducat Paulum ad se juvandum in tali homicidio : tunc dæmon proxime tantum Petrum tentabit, Paulum autem dici poterit tentasse remote, quatenus Petrus occasione suæ tentationis Paulum tentavit. Tunc enim Paulus a solo Petro proxime inductus est, a dæmone

vero non tantum remotissime rationi peccati originalis, sed alio propinquiori modo, quamvis etiam remoto : quia solum ex tentatione dæmonis sumpsit Petrus occasionem tentandi Paulum. Quod verum est, sive cogitemus dæmonem induxisse Petrum tantum ad homicidium Joannis, sive induxisse tentandum Paulum; semper enim illa inductio dæmonis est tantum mediata respectu Pauli, nisi addatur specialis cooperatio dæmonis ad inducendum Paulum, per se ipsum simul cum Petro illum instigando : nam tunc diversis rationibus erit dæmon simul proximus, et remotus tentator.

12. *Agitatur jam quæstio hujus capitis quoad duos posteriores modos concurrendi. — Prima sententia affirmans.* — Omissa ergo remotissima causalitate, cum alii duo modi tentandi in singulis peccatis, vel tentationibus, possibiles sint, explicandum superest, an in omnibus et singulis tentationibus, et peccatis hominum, aliqua major causalitas dæmonis intercedat, quam remotissima. Prima sententia est, omnia peccata hominum esse ex tentatione dæmonum. Ita senserunt Armenii, sed errarunt valde, quia non solum de facto, sed etiam de possibili, seu de potestate locuti esse videntur. Nam ideo aiebant, nullum fuisse futurum peccatum si dæmones non fuissent, qui homines ad tentationes impellerent. Sed isti in hunc errorem prolapsi sunt, quia non putabant, homines libere peccare, sed ex immissa a dæmone necessitate, seu necessaria voluntate.

13. *Prædictam sententiam intellectam etiam de possibili erroneam esse probatur.* — Secluso autem hoc errore, negare in homine potestatem peccandi absque tentatione dæmonis, non tantum erroneum est, sed etiam fatuum : quia homo per se potest libere eligere; ergo ex se etiam potest male eligere, si velit, etiamsi ab alio non tentetur, nec inducatur. Item quia licet necessarium esset præcedere aliquam tentationem, interna propriæ concupiscentiæ sufficeret, ut convincunt verba Jacobi 1 : *Unusquisque tentatur a concupiscentia abstractus, et intellectus, concupiscentia autem cum conceperit parit peccatum.* Tentatio autem concupiscentiæ insurgere potest in natura lapsa sine extrinseco rationali tentatore, ut sic dicam, per objectorum sensibilium occurrentium excitationem, juxta illud 1, Joann. 2 : *Omne, quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum,* etc. Et ex hac ipsa excitatione sufficienter nasci potest illa pugna inter carnem et spiritum, quam deplorat Paulus ad Roman. septimo, et ad Galat. 5. Et præterea non solum hoc modo ab intrinseco sine dæmone potest homo tentari, sed etiam per prava hominum consilia, qui inter tres animæ inimicos nomine mundi numerantur. Addo denique sine concupiscentia fomitis, et sine tentatore extrinseco potuisse hominem peccare, etiam in statu naturæ integræ constitutum.

14. *Intellectam vero de facto, id est, semper contingere tentationes ex dæmone, docens multi Patres.* — Nihilominus tamen de facto nonnulli Patres sentiunt omnia peccata hominum esse ex tentatione dæmonis. Ita indicat Dionysius, cap. 4, de Divin. Nomin., p. 4, in principio. *Dæmonum,* inquit, *turba malorum omnium causa, et sibi ipsi, et aliis, qui malitiæ dederunt manus, esse dicitur.* Idemque sensit Origenes, homil. 15, in Josue, cap. 11, versus finem, ab illis verbis, *Deum non veniunt inimicæ virtutes, quæ peccata operantur in nobis, nec provocant nos, vinci non possunt,* etc., cum his, quæ late prosequitur, et in capite sequenti magna ex parte expendemus. Damascenus etiam, lib. 2, cap. 4, *Nullum,* inquit, *vitium, nullum impurorum affectuum genus est, quod non ab ipsis excogitatum sit.* Quæ verba conatur D. Thomas exponere de primo modo causalitatis remotissimæ : ita ut dæmon dicatur omnium vitiorum, et pravorum affectuum causa, quia fuit auctor peccati primi parentis, quod fuit radix omnium malorum in humana natura. Sed est difficilis expositio : nam cum Damascenus dicit, nullum esse impurum affectum, qui non sit a dæmone excogitatus, aperte loquitur de particulari industria dæmonis ad tentandum et inducendum hominem ad omnia particularia vitia.

15. Et confirmatur hoc ex Leone papa, sermon. 4, de Collectis, ubi prius exaggerat fallacias, et insidias dæmonis in perdendis hominibus, et postea concludit : *Quidquid igitur hominum quibuslibet impietatibus Deum læsit, hujus fraude traductum, hujus est nequitia depravatum. Facile non omnia vitia impulit, quos in religione decepit.* Et serm. 68, ad fratres in Erem., inter opera Augustini, sic dicitur : *Cum malum aliquod cogitamus, aut facimus, sive parum, sive multum, nulli dubium, quin malignum Angelorum hortatorem habeamus.* Et infra : *Cum verba otiosa dicimus, aut quidquam mali facimus, diabolicum consilium est.* Et idem satis significatur in sermon. 76, eamdemque doctrinam multum indicat Cyrillus Hierosolymitanus, Catech. 2, dicens : *Neque tu solus dux istius rei,* id est, peccati,

verumetiam alius, ille incitat, sed non vi superat, etc. Idem insinuat Cassianus, collation. 7, et sequentibus. Et Hieronymus, ad Ephes. 6, ex quo loco potest hæc sententia confirmari.

16. Ait enim Paulus Ephes. 6 : *Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem , sed adversus principes.* Per quæ verba certe non intelligit ex carne et sanguine tentationem contra spiritum non insurgere, cum aliis locis hoc ipsum fateatur et deploret. Ergo intelligit, hanc etiam tentationem carnis et sanguinis non esse sine instigatione dæmonum, sed ab eis procurari et accendi ; ergo multo magis in cæteris omnibus, operationem dæmonis intervenire significat. Et ita exposuit locum illum D. Thomas, ibi lect. 3. Item confirmari hoc potest ex illo Joan. 13 : *Cum diabolus jam misisset in cor, ut traderet eum Judas.* Et Actor. 5, ait Petrus Ananiæ, *Cur tentavit satanas cor tuum mentiri,* etc. Et ad huncmodum frequenter Scriptura loquitur. Unde Joan. 3, dixit Christus : *Qui facit peccatum, servus est peccati.* Et postea dicit Judæis : *Vos ex patre diabolo estis,* etc.,quia peccando in illo statu quasi generabantur a dæmone, et ejus nutui serviebant: idem ergo de quocumque peccante dici potest. Videturque inde argumentum ab inductione sumi posse, quod simili modo in omnibus peccatis, vel tentationibus hominum contingat.

17. *Accedit ratio conjecturalis.*—Denique addi potest conjectura, quia dæmones tentantes homines innumerabiles sunt, et ob magnum odium Dei et hominum, summo studio ac diligentia hoc munus præstant, et nullum intervenit in temporis punctum, in quo ab his celeribus desistant : quia nulla corporis lassitudo, vel occupatio rei familiaris, vel distentio quotidiani victus eos impedit : ergo verisimile est, nunquam prætermittere occasionem tentandi hominem, et consequenter etiam e converso, nullam fieri in homine tentationem, quam non faciat dæmon. Consequentia per se valde probabilis est : quia quoties aliunde potest insurgere tentatio, se offert dæmoni optima occasio se immiscendi, et acuendi tentationem. Antecedens autem quoad omnes partes sumptum est ex Cassiano, collat 7, capit. 7, 15, 20, et collat. 8, cap. 12, et eodem modo cæteri Patres de malis spiritibus sentiunt. Et confirmatur : nam omnia bona, quæ homines faciunt, ex bona suggestione Angelorum custodum procedunt ; ergo et omnia mala ex malorum impugnatione. Respondet divus Thomas negando consequentiam : *Quia bona,* inquit, *non possunt fieri sine auxilio divino, quod homini exhibetur ministerio bonorum Angelorum.* Sed contra, quia bona ordinis naturalis sine auxilio speciali fieri possunt saltem singula.

18. *Contrariam sententiam non omnes tentationes de facto esse a dæmone D. Thomas et alii etiam Patres docent.*—Nihilominus D. Thomas, 1 p., quæst. 114, art. 3, quem fere repetit 1, 2, q. 80, a. 4, docet non omne peccatum esse ex dæmonum suggestione, ac subinde non omnes tentationes esse a dæmone. Et citat hanc sententiam ex Origene, qui illam tradidit, lib. 3, Periar., cap. 2. Eamdem habet Augustinus, vel potius Gennadius, libro de Ecclesiast. dogma., cap. 81, dicens :*Non omnes mala cogitationes nostræ semper diaboli instinctu excitantur.* Et Basilius, in Regul. brevior., num. 75, quæstionem in forma proponit ; *Numquid omnis peccati, sive mente, sive dicto, sive facto concipiatur, causa recte conferre in satanam possit.* Et negative respondet, et inter alia dicit : *Quod etiam mala ex nobis ipsis nascantur, manifeste Dominus ostendit. De corde enim* (inquit) *exeunt cogitationes malæ,* etc. Imo indicat ibi dæmones non inchoare tentationem suam, nisi ex parte hominis aliquod ejus initium præcedat. Quod clarius sensit Chrysostomus, seu auctor Imperfecti, homil. 49, circa illa verba Matth. 24: *Tunc si quis vobis dixerit : Ecce hic est Christus,* scribens, *aliquotiens diximus, quod diabolus non ingerit genus tentationis in homine, sed desiderium uniuscujusque considerat, et secundum quod viderit hominem desiderantem aliquid, ex eo accipit occasionem tentandi.*

19. Et clarius idem Chrysostomus, hom. 54, in Acta, *Multi,* inquit, *absque diabolo pereunt. Profecto non omnia ipse effecit; sed multa etiam fiunt a sola nostra ignavia.* Et addit: *Si autem alicubi ipse auctor, nos initium adhibemus.* Et Nazianzenus inter carmina tetrastica, in 52, sic inquit :

Qui culpam in hostem semper ipsi vertimus?
Cum nostra præstent robur ipsi crimina.
Te criminare prorsus, aut certe magis.
Ignis tuus est, flamma vero dæmonis.

Fundarique solet hæc sententia in hoc quod homo ex se habet, unde veluti ab intrinseco tentetur : nam habet carnem, qua contra spiritum, et legem fomitis, quæ contra legem Dei insurgit. Unde Christus dixit : *De corde exeunt cogitationes malæ,* Matth. 15. Sicque Gregorius, lib. 11 Moral. c. 25, tractans verba illa

Job. 13: *Qui quasi putredo consumendus sum, et quasi vestimentum, quod comeditur a tinea* (inquit): *Homo quasi putredo consumitur dum carnis suæ corruptione conteritur, cui immunda tentatio non aliunde, sed a semetipso nascitur.* Et iterum, *In semetipso quippe habet homo unde tentetur.* Et hinc sumpta est ratio, qua usus est Origenes, et censetur potissima in hoc puncto. Quia in homine sunt alia principia tentationum præter dæmones; ergo non est cur dæmoni omnes nostras tentationes tribuamus: ergo nec peccata quæ ex eis nascuntur.

20. *Judicium auctoris quod utraque sententia, licet probabilis, incerta sit, cum tractetur de facto.*—Utraque ex his sententiis probabilis est, et ita de illis censent frequentius theologi, præsertim moderni, sed res videtur utrimque satis incerta. Et ratio incertitudinis est, quia non est quæstio de potestate, sed de facto. Nam de potestate jam diximus posse hominem pati tentationem ex propria concupiscentia, aliunde quam a dæmone provocata, ac subinde sine interventu dæmonis posse etiam peccare. Et hoc solum probat ratio proxime facta in favorem secundæ sententiæ, et testimonia in quibus fundatur. Non tamen sufficienter probat de facto, quia inde solum sequitur, non esse necessariam industriam vel actionem dæmonis, ut homo tentationem patiatur et illi consentiat. Verumtamen licet non ex necessitate, ex parte hominis, vel effectus, potest nihilominus dæmon sua voluntate prava semper se immiscere, et simul cum alia causa occurrente industriam suam adjungere et tentationem urgere. Quod si ita faciat in omnibus tentationibus, omnium illarum et consequenter omnium peccatorum ab illis provenientium erit causa moralis, et proxima in suo ordine non necessaria, sed voluntaria, et saltem adjutrix. Unde autem constare potest dæmonem non ita facere, cum sit valde consentaneum pravæ illius voluntati, supposita ejus infatigabili natura, ut in fundamento prioris sententiæ explicatum est.

21. Quapropter possent fortasse dictæ opiniones in concordiam aliquo modo reduci, dicendo non esse necessariam actionem, vel causalitatem dæmonis, ut homines tententur, sufficienter ut peccent, quod maxime intendunt auctores posterioris sententiæ; et nihilominus non esse incredibile dæmonem ex superabundanti malitia et sollicitudine sua ad omnes tentationes, omniaque peccata hominum aliquo modo propinquo concurrere, quod intendunt auctores prioris sententiæ, eorumque fundamenta probabiliter suadent, quibus addi possunt verba Petri: *Adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens, circuit, quærens, quem devoret.*

22. *Prima limitatio explicans priorem sententiam.*—Ulterius vero supposita priori parte tanquam certa, scilicet, causalitatem specialem dæmonis non esse necessariam in omni tentatione, ut posterior de facto, seu de voluntaria cooperatione amplius explicetur. Addere imprimis possumus non omnes tentationes hominum vel peccata, quæ ex illis proveniunt, esse ex sola suggestione dæmonum. Hoc non solum certum est ex Scripturæ exemplis, sed etiam experimento est evidens. Nam Eva tentata est a sola dæmone, non vero Adam, quem ipsa Eva induxit. An vero simul concurrerit dæmon ad peccatum Adæ, vel mediate, aut directe inducendo Evam non solum ad comedendum, sed etiam ad invitandum maritum, vel aliter simul cum illa operando aliquid in imaginatione Evæ, ut efficacius loqueretur, incertum est; est tamen satis credibile: et hoc modo dicimus esse verisimile, tentationem Adæ fuisse simul a dæmone, licet ab illo solo non fuerit. Idem considerari potest in tentatione Job, c. 2, quando illi mulier dixit, *Adhuc tu permanes in simplicitate tua?* etc., illa enim magna tentatio fuit non a solo dæmone: verisimile autem est non fuisse sine illo actu operante, et mulierem instruente ac inducente. Idemque in uxore Tobiæ invenimus: illas enim tentationes Scriptura æquiparat Tob. 2.

23. Eademque ratio est de aliis tentationibus, quidam homines ab aliis in peccatum inducuntur, illæ enim non sunt a solo dæmone an vero in illis: vel cum illis cooperetur dæmon, incertum est. Verumtamen non solum tentationes, in quibus extrinseca tentatio humana intervenit, quæ dici possunt esse a mundo, sed etiam illæ, quæ dicuntur esse a carne, seu concupiscentia non sunt a solo dæmone, sed maxime sunt a concupiscentia et passione interna, ut probant testimonia Jacobi et Pauli, et ipsa experientia. Et nihilominus fieri potest, ut simul a dæmone sint omnes, vel mediate, quia dæmon sollicite procurat et facit, ut objecto excitantia passionem occurrent, aut commovet humores, ut corpus melius disponent ad motionem objecti suscipiendam. Vel etiam immediate simul cum motione objecti adjungendo internam suasionem, quæ ad consentiendum tali passioni magis inducat; ita enim sæpe fieri pro certo habendum est, et

semper accidere non repugnat, quamvis incertum sit. Videntur autem tunc, præsertim in posteriori modo, duæ tentationes simul concurrere : ex illis tamen una coalescit, quatenus ad unum peccatum inducunt.

24. *Secunda limitatio.* — Deinde dicendum est, in hoc statu naturæ lapsæ ordinarie non fieri tentationes a solo dæmone, sed ipsum semper juvari ab aliquo alio animæ hoste ad expugnandam illam: loquor de statu naturæ lapsæ, quia ante hunc lapsum, solus dæmon immediate tentavit Evam, quia nec alium extrinsecum adjutorem habuit, nec intrinsecus potuit juvari ab aliqua passione Evæ, quia ante peccatum homo non erat illius capax. Nec ipse dæmon poterat immediate operari intra ipsam Evam, propter donum originalis justitiæ, ut in sequenti tractatu videbimus. Et eadem ratione cum dæmon non tentaverit extrinsecus Adam immediate per seipsum, certum est nec immediate concurrisse ad ejus tentationem intrinsecus in illo operando, sed tantum mediate per Evam modo supra explicato. Et in hoc est multo major ratio de Christo quoad intrinsecum influxum in ipsum, ut notavit Gregorius, hom. 6, in Evang., qua Christi persona, et natura non solum erat in statu innocentiæ, sed etiam in multo altiori, quoad perfectiones animæ, ipsiusque immunitatem : et istius perfectionis etiam fuit particeps Virgo ex speciali privilegio, quia quoad carentiam fomitis, omnisque inordinatus motus particeps fuit status innocentiæ. Nihilominus tamen potuerunt tam Christus Dominus quam Maria mater ejus tentari extrinsecus a dæmone, vel immediate per seipsum, vel etiam mediate per alios homines. Nam dæmon priori modo tentavit Christum in deserto, posteriori autem modo tentavit illum per Judæos, quibus Christus dixit: *Quid me tentatis hypocritæ*, Matt. 22 et Joan. 8, de Pharisæis dicit : *Hoc autem dicebant tentantes eum*, et sæpe idem dicunt alii Evangelistæ, et licet aliquando loquantur de tentatione probationis ; tamen credibile est, sæpius etiam voluisse ad iram, vel impatientiam eum provocare, et opere ipso, quantum erat ex parte ipsorum id fecisse ex historia evangelica manifestum est: et ad omnes illas tentationes cooperatum esse dæmonem, ex eadem historia, et specialiter ex verbis Christi Joannis octavo manifestum est.

25. *Probatur jam secunda limitatio.* — Loquendo ergo de statu naturæ lapsæ, et ordinario cursu hominum in illo existentium dicimus, sicut alii hostes hominis ordinarie non tentant illum sine dæmone, ita etiam dæmonem semper juvari aliquo alio hoste animæ ad illam debellandam ; nam vel unum hominem per alium sollicitat aut decipit, ut eleganter explicat Hilarius, in Psalm. 128, vel si dæmon ipse immediate hominem aggreditur, semper concupiscentia ejus ad illum superandum juvatur, illam nimirum excitando, ut optime declarat Ambrosius, lib. 4, in Lucam, cap. 4, § *Vide clementiam Domini*, etc., et utrumque satis notum est experientia, et ratio est, quia hoc modo facilius potest hominem vincere: et ideo etiam (ut Patres supra citati afferunt) semper observat hominis affectum et dispositionem, ut per debitorem partem illum aggrediatur, sicut in prima hominum tentatione a muliere initium sumpsit, et postea per illam virum superavit. Unde tandem constat, fieri posse, ut omnes tentationes hominum a dæmone sint, licet sint etiam a concupiscentia vel mundo, sicut e contrario non repugnat omnes esse a concupiscentia vel mundo, et simul esse a dæmone. Dico autem, hoc intelligendum esse regulariter et ordinarie. Quia cum una causa tentationis sufficiat, non possumus cum fundamento affirmare semper, ac infallibiliter plures concurrere. Hoc autem maxime credibile est in levioribus tentationibus, vel repentinis, quæ cito transeunt. Nam de gravioribus et diuturnis multo credibilius est, nunquam sine dæmonis opera fieri, nec ipsum solum sine interventu mundi, vel concupiscentiæ homines aggredi.

26. *Tertia limitatio.* — Addo vero ultimo, necessarium non esse, ut dæmon inchoet omnem tentationem hominis, sicut etiam necessarium non est, ut tentatio prius aliunde inchoetur, quam a dæmone fiat. Juxta priorem partem exponi optime potest secunda sententia. Et probatur ac declaratur, quia licet concupiscentia, verbi gratia, et dæmon simul concurrant ad unam tentationem, non est intelligendum casu conjungi, sed a proposito, et ex industria et intentione dæmonis : quia licet fortasse aliquando possit concursus ille causarum fortuito accidere; nihilominus cum dæmon sit valde perspicax et sollicitus, non est verisimile ita sæpius operari, sed ex certa scientia. Duobus igitur modis potest cogitari talis conjunctio illarum causarum. Unus est, quia dæmon ipse incipit excitare concupiscentiam, ut per illam tentet : alius est ut videns inchoatam concupiscentiæ tentationem, statim occasionem accipiat suam instigationem adjungendi. Dicimus ergo non esse necessarium semper prio-

rem motum, sed verisimilius esse sæpe operari dæmonem posteriori modo. Quia quantumvis sit sollicitus et perspicax, nihilominus nec futura omnia præcognoscit, nec etiam omnia præsentia, statim ac fiunt actu considerat. Et ideo potest fieri, ut priusquam ipse ad tentandum accedat, aliunde concupiscentia, vel ira, aut alia similis passio excitetur, et quod pro aliquo tempore saltem brevi duret, priusquam dæmon advertat. Ergo verisimilius est, ita sæpe accidere ac proinde non omnem tentationem inchoari ab actione dæmonis : sed pro aliquo tempore esse posse sine dæmonis operatione; quod satis est ad veritatem secundæ opinionis. Et si fortasse antequam consummetur tentatio vel peccatum, dæmon suum auxilium interponat propter nimiam diligentiam, quia *circuit quærens quem devoret*. Quod credibilius est in peccatis mortalibus, quam in venialibus, et verisimilius in peccatis operis, quam cogitationis, et longe probabilius in gravibus et præmeditatis, quam in ordinariis et repentinis.

27. *Explicantur Patres qui significare videntur oppositum.* — Addimus vero alteram partem propter Chrysostomum et nonnullos alios Patres, qui indicant omnes tentationes prius a nobis inchoari, quam dæmon tentare incipiat : ac subinde dæmonem non tentare inchoando, sed promovendo tentationem aliunde inchoatam et excitatam. Hoc enim revera non semper ita est : nam constat dæmonem per se inchoasse tentationem Evæ et Christi. Et de Juda idem significat Joannes dicens : *Cum diabolus jam misisset in cor*. Item quia in tentationibus, quæ sunt per solam suggestionem seu suasionem, dæmon incipit, vel loquendo exterius, vel interius phantasmata movendo et componendo; in tentatione vero, quæ est per delectationem, vel per concupiscentiam, dæmon potest incipere applicando objecta et humores concitando, ut dictum est. Denique nulla est ratio, vel necessitas alterius ordinis. Nam licet sæpe dæmon ad tentandum homines de uno vitio, occasionem sumat ex alio priori vitio distincto, ab homine admisso, vel ex alia negligentia hominis; nihilominus illud etiam prius vitium potuit esse ex tentatione dæmonis ; et sic necessario sisti poterit in aliqua prima tentatione dæmonis, quæ nec aliud vitium personale, nec aliam tentationem necessario supponat, sed a dæmone solum initium sumat. Nec est verisimile Patres citatos in contrario sensu esse locutos : sed tantum docuisse semper ex parte hominis supponi aliquam conditionem, quam observat dæmon, ut in ea materia hominem tentet, in qua sentit hominem prócliviorem, vel debiliorem ad resistendum. Quæ conditio aliquando quidem acquisita esse poterit per culpam, vel hominis negligentiam, sæpe tamen esse poterit naturalis, ex complexione hominis, vel ex ingenii tarditate, aut inexperientia rerum. Et ita interpretandi sunt allegati Patres.

CAPUT XX.

UTRUM AD MINISTERIA MALORUM ANGELORUM PERTINEAT, HOMINIBUS NOCERE, ALIAVE MALA PŒNÆ PECCATORIBUS INFERRE.

1. *Assertio, dæmones esse ministros pœnarum hominum.—Quomodo intelligenda assertio de pœnis alterius.* — Explicuimus, quo modo mali Angeli circa mala culpæ humani generis ministrent; nunc de pœnis et aliis nocumentis dicendum superest. In quo puncto theologi communiter docent malos Angelos esse ministros divinæ justitiæ ad homines peccatores puniendos. Quæ assertio intelligi potest, vel de pœnis alterius vitæ, quas animæ vel in inferno, vel in purgatorio patiuntur, vel de pœnis vitæ præsentis : circa priores necesse non est in præsenti immorari, quia de pœnis purgatorii probabilius creditur ad ministerium dæmonum non pertinere, ut in 4, tom. 3, disp. 46, sect. 3, dub. ult., dixi, ubi etiam de pœnis inferni aliquid tetigi, et in præcedentibus insinuavi, pœnam veluti substantialem inferni non esse per ministerium dæmonum, quod est manifestum de pœna damni, et de pœna ignis ibi probatum est. Quoad aliqua vero accidentalia poterunt dæmones esse ministri, ut ad ferendas animas damnatorum violenter et ignominiose in infernum, et ad detinendas, seu custodiendas illas, vel etiam illas conviciis et recordatione malorum suorum affligendo. His enim rationibus dicuntur homines, qui in peccato moriuntur, dæmonum potestati committi, ut loquitur, l. 2 Sent., c. 15, et Justinus, contra Thryphonem : quanquam de hoc toto genere ministerii nihil nobis revelatum, aut alias certum sit.

2. *Quo item modo intelligenda de pœnis hujus vitæ.*—De pœnis autem hujus vitæ, certum est ministerio malorum Angelorum frequenter hominibus infligi. Ut autem hoc probemus et explicemus, advertimus, duobus modis posse dæmonem doloribus, nocumentis, et aliis malis homines affligere. Primo, ut per hæc

mala pœnæ inducat homines ad peccandum: secundo, ut puniat illos, qui jam peccarunt. Quamvis enim possit Deus uti dæmone ad affligendum homines propter alias causas et rationes suæ providentiæ nobis occultas, ut Job. 3, et aliis locis similibus colligi potest; nihilominus semper altera istarum rationum intervenit. Quia licet mala pœnæ aliquando eveniant justis ad probationem, et exercitium absque vindicta, vel nova culpa: nihilominus sunt capaces illius mali propter aliquam culpam saltem originalem, et ita simul est exercitium virtutis, et pœna alicujus culpæ. Maxime vero pœnæ, quæ per dæmones infliguntur, aliquo ex illis duobus modis inferuntur. De priori ergo afflictionum genere certum est, per dæmones fieri ut evidenter apparuit in sancto Job, cap. 1 et 2, idemque de Tobia et de Sara filia Raguelis colligitur, ex Tobiæ 2 et 3, 6, 7 et 8. Et ex Patribus aliisque Ecclesiasticis historiis multa de hac re exempla refert Coccius, in 1 tomo Thesau., lib. 4, art. 5 et 6.

3. Hic autem modus potestatis seu licentiæ dæmonibus concessæ, ad præcedentem revocatur. Nam hic modus affligendi homines, quædam tentatio est ad malum culpæ inducens; ideo enim dæmon hoc modo nocet homini, ut illum ad patientiam, desperationem, blasphemiam, vel aliud simile vitium inducat. Unde sicut eadem facultas est, qua intendit finem, et media ad illum eligit: ita sub potestate, vel licentia tentandi homines, comprehenditur sæpe licentia inferendi ei nocumenta, vel alias pœnas, sicut in Job manifestum est. Quapropter sicut facultas tentandi non est ex positiva Dei ordinatione, sed ex permissione: ita hæc potestas nocendi in ordine ad talem finem tantum est ex permissione divina, supposita naturali potestate, quam dæmon ad nocendum habet: est enim in utraque licentia eadem ratio, et ideo de hoc genere potestatis, seu ministerii nihil amplius dicere necessarium est.

4. *Deus affligit puniendo, aut etiam medendo.*—Posterior item modus puniendi homines, propter peccata commissa, non minus certus est. Nam constat sæpe Deum graviter punire homines in hac vita propter commissa peccata, non tantum in medicinam, sed etiam in vindictam, ut de aquis diluvii et de igne Sodomæ et de multitudine hominum sæpissime interfecta propter aliquod crimen, ex Scriptura sacra manifestum est. Docet autem Chrysostomus, hom. 43, in Acta, circa finem, Deum non per seipsum punire, sed per Angelos: ibi autem non declarat an per bonos, vel per malos intelligat; et primum magis indicat, et an interdum ita fiat supra, in lib. 6, cap. 19, tractavimus. Verumtamen, hom. 3, de Patientia Job, aperte distinguit, dicens: *Sicut inter homines sunt milites, qui honoribus ministrando insistunt, et alii, qui ad pœnas exigendas segregantur, sic ad ministeria et hominum dispensationes sancti Angeli, ad malorum vero hominum pœnas postulandas dæmones transmitti.* Et hanc posteriorem partem confirmat ex illo Psal. 77: *Misit in eos iram indignationis suæ, immissiones per Angelos malos.* Et quamvis non desint, qui de bonis Angelis locum illum interpretentur, ita ut mali dicantur, non a malitia morali, sed ab effectu, quia fuerant noxii et mala intulerant: simplicior videtur Hieronymum expositio, quam etiam sequitur optime Augustinus ibi, et idem repetit Hieronymus, Joel. 2.

5. *Id Patres extendunt etiam ad spirituales pœnas.*—Qui Patres notant, non tantum pœnas exteriores, et temporales Deum immittere per hos malos Angelos, sed etiam internas obdurationes voluntatis et deceptiones mentis permittendo, videlicet propter priora peccata; ut dæmones faciant signa, aut proferant verba, quibus peccatorum obduratione et cæcitate decipiantur. Et adducunt illud 3, Reg. 22, ubi spiritus malus se obtulit Deo ad decipiendum Achab, dicens: *Ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum,* cui respondit Dominus, *Decipies et prævalebis, egredere et fac,* utique in pœnam peccatorum Achab. Item addit Hieronymus illum spiritum Domini malum, qui vexabat Saul 1, Reg. 16, de malis fuisse: *Qui ministrant,* inquit, *Domino ad puniendos eos, qui puniri propter peccata meruerunt.* Quos etiam dicit appellari *furorem et iram Dei* a David deprecante: *Domine, ne in furore tuo arguas me, nec in ira tua corripias me,* Psalm. 6. Et eosdem vocat, *quæstionarios, atque tortores,* quibus Paulus ut ministris usus est, quando, vel *hominem satanæ tradidit in interitum carnis,* 1, Cor. 5, vel, quando Hymenæum et Alexandrum tradidit satanæ, *ut discant non blasphemare,* 1, Tim. 1. Eadem fere habet, Isai. 13, in lib. 6, ubi addit, ex his tortoribus fuisse Angelum, qui primogenitos Ægyptiorum occidit, Exod. 12, et in Psal. 34, verba illa, *Angelus Domini coarctans eos, et Angelus Domini persequens eos,* de dæmone interpretatur, quia licet malus sit, nihilominus Domini dicitur, quia est ejus minister. Sicut etiam de Angelo Domini malo, qui vexabat

Saul, dixit Gregorius, lib. 8, Moral., cap. 6, dici *Domini, propter potestatem, non propter malitiam.* Et idem habet, l. 25 Moral., cap. 9 et 13, ubi locum Psalm. 77, adducit. Idem Isidorus, lib. 2 Sent., cap. 15.

6. *Probatur item ex ratione prædicta Dei punitio per dæmones communiter.*—Ratio denique, seu congruentia hujus veritatis reddi solet, quia dæmon inducendo hominem ad peccatum, et vincendo illum, ejus quoddam in illum acquirit, ut de illo possit vindictam sumere et debeat; et ideo Apoc. 12 *fratrum accusator* appelletur, quia contra homines peccantes jus suum constanter exigit. At enim, revera diabolus nullum proprium jus acquirit in hominem peccantem ratione peccati, ut bene probat Anselmus, lib. 1, *Cur Deus homo*, cap. 7. Quamvis enim ibi Boso loquatur, nihilominus ratio quam adducit, optima est, cui postea nihil Anselmus respondit. Est autem ratio, quia homo quamvis peccet instigante dæmone, non dæmonem, sed Deum offendit, et ideo homo ex parte sua manet reus pœnæ apud Deum, non apud diabolum, imo diabolus ipse potius pœna videri posset dignus, quia hominem induxit, quam jure, vel facultate puniendi hominem. Quod ergo dæmon fiat minister pœnæ infligendæ homini, ex solo recto ordine divinæ providentiæ nascitur, non ex aliquo jure ipsius dæmonis. Ratio vero illius providentiæ sola est, quam insinuavit Chrysostomus. Quia non docet, Deum per seipsum vindictam de peccatoribus sumere, neque etiam decet sanctos Angelos hoc ministerium exercere, et hoc est, quod ait, *lictores ergo sunt Angeli? Absit, non hoc dixerim.* Quod verum quidem est, saltem ex officio, et secundum ordinariam legem, et maxime in pœnis, quæ solum sunt ad supplicium et vindictam : nam hoc ministerium per vilissimas personas solet executioni mandari ; et ideo convenientius a Deo per Angelos malos fieri. An vero interdum fiat per bonos, in fine libri sexti dictum est. Est autem in hoc ministerio ulterius notandum, hoc ministerium interdum fieri a dæmone immediate per seipsum : ut quando vexat corpus hominis, vel obsidendo illum, vel aliter alterando humores usque ad mortem, vel aliter suffocando, ut in septem viris sponsis Saræ fecisse videtur, Tob. 3. Interdum vero id facit per creaturam subjectam irrationalem, ut per ignem, aut ventum, ut in Job legitur, aut per bestiam, verbi gratia, leonem, per quem Prophetam occidit, et tunc efficaciter, et ex necessitate infert malum, quod intendit. At vero dæmon sæpius hoc facit per homines malos, quos excitat ad occidendum, vel aliter aliis nocendum, ut etiam in Job, et passim alibi in Scriptura legitur. Et tunc simul est auctor culpæ in eo, quem inducit, et pœnæ in altero, qui punitur: et ideo non ita efficaciter operatur tunc dæmon, sed tantum morali modo incitando, eo nempe quo potest esse causa peccati.

7. *An dictum ministerium sit tantum Deo permittente.— Resolutio auctoritis per distinctionem.* — Hinc vero dubium oritur, an hoc ministerium fiat a dæmone jubente Deo, vel tantum permittente. Nam D. Anselmus, dicto libro 1, *Cur DEUS homo*, cap. 7, significat nunquam fieri DEO jubente, sed tantum permittente. Quia licet ex parte DEI justa sit punitio, nihilominus ex parte dæmonis semper est injusta. Tum quia ipse nullum jus habet in hominem, tum etiam, quia diabolus ad malum hoc inferendum semper instinctu malitiæ impellitur. Verumtamen ibi Anselmus proponendo potius dubitationem, quam aliquid resolvendo procedit: unde distinctione utendum videtur. Nam quoties dæmon, ut pœnam vel malum aliquod uni inferat, alium ad peccandum inducit, vel quando pœna ipsa intrinsece includit similem inductionem, ut contingit, quando instigatio, seu tentatio ad unum peccatum est pœna prioris peccati : tunc pœna illa non provenit, jubente Deo, sed permittente, quia intrinsece involvit tentationem, et suggestionem mali culpæ, cujus Deus auctor esse non potest (ut jam dictum est), et quoad hoc procedit optime doctrina Anselmi in loco allegato. At vero quando dæmon immediate per seipsum, vel per creaturam irrationalem, malum pure pœnale infert homini, tunc nihil vetat, quin dæmon, non solum permittente, sed etiam jubente Deo, id faciat ; quia de se non involuit malum culpæ, nec ejus causalitatem, sed solius tantum pœnæ. Dico autem *de se*, quia non obstabit, quod dæmon semper peccaturus sit, illud mandatum Dei exequendo : vel semper id faciens ex odio contra hominem, vel dolens, quod illa vindicta, et actio sua in gloriam DEI cedat, vel quod Deo obedire cogatur. Hoc, inquam, non obstat, quia hæc malitia non est per se conjuncta tali actioni, sed per accidens adjungitur ex pravitate operantis, quam Deus impedire aut vitare non tenetur : et ideo licet Deus jubeat dæmoni actionem et executionem justitiæ erga peccatorem; nihilominus malitiam, quam dæmon admiscet, Deus solum permittit. Et hoc ad summum probat discursus Anselmi quoad hanc partem.

8. *Deus ad puniendum culpas utitur communiter dæmone jubendo, ad probandam tamen virtutem non item.* — Propter aliam vero, in qua dicit dæmonem non habere jus in homines, posset quis subdistinguere, etiam in his pœnis, quæ inductionem ad culpam non includunt. Nam hæ pœnæ, quædam sunt proprie vindicativæ, quia supponunt in persona proprium reatum ac debitum illarum, ut fuit, verbi gratia, diluvium, et pœna Sodomæ, aliæ vero sunt tantum ad probationem et exercitium virtutis, quæ licet supponant generalem statum naturæ lapsæ, non tamen supponunt proprium reatum talium pœnarum ex proprio, ac personali peccato contractum, ut in afflictionibus Job videre licet. Quando pœna est prioris generis, procedere potest, non tantum ex permissione, sed etiam ex jussione divina, quia per se includit intrinsecam justitiam, et æquitatem, quam Deus, ut supremus judex, justissime potest præcipere, sive a ministro licite exequenda sit, sive illicite ex malitia sua. At vero quando pœna est posterioris generis, non habet intrinsece illam æquitatem justæ punitionis et vindicationis, et ideo non jubetur a Deo, sed permittitur, ut in afflictionibus Job Deum fecisse videmus. Quia tunc non se gerit Deus, ut judex, sed ut dominus, quia sine culpa potest malum inferre suæ creaturæ, si velit, propter alias rationes providentiæ suæ, quod talem creaturæ non licet.

9. *Nihil tamen obstat quominus Deus jubeat dæmonem ut probet.* — Verumtamen licet fortasse de facto ita se gerat Deus permittendo has pœnas, et non jubendo dæmoni, ut illas exequatur; quoniam est magis consonum divinæ clementiæ ac suaviori providentiæ, et alioqui ad finem suæ providentiæ sufficit, quia dæmon ex se nocendi cupidissimus est, ut dixit Augustinus, lib. 18, de Civit., cap. 22; nihilominus Deus potest in rigore loquendo, utramque pœnam per dæmonem, imo et per quemcumque alium inferre, non tantum permittendo, sed etiam jubendo. Nec quoad pœnam puræ vindictæ obstat ratio Anselmi, quia licet diabolus per se non habeat jus in homines, eo ipso, quod Deus vult illo uti ut ministro ad juste puniendum hominem, habet jus exequendi pœnam a Deo per seipsum; et ideo sine injuria id facit, et posset sine ulla alia malitia id facere, nisi esset obstinatus, quod non impedit, quin possit Deus actum præcipere, ut declaravi. Et hæc ratio cum proportione potest ad aliud membrum de pœna probationis applicari. Nihil enim refert, quod Deus, ut judex, vel supremus Dominus, vel provisor in tali actione se gerat, quia cum in malo illo inferendo, nulla misceatur culpa per se loquendo, potest Deus executionem illius cui voluerit præcipere. Et eo ipso quod præcipit dat ministro jus nocendi, sive præcipiat ut judex, sive ut Dominus, sicut præcipiendo Abrahæ interfectionem filii, dedit illi jus ad interficiendum illum licite. Unde potuisset Deus Angelis bonis præcipere, ut Job affligerent, et omnia nocumenta illi inferrent, quæ dæmon intulit: sicut posset etiam Deus per seipsum omnia illa efficere; ergo etiam potuisset id præcipere malis Angelis si vellet. In hoc ergo modo providentiæ repugnantia non fuit, quamvis de facto sola permissio intervenerit, propter rationem dictam, et præcipue, quia tales pœnæ et afflictiones permittuntur dæmonibus, ut media, quibus ipsi utuntur, ut homines ad peccandum inducant, sicut in Job considerari potest: sub ea enim ratione tantum permitti poterant, ut ex dictis constat.

10. *An pœnarum omnium quæ a causis externis naturalibus vel liberis contingunt peccatoribus sint dæmones ministri.* — Ultimo potest circa hoc ministerium interrogari, an omnes pœnæ, quas Deus in hac vita peccatoribus immittit, per ministerium dæmonum proveniant. Quod solum potest peti de pœnis temporalibus et externis, quæ ab extrinsecis causis proveniunt; nam spirituales pœnæ a Deo immediate fiunt, ut est privatio gratiæ sanctificantis vel auxiliantis ulterioris : et talis fuit etiam privatio justitiæ originalis, in universo humano genere per peccatum primi parentis inducta. Idemque consequenter est de pœnalitatibus per originale peccatum contractis, quatenus ab intrinseco sequuntur ex humana natura illo dono distincta. Procedit ergo interrogatio de pœnis et afflictionibus, quæ a causis extrinsecis proveniunt. Et de his aliqui ex Patribus absolute dicunt omnes per dæmones fieri et procurari, quantum eis permittitur. Sic Beda, in lib. Var. quæst., q. 9: *Quoties Deus*, ait, *quocumque flagello huic mundo irascitur, ad ministerium vindictæ Angeli mittuntur*, loquitur autem de malis, ut subdit: *Qui tamen divina potestate coercentur, ne tantum noceant, quantum cupiunt*, et addit: *Boni autem Angeli ad ministerium salutis humanæ deputati sunt.* Eadem habet Isidorus, lib. 2 Sent., cap. 10, Eucherius etiam, lib. 1, Reg., occasione spiritus Domini mali, qui vexabat Saulem, pro generali regula statuit : *Malo spiritu uti DEUM ad ministerium Judicii sui, appel-*

larique spiritum Dei ad vindictam malorum, et disciplinam, vel in probationem bonorum. Idem sentit Tertullianus, in Apolog., cap. 22, enumerans varias temporales afflictiones, quæ nobis a dæmonibus proveniunt et procurantur. Similia habet Cyprianus, in lib. de Idolol. vanit., præsertim num. 1. Indicat etiam Lactantius, lib. 2, cap. 15. Denique hæc fuit sententia Hieronymi, Isai. 6 et 24, et aliis locis supra citatis, et Augustini, lib. 3, contr. Julianum, cap. 10, et lib. 5, cap. 3, multaque huc spectantia habet in lib. 38 quæst., q. 79.

11. *Notandum pro eadem sententia dictum Hilarii.* — Tandem notanda est sententia Hilarii, in Psal. 118, dicentis : *Omnes humanæ injuriæ, quæ religiosis viris inferuntur, non eosdem habent auctores, quos habent ministros. Executio quidem hominum est, sed diaboli instinctus est.* Itaque omnia mala, quæ homines sibi invicem inferunt, auctore diabolo fieri, seu procurari sentit. Unde idem credi potest de cæteris malis et adversitatibus , quæ per varios concursus contingentes naturalium causarum hominibus eveniunt : nam illas causas facilius possunt dæmones applicare; et ideo credibile est, eorum industria procurari. Et plura, quibus hoc ipsum confirmari potest, ex philosophis refert Eugubius, lib. 8, de Peren. philos., cap. 26 et sequent. Ratione denique, seu conjectura hoc suaderi potest : nam dæmones sunt nocendi cupidissimi (ut ex Augustino dixi), et summo odio homines persequuntur; ergo verisimile est, quantum possunt, et sinuntur, illos affligere, eisque nocere. Deinde ex parte DEI, etiam est valde verisimile, quoties vult, aut permittit, ut hæc mala hominibus eveniant, simul etiam permittere dæmonibus, ut ea faciant vel procurent, nam singulos effectus per causas secundas cum debita proportione operatur. Hæc igitur pro generali regula assignari potest, quod omnia hæc mala pœnæ per ministerium dæmonum fiunt. Qua non obstante exceptiones aliquæ admittendæ sunt, juxta ea, quæ de effectibus custodiæ Angelorum bonorum in fine libri sexti diximus.

CAPUT XXI.

UTRUM MINISTERIA DÆMONUM PER VARIOS ORDINES, ET PRINCIPATUS DIVISA SINT, ET QUOMODO SINT DISTRIBUTA.

1. *Dæmones ordinem aliquem servant in suis contra viatores ministeriis.* — *Prima suppositio D. Thomæ ex omnibus ordinibus ceciderunt.* —Tractando in superioribus de sanctorum Angelorum ministeriis, declaravimus, quomodo per varios Ordines et Hierarchias distributi sunt. Quia ergo etiam inter infernales Angelos est magna varietas, verisimiliter creditur ipsos aliquem ordinem in suis ministeriis observare. Nam licet de inferno scriptum sit, quod in eo *nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat;* nihilominus, quamdiu dæmones in hoc aere versari, et ministeria aliqua circa homines exercere permittuntur, aliquem ordinem in eis servare coguntur, ut creditur, quia et ad bonum regimen divinæ providentiæ, et ad finem ab ipsismet malis Angelis intentum ita expedit, ut dicemus. Quapropter ad hujus tractatus consummationem aliquid de hujusmodi administratione ac munerum distinctione dicere necessariam est, simulque de prælatione et subordinatione dæmonum inter se dicemus. De qua re tractat D. Thomas, 1, 2 p., quæst. 109. Primo ergo omnium supponendum est, quod in fine præcedentis libri diximus, Angelos malos cecidisse ex omnibus Hierarchiis et ordinibus Angelorum : quamvis enim hoc, nec revelatum, nec certum sit, probabilius esse creditur , et Scripturis ac Patribus magis consentaneum est. Unde colligitur, eo modo , quo distinctio Hierarchiarum et Ordinum in natura angelica fundamentum habet, eamdem distinctionem ordinum ex parte in malis Angelis inveniri, quia in eis naturalia manserunt integra, et in eisdem speciebus, et sub eisdem generibus, magis, vel minus perfectis constituuntur, juxta ea, quæ in libro primo, de distinctionibus Angelorum tractavimus.

2. Quocirca licet nomina quædam, quibus hæ differentiæ angelicæ significantur, quæ vel sanctitatem, vel peculiarem excellentiam illi annexam indicant, malis Angelis non tribuantur; nihilominus perfectiones, seu gradus naturæ cum proportione in eis inveniuntur. Sic enim Hierarchiæ in malis Angelis sub hac voce non distinguuntur : quia Hierarchia significat sacrum principatum, teste Dionysio, et in dæmonibus nihil est sacrum : nihilominus tamen in eis inveniuntur illa tria genera subalterna, vel immediata sub generalissimo (ut sic dicam) genere Angeli, per quæ, ut credimus, tres Hierarchiæ sanctorum Angelorum secundum naturam distinguuntur, seu in quibus illa distinctio remote fundatur. Et simili modo Angelis malis non tribuitur nomem *Seraphinorum*, quia a charitate sumptum est,

nec nomen *Thronorum*, quia Deus in eis non sedet per gratiam, unde nomen illud sumptum est, nec nomen *Dominationum*, quia tantam excellentiam, et potestatem indicat, ut per antonomasiam soli DEO tribui soleat 2, Petr. 2, et in epistola Judæ. Nec nomen Archangeli, quia illa vox raro in Scriptura reperitur, vel quia facile ex nomine Angeli, et Principes componi, et significatus ejus colligi potest : vel certe, quia mali Angeli nunquam magna nuntiant, quod per illam vocem indicatur.

3. Alia vero nomina cæterorum ordinum malis Angelis in Scriptura tribuuntur : scilicet, Cherub, apud Ezechielem, Principatus, Potestatis, et Angelorum apud Paulum : quia proprietates, a quibus illa sumuntur, ex suo genere magis indifferentes sunt, ut sunt scientia, potestas, prælatio et annuntiatio. De nomine autem, *Virtutum*, aliqui credunt non tribui in Scriptura dæmonibus, eo quod ad Ephes. 6, omittitur. Et ratio reddi potest, quia non faciunt vera miracula. Probabile autem est, 1, Corinth. 15, ubi Paulus cum *Principatibus et Potestatibus Virtutes* nominat de de malis loqui : qui possunt ita vocari ad indicandam eorum efficaciam, et quia sufficit, ut extraordinaria, et hominibus mirabilia facere possint, ut *Virtutes* nominentur. Archangelorum denique nomen virtute illius tribuitur, ut declaravi, et ita omnes voces Ordinum ministrantium proprie malis Angelis tribui possunt : quamvis in eis non habeat locum distinctio ministrantium et assistentium. Quia omnes sunt a Deo abalienati. Unde in eo quod ministrant per se non tam DEO, quam diabolo ministrant, quamvis etiam DEUS bene utatur malo ministerio illorum. Neque obstat quod inter eos multi sint de ordinibus Angelorum assistentium, quia ratione miseri status facti sunt ministrantes cum aliis ejusdem status, et omnes quasi æquivoce dicuntur ministrantes, in vilissimo et abjectissimo ministerio.

4. *Secunda suppositio : inter dæmones non solum est coordinatio in gradibus naturæ juxta ordines unde ceciderunt, sed etiam quoad prælaturam.* — Secundo addendum est inter dæmomes non solum esse hanc distinctionem, seu coordinationem secundum hos gradus, seu differentias perfectionis naturalis, verum etiam esse inter illos subordinationem secundum potestatem superiorem quorumdam in alios. Nam hæc duo diversa sunt; potest enim una persona esse perfectior alia in essentia, vel in aliqua individuali, seu personali perfectione, et non habere potestatem superioris in illam. In hoc ergo sensu docet D. Thomas, dicta quæst. 109, art. 2, esse prælationem inter Angelos malos. Et generatim loquendo de subordinatione inferiorum ad aliquem principem habentem potestatem in eos, videtur res certa de fide; quia est in sacra Scriptura expressa. Nam Matth. 12 et 13, Marc. 3, objiciebant Christo Judæi, *in Beelzebub principe dæmoniorum ejicere dæmonia.* Quæ verba ostendunt fuisse communem illius populi consensum et traditionem, dari aliquem dæmonum cæteris superiorem, ad cujus nutum cæteri exirent de corporibus obsessorum, si ex pacto cum aliquo homine inito ipse juberet. Et istemet princeps videtur esse, quem Christus Dominus *principem hujus mundi* appellat, Joan. 14 et 16, et cap. 12 : *Nunc judicium est mundi, nunc princeps hujus mundi ejicetur foras.* Nam licet Patres interdum exponant hoc simpliciter de diabolo, quatenus ante Christi adventum in hoc mundo per idololatriam regnabat, vel quatenus ratione peccati communis generis humani in eos tantam habebat potestatem, ut sine virtute Christi non possent ei homines resistere : nihilominus satis indicat Christus inter dæmones unum esse, qui est quasi rex, et caput hujus principatus.

5. Quod magis idem Dominus declaravit Luc 11, respondens Judæis : *Omne regnum in seipsum divisum desolabitur. Et si satanas in seipsum divisus est, quomodo stabit regnum ejus?* Ubi supponit dæmones inter se, quasi unam rempublicam, et unum regnum componere, cui præest aliquis, ut rex, qui suum regnum conservare studet. Et idem significavit, Matth. 25, dicens ignem esse paratum *diabolo et Angelis ejus.* Non enim dici possunt cæteri Angeli mali esse alicujus, nisi quia sunt ei subditi, tanquam milites duci : ut Apoc. 12, describitur, vel tanquam ministri ejus. In quo etiam sensu Paulus dæmonem se affligentem, *Angelum Satanæ* vocavit 2, Cor. 12. Et eumdem vocat *principem aeris hujus*, ad Ephes. 2, ut supra cum Hieronymo et communi exposuimus. Præterea de hac prælatione inter dæmones ita scribit Hieronymus, in cap. 3, Habacuc : *Sicut Ecclesiæ, et omnis viri Christus est caput, ita cunctorum dæmonum, qui in seculo debacchantur, caput est Beelzebub princeps dæmoniorum.* Et Chrysostomus, hom. 42, in Matth. : *Si diabolus*, ait, *princeps est, dæmones illi subjiciuntur.* Similia tradit Origenes, lib. 1, Periar., in Proœm. ; plura Cassianus, collat. 6, cap. 18 et seq., et latius collat. 8, cap. 7 et seq., ubi de hac prælatione inter dæmones, ejusque varietate, graduumque diver-

sitate multa dicit, quæ inferius attingam : quamvis fere omnia incerta esse judicem. Hoc vero quod de uno principe dixi, certissimum est ob Scripturæ testimonia.

Unde orta sit prælatura in Dæmones.

6. *Prima opinio D. Thomæ quod sit orta a perfectiori natura Luciferi.* — Unde vero principatus ille ortus sit, et qualis sit, incertum etiam est, quia revelatum non est. D. Thomas autem, in dicta quæst. 109, dicit imprimis hunc principatum supremi dæmonis fundatum esse in naturali ordine perfectionis, quem respectu aliorum habet. Nam quia essentialiter et naturaliter perfectior est aliis ; ideo ex natura aliis dominatur. Et quia naturalia, teste Dionysio, cap. 4, de Divin. nom., integra in Angelis permanserunt; ideo Lucifer hunc retinuit principatum. Assumptum probatur primo, quia nullum aliud fundamentum hujus principatus cogitari potest. Non enim est gratia, quia in dæmonibus non invenitur, nec etiam est culpa, quia potius propter culpam graviorem, videri posset Luciferi indignior principatu, quam reliqui. Nec etiam tribui potest peculiari ordinationi, aut concessioni Dei, quia nec de illa constat, nec videtur rationi consentanea : tum propter rationem factam de indignitate talis personæ, tum quia ille principatus totus videtur ad malum ordinatus : et ideo non videtur verisimile fuisse ex peculiari institutione Dei. Nec denique esse potuit ex communi consensu, et quasi ex electione dæmoniorum, tum quia hoc etiam videtur fictum, et gratis excogitatum, tum etiam, quia in dæmonibus, cum omnes superbi sint, et invidi, ac moribus perditissimi, nulla est pax, nullave concordia ; ergo non est verisimile sua voluntate in unius principis electione convenisse, eique voluntarie parere : superest ergo, ut principatus ille sit a natura, quam Deus in hac parte immutare noluit, et consequenter, quod obedientia sit coacta ex parte subditorum, utique ex naturali necessitate, et impotentia resistendi superiori.

7. *Prima oppositio contra opinionem divi Thomæ.*— In hoc vero fundamento talis principatus, nonnullæ difficultates occurrunt. Prima est, quia ex illa sequitur, quod si isti Angeli, qui nunc sunt mali in pura natura fuissent creati, et in illo statu perseverassent sine gratia, et sine peccato, et sine peculiari institutione positiva Dei, ex natura rei Angelus perfectissimus inter illos in natura, consequenter esset rex aliorum, et haberet veram potestatem et prælationem in illos : consequens autem non videtur admittendum ; ergo. Sequela manifesta est, quia tunc esset idem fundamentum principatus in Angelis, qui nunc est in dæmonibus, uno tunc esset purior, ut sic dicam. Minor ex parte probata est supra in libro quarto. Primo, quia nulla ratio talis consecutionis apparet, nimirum, quod ex sola majori perfectione naturali, sequatur propria superioritas, vel prælatio perfectioris in minus perfectum : quia solus ille excessus in perfectione non est sufficiens fundamentum talis relationis superioris, et habentis potestatem in alium, ut patet inductione in cæteris rerum speciebus : ut in elementis, plantis, animalibus, et suo modo in hominibus, quatenus in eis potest major et minor perfectio naturalis individualis, vel accidentalis reperiri. Solum affert D. Thomas in contrarium exemplum de cœlis, qui eo ipso, quod perfectiores sunt, habent influxum in inferiora. Illud autem parum cogit : tum quia nec omnes cœli inter se habent istam influentiam, tum quia non constat omnes cœlos influere in hæc inferiora, sed quoad hoc peculiarem receperunt virtutem ab auctore naturæ, et fortasse non per omnes partes suas, sed tantum per astra : tum denique, quia illa solum est naturalis quædam actio , quæ juxta proportionem virtutis activæ et passivæ, suppositis aliis requisitis conditionibus, necessario sequitur : principatus autem, de quo agimus, est politicus, et esse debet per moralem subordinationem , quæ non habet necessariam connexionem, cum majori perfectione naturæ.

8. *Secunda oppositio.* — Unde argumentor secundo, quia vel hæc naturalis prælatio inter Angelos est quoad potestatem moralem præcipiendi, quam directivam vocamus, et dici etiam potest potestas jurisdictionis , vel est tantum quoad potestatem activam physice , per quam superior potest aliquid physice agere in inferiorem, etiam invitum, aliquod malum illi inferendo, vel bonis privando, quæ potestas coactiva dici potest. Prior quidem potestas necessaria est ad propriam prælationem, quæ solum inter personas ratione utentes inveniri potest ; verumtamen non videtur posse tribui Angelo superiori ex sola rei natura respectu inferioris : quia inferior Angelus non habet originem a superiori, nec ab illo pendet in suo esse, nec in operatione, quantum ad naturalem, seu physicum influxum, nec etiam quoad moralem regulam suæ operationis ; quia unus-

quisque sua naturali ratione regitur, et illam habet participatam a prima ratione per essentiam, non a perfectiori Angelo ; ergo ex natura rei non est cur perfectior Angelus potestatem habeat ad obligandum moraliter, et in conscientia per voluntatem suam Angelum inferiorem, præceptum illi imponendo : quia nec nos recognoscimus in nobis hanc subjectionem respectu Angelorum ex sola rei natura, sed solum ad DEUM : quia ab illo habemus originem et essentialem dependentiam : et quia divina voluntas per essentiam est suprema regula omnis voluntatis, et homines inter se non habent hanc naturalem subjectionem, nisi media origine, ut est filii ad patrem, vel medio communi fœdere alicujus multitudinis, in quo jam supponitur consensus voluntatis ; nec satisfacit differentia, quæ solet assignari inter Angelos et homines , quia in Angelis est ordo, et differentia essentialis in perfectione, non autem inter homines : tum quia etiam hæc differentia non est certa, tum etiam, quia sola inæqualitas perfectionis sine aliqua dependentia, vel origine non videtur esse sufficiens fundamentum potestatis jurisdictionis, vel præceptivæ, seu quasi dominii : nam illa potestas revera dominium quoddam est.

9. *Tertia oppositio.* — Tertio argumentor, nam alias quilibet inferior Angelus ex natura rei tot haberet prælatos et dominos , quibus obedire teneretur, quot habet Angelos in essentiali perfectione superiores : unde, si verum est, omnes Angelos differre specie, infimus omnium superiorum voluntatis, et præceptis posset obligari, quod videtur incredibile, et eadem ratione anima hominis saltem separata ex natura rei subjecta esset illo modo omnibus Angelis, quod etiam verisimile non est. Denique in hoc puncto de morali potestate considero, quod licet hæc moralis potestas concederetur in Angelis bene institutis in pura natura, in dæmonibus nihil ad prælationem, de qua agimus deserviret, quia nulla creatura superior habens talem potestatem in inferiorem, potest per illam obligare, nisi ad actionem, vel per se bonam, vel quæ propter bonum finem bene fieri possit, quia divina lex naturalis, cui omnis potestas creata subordinata est, hoc postulat ; sed Lucifer non utitur prælatione in dæmones illo modo, nam totus usus potestatis ejus ad hominum perniciem ordinatur ; unde semper vel mala præcipit suis ministris, et in pravum finem nocendi, etiam DEO, si possit, omnia ordinat, et ab aliis ordinari cupit ; ergo signum est prælationem ejus non fundari in prædicta potestate naturali, quæ si naturalis esset, a DEO esset, et consequenter recta, et ordinata esset.

10. *Quarta oppositio.* — Unde argumentor quarto, quia si talis potestas necessario comitaretur essentialem perfectionem, maneret in Lucifero in inferno , etiam post diem Judicii, quia naturalia etiam ibi integra manebunt : consequens autem est falsum ; nam post diem Judicii omnis ordo Hierarchicus inter Angelos cessabit, non in bonis tantum, sed etiam in malis. Generaliter enim ait Paulus 1, Corinth. 15 : *Deinde finis cum tradiderit,* scilicet Christus, *regnum Deo, et Patri et evacuaverit omnem principatum, et potestatem, et virtutem,* ubi Glossa ordinaria adjunxit: *Quamdiu durat mundus, Angeli Angelis præsunt , dæmones dæmonibus, homines hominibus , ad utilitatem viventium , vel ad deceptionem , sed hominibus collectis , jam omnis prælatio cessabit, quia necessaria non erit :* ergo iste principatus etiam inter dæmones, et in Lucifero non est naturalis, sed adventitius, cum temporalis sit; unde Augustinus, lib. 83 Quæstion., q. 69, ait : *Evacuando omnem principatum, et potestatem manifestari , et omnibus notum fieri, nullum principium , vel potestatum, sive cœlestium , sive terrestrium per se habuisse aliquid principatus, vel potestatis, sed ab illo, ex quo sunt omnia, non solum ut sint verumetiam ut ordinata sint.* Sic ergo nos inferimus, manifestari, Luciferum non habere ex se principatum , id est, ab intrinseca perfectione naturali, alioqui non posset ille cessare , hac permanente , et consequenter colligimus non habere illum a Deo , quatenus ab illo habet, ut sit, sicut illum haberet, si naturalis esset, sed habere illum, ut a primo principio, a quo habent res, ut ordinatæ sint.

11. *Quinta oppositio.* — *Responsio.* — Quinto, si in Lucifero solum consideretur potestas superior effectiva physice, et ad extra, qua potest inferioribus vim aliquam inferre, imprimis illa sola non sufficit ad prælationem : nam etiam lupus in oves potestatem habet, non tamen prælationem. Item alias dæmon haberet principatum et prælationem in homines, etiam sanctos, quia potest illos cogere ad externas actiones, vel illis vim inferre: at consequens falsum est, ut constat. Dici potest prælationem Beelzebub in Angelos suos non esse per modum legitimæ potestatis, sed per modum tyrannidis, ad quam sufficit potestas præcipiendi facto , non jure, id est, intimandi suam voluntatem , absque potestate

obligandi, cum potestate tamen cogendi, cum comminatione nocendi ex sola potestate naturaliter valentiori, quamvis moraliter talis comminatio, et coactio sine potestate morali, id est, sine jure, seu dominio, aut jurisdictione fiat. At hoc non satisfacit, tum quia non est verisimile, regimen illud inter dæmones semper hoc modo fieri sine majori potestate, quia esset nimis coactum et violentum , et ad finem a Deo intentum de hominum exercitatione insufficiens : sic enim esset perpetua dissensio et divisio inter dæmones, et haberet locum, quod Christus argumentatus est : *Si satanas in satanam divisus est, quomodo stabit regnum ejus?*

12. *Sexta oppositio ex Guillielmo.* — Accedit præterea, quod, ut late objicit Guillielmus Parisiensis, vix intelligitur, quæ tanta coactio, vel quod malum possit a supremo dæmone inferioribus naturaliter fieri, quia imprimis non potest eorum voluntates cogere aut necessitare, nec intellectus eorum immutare, nisi ad summum per locutionem, quæ reciproca est, et equæ potest ab inferioribus in ipsum fieri. Nec in substantia eorum potest qualitatem aliquam naturaliter imprimere, nec potest illos suo esse, vel aliqua intrinseca perfectione naturali privare. Quæ est ergo hæc tanta vis, quam Lucifer per suas naturales vires inferioribus inferre potest? Dices posse illos, vel alicui loco alligare , vel invitos movere et ferre, quo voluerit. Sed non desunt, qui hoc etiam negent fieri posse ab Angelo per potentiam naturalem, ut indicat Malonius 2, distin. 9, disput. 73, Viguerium contrarium asserentem reprehendens. Nos autem id libenter concedimus et probavimus supra , libro quarto. Tamen illa profecto parva coactio est, ut tantum ratione illius dici possit Lucifer habere principatum et regimen super omnes alios dæmones, præsertim cum potestas illa non extendatur ad detrudendos et ligandos cæteros in inferno inferiori, eo quod contra divinam ordinationem hoc sit.

13. *Septimo ex eodem Guillielmo.* — Argumentatur deinde Guillielmus Parisiensis 2 , parte principali de universo, part. 2, ejus cap. 14 et 15, et 16, quia principatus Luciferi in suos socios solum in potestate ligandi vel movendi illos niteretur, possent facile inferiores omnes contra illum rebellare; et quamvis singuli fortasse non possent illum superare, vel ligare, nihilominus vel omnes, vel multi simul juncti possent illi resistere, et eum principatu privare, ligando illum, et detrudendo in infernum si DEUS permitteret; quia multæ inferiores virtutes simul sumptæ possunt resistere superiori, vel illam vincere, ut experientia docet, et ratio, quia virtus agendi non minus ex multitudine agentium, quam ex intensione, seu specie virtutis augetur, quando effectus omnium est ejusdem rationis, ordinisque.

14. *Secunda opinio ejusque assertio prima.*— Propter hæc et similia, quæ de hoc puncto facile cogitari possunt, existimo, hunc principatum Beelzebub in Angelos suos non esse ita naturalem, ut vel ab illius essentia per modum proprietatis connaturalis quasi fluat, vel in solo jure naturali angelicæ naturæ consentaneo fundetur; hoc mihi probant discursus in priori membro de potestate morali facti : propter quos, etiam assero, inter Angelos creatos in pura natura, non convenire alicui prælationem propriam, cum potestate utique regendi alios ex vero dominio, vel jurisdictione, quam in illos habeat ex sola lege naturæ, vel propter solum excessum in naturali et essentiali perfectione, sed necessariam esse, vel specialem DEI ordinationem , seu institutionem, vel communem ipsorum Angelorum consensum in unam rempublicam coeuntium ; unde opinor de facto nullam fuisse talem prælationem inter Angelos sanctos viatores, quamdiu in illo statu fuerunt, sed omnes quoad omnem obligationem præcepti positivi soli DEO fuisse immediate subjectos; inter se vero fuisse obligatos ad naturalem legem, supernaturalemque servandam, scilicet, legem charitatis, justitiæ, veritatis, gratitudinis, observantiæ, ac virtutum aliarum, quæ inter ipsos locum habere possunt; quia nec in tali natura, spectata ejus excellentia sive indigentia rerum externarum, et sine inordinatis passionibus , nec pro tam brevi via alia potestas quasi positiva eis erat necessaria; nec etiam habemus aliquod fundamentum ad illam credendam, vel excogitandam.

15. *Assertio secunda.* — Addo præterea principatum dæmonis in suos ministros pro isto statu usque ad diem Judicii non esse omnino tyrannicum, vel fundatum in sola naturali potestate cogendi inferiores per injuriam, et vim ad sibi parendum. Hoc probabiliter etiam suadent rationes in secundo membro de potestate physica factæ, quamvis non videantur tam efficaces, sicut priores ; et præsertim argumentum ultimum ex Guillielmo relatum, (quamvis ipsum compulerit ad dicendum , posse quidem multitudinem Angelorum contra unum Luciferum insurgentem illum sub-

jugare et ligare, Deum autem id non permittere) apud me non urget; quia juxta veram Philosophiam opinor, multitudinem agentium inferiorum conducere quidem posse ad fortius, et citius vincendum contrarium, non tamen ad producendum intensiorem, vel perfectiorem effectum, quam a tota multitudine agentium, vel ab eorum perfectissimo fieri possit; ac proinde non posse impedire efficaciam unius agentis habentis perfectiorem virtutem activam intensive, et præcipue si sit altioris speciei, seu ordinis.

16. *Multitudo Angelorum inferiorum non potest retardare impetum unius superioris.* — Unde existimo omnes Angelos inferiores in naturali perfectione intelligentia motrice unius orbis, licet simul conentur, non posse illi resistere ne moveat illud, nec impetum ejus retardare, quia si Angelus movet imprimendo impetum, impetus superioris Angeli est alterius rationis ab inferioribus, et ideo inferiores simul nec possunt conjungi ad imprimendum unum impetum superiorem, vel æqualem, nec etiam si singuli suos inferiores impetus imprimant, possunt quidquam resistere superiori. Si vero Angelus sua efficaci voluntate immediate movet sine impetu, multo minus poterunt inferiores voluntates propter quamcumque multitudinem illi resistere. Sic ergo in præsenti dico, secundum eam violentiam, quam unus Angelus superior potest inferiori facere, non posse virtutem superioris a multitudine superari inferiorum. Ac proinde ex hac parte non posse Luciferum suo principatu a subditis per vim privari ac deturbari; nihilominus tamen aliæ rationes sufficienter ostendunt, hanc subordinationem omnium Angelorum inferiorum, ac malorum ad unum principem non esse per solam tyrannicam violentiam, ut magis ex sequenti puncto declarabitur.

17. *Assertio tertia trimembris concilians primam opinionem D. Thomæ de prælatura Luciferi.* — Dicendum ergo est hunc principatum dæmonis fundatum quidem esse in natura ipsorum Angelorum, consummari autem, et compleri partim ex communi consensu voluntario eorumdem Angelorum, partim ex ordine divinæ sapientiæ ac providentiæ; in hoc sensu intelligendam esse censeo D. Thomæ sententiam, prout ipse non obscure illam explicat, in dicta quæst. 109, art. 2; et declaratur per singulas partes: nam imprimis valde consentaneum est naturis rerum, ut in rebus ejusdem generis inferiores superioribus subdantur, in eo genere subordinationis, cujus sunt capaces; ergo etiam in angelica natura hic prælationis ordo est consentaneus ordini naturalis perfectionis, habetque in illo primarium fundamentum. Probatur consequentia, quia cum illa natura sit intellectualis, consentaneum illi est in unam societatem politicam congregari; unde cum Angeli mali ratione status a bonis divisi sint, quasi naturaliter inter se aggregantur modo accommodato intellectuali naturæ, ac subinde in ordine ad actiones liberas et morales; ad hujusmodi autem conjunctionem necessaria est unio moralis sub uno capite: quia sine tali ordine summa esset confusio, et non esset propria unio, sed quædam aggregatio per accidens; ergo cum tale caput debeat cæteris præesse, valde consentaneum naturæ, ut qui naturaliter cæteris excellentior est, principatum etiam inter eos obtineat; hoc ergo modo dicitur hic primatus in naturali perfectione fundari.

18. *Ostenditur secunda pars.*—Quia vero ostensum est solam perfectionem naturalem non sufficere, addimus in secunda parte, concurrisse consensum ipsorum Angelorum malorum inter se, quod etiam sentit D. Thomas, in dict. art. 2, ad 2, et late Guillielmus Parisiensis ubi supra, et declaratur imprimis ex modo peccandi Angelorum supra declarato. Peccaverunt enim omnes inferiores consentiendo supremo, per quem consensum virtute illum in principem elegerunt. Præsertim juxta nostram sententiam, qua diximus, peccasse Angelos contra Christum se rebellando, ejusque primatum et excellentiam suæ naturæ, seu gradui appetendo; unde consequenter fit, Luciferum sibi, alios vero ipsi Lucifero, primatum illum appetivisse. Sic ergo omnes inferiores Luciferum sibi in principem elegerunt; et quia in illa electione firmiter adhærent, voluntarie illi ut principi subduntur. Ex quo etiam factum est, ut in odio Dei, et Christi perseverantes, in illius odii prosecutionem, honorem et exaltationem Luciferi tanquam sui principis procurent. Accedit etiam, quod illum modum regiminis et subordinationis convenientem sibi judicant ad humanum genus efficacius persequendum, et ad agendum bellum contra Deum et Christum, et ob hanc etiam causam illam unionem cum tali capite mordicus retinent, et sic dixit D. Thomas, *illam concordiam dæmonum non esse ex vero amore inter se;* et consequenter, nec ex justitia, vel honesta obedientia, *Sed ex nequitia, qua homines oderunt, et Dei justitiæ repugnant,* et Guillielmus similiter dixit, duo esse in dæmonibus consideran-

da, scilicet, odium et iram, quibus in Deum, et homines inardescunt : nam inde ita inter se afficiuntur, ut se invicem non impugnent, sed potius adjuvent ad destructionem nostram ; et uterque id ostendit humanis exemplis : nam inter latrones, vel assasinos similis concordia, et obedientia invenitur.

19. *Ostenditur tertia pars.* — Denique addidimus Dei providentiam et aliqualem ordinationem, quia et omnia, quæ ab inferioribus causis fiunt, quantumvis prava sint, divinæ providentiæ subsunt : et quamvis in malis ipsis aliquid ordinis servatur, participatio est divini ordinis, seu ab ejus ordinatione aliquo modo descendit, et sic addit D. Thomas, in dicto articulo, in fine corporis, *convenire hoc divinæ sapientiæ, quæ nihil in universo inordinatum relinquit.* Declararique amplius hoc potest ex eodem D. Thoma, dicta quæst. 114, art. 1, dicente : *Impugnationem dæmonum ab eorum malitia procedere, et non a Deo, nisi, ut permittente : ordinationem autem impugnationis esse a Deo ordinante, et positive providente.* Ex quibus duabus partibus prior satis est a nobis in superioribus declarata ; et juxta illam consequenter dicendum est, hunc principatum Luciferi, quatenus ex consensu omnium dæmonum constitutus est ad Christi ac cæterorum hominum impugnationem, suæque superbiæ executionem (quatenus sibi possibilis est), ex omnium consensu ordinatum esse, tantumque fuisse ex permissione divina, quia intrinsecam malitiam et deordinationem a recta ratione includit ; unde fit etiam, ut ordo hujus impugnationis, quantum ad distributionem ministeriorum et actionum, quibus a diversis malis Angelis talis impugnatio fit, tantum etiam permissive sit a Deo : quia includit eamdem pravitatem.

20. *Quo sensu dicat D. Thomas ordinem impugnationis dæmonum esse a Deo.* — Ideoque altera pars illius sententiæ D. Thomæ de ordine impugnationis, quod a DEO fit, intelligenda est de ordine finis, seu intentionis, non de ordine quasi formali, seu distributionis ministeriorum ; necessarium est enim ad tollendam hanc æquivocationem hos duos ordines distinguere ; unus est secundum varia munia ad talem impugnationem pertinentia, ut est in bello, verbi gratia, quod milites sint in tali situ, et quod isti has actiones exerceant, illi alias, etc., et hunc voco ordinem formalem, seu distributionis, illumque assero esse a DEO permissive tantum, non positive, nisi quoad generalem concursum, quem deordinatis voluntatibus præbet. Alius est ordo, quo totum bellum ad hunc, vel illum finem ordinatur. Et hoc modo licet ordinatio ad suum privatum finem a malis Angelis intentum sit ab ipsis, et non a DEO : nihilominus DEUS totam hanc impugnationem, et omnia ejus ministeria, et eorum distributiones ad altiorem finem gloriæ suæ, et salutis hominum electorum ordinat, et sic dicitur ordinatio impugnationis esse a DEO. Eodem ergo modo principatus Luciferi, et ordo subjectionis cæterorum ad ipsum, quatenus ab ipsis ad impugnationem ordinatur, non est a Deo nisi permissive ; nihilominus tamen etiam illum principatum DEUS ad suum bonum finem ordinat, et sic dicitur esse aliquo modo ex ordinatione divina, ac denique addi potest ex D. Thoma et Guillielmo supra, voluisse DEUM permittere hunc principatum Luciferi in pœnam ipsius, et cæterorum Angelorum. Aliorum quidem, ut sævissimo et nequissimo principi subsint, et ita superbia eorum confundatur , qua DEO et Christo subjici noluerunt : ipse vero Lucifer ut malis præsit, quod ad miseriæ augmentum pertinet : *Quia cum mala facere* (ait D. Thomas) *maxime ad miseriam pertineat, præesse in malis est esse magis miserum.*

21. *Assertio quarta de prælatura dæmonum infra Luciferum.* — Atque ex his, quæ de supremo principatu Luciferi diximus, optima conjectura fit, etiam inter Angelos satanæ esse aliquos intermedios principes, et quasi duces habentes sub se milites, et in eis etiam esse posse gradus amplioris vel minoris potestatis; item esse quosdam ad privatam impugnationem, et infimas actiones ejus, alios ad ministeria universaliora, vel graviora destinatos. De qua assertione multa scripsit Guillielmus Parisiensis, distinct. 2, parte secunda, part. de Universo, cap. 5, 8, et sequentibus, et ab aliis plura in particulari referuntur, quæ, vel fabulosa, vel incerta sunt, ut notavit Binsfeldius, lib. 6, de Maleficiis, prælud. 10; solum ergo in generali probabiliter asserere possumus, esse inter Angelos malos gradus et ordines munerum et ministeriorum, quod uno verbo significavit D. Thomas, d. quæst. 109, art. 2, dum in plurali loquens, dicit, quod sicut inter illos Angelos est naturalis ordo perfectionis, *ita et actiones eorum sunt sub actionibus superiorum,* et ad secundum ait, quod *alii aliis obediunt,* et ad tertium, quod *inferiores superioribus subduntur, idque non esse ad bonum superiorum, sed magis ad malum.* In quibus omnibus satis indicat, in dæmonibus non esse tantum unum

supremum ducem, sed plures etiam subordinatos, qui superiores aliis sunt, et quæst. 114, art. 6, dicit Luciferum *deputare sibi ministros determinatos ad hominum impugnationem, sicut Angeli DEO ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem;* et similiter Magister, in 2, dist. 6, dixit: *Sicut inter bonos Angelos alii aliis præsunt, ita inter malos alii aliis prælati sunt, et alii aliis subjecti.* Et infra: *Habent enim secundum modum scientiæ majoris, vel minoris, prælationes alias majores, vel minores. Quidam enim uni provinciæ, alii uni homini præsunt,* etc., et in hoc fere conveniunt alii scholastici ibi.

22. *Suadetur probabiliter e Scriptura.* — Potestque dicta assertio probabiliter sumi ex illo Pauli ad Ephes. 6: *Adversus Principes et Potestates, adversus mundi Rectores tenebrarum harum.* Nam licet dicere quis possit, malos Angelos sic vocari, non quia nunc habeant illas dignitates, a quibus illa nomina sumpta sunt: sed quia in suo esse naturali sunt illius ordinis, vel generis, cujus sunt sancti Angeli, qui Principatus vel Potestates nominantur; nihilominus probabilius videtur, etiam ita vocari secundum præsentem statum, quem habent, et ratione altioris ministerii, quod exercent, quod licet pravum sit, in illo magis, et minus, prælatio et subjectio invenitur. Paulum autem in hoc sensu loqui de Principatibus et Potestatibus dæmonum colligi potest, tum a simili ex aliis locis in quibus principatus, et regimen Beelzebub tribuitur, tum etiam ex eo quod statim addit, *rectores tenebrarum harum,* quod munus in præsenti statu gerunt, et per illud explicari videtur, quales sint illi principatus; tum denique, quia 1, Corinth. 15, Principatus, Potestas, et virtutes per Christum dicuntur in fine mundi evacuandæ, quod de malis principibus, etc., intelligunt ibi Chrysostomus, Theophylactus et Cassianus, collat. 8, capit. 14, estque textui satis consentaneum; denique duæ conjecturæ sunt. Prima, quia hoc etiam est consentaneum naturali ordini malorum Angelorum secundum varios gradus perfectionis eorum. Secunda, quia et Angeli tenebrarum Angelos lucis suo modo imitari desiderant, ut commodius cum illis præliari possint: et ipse Lucifer ex superbia semper divinitatem æmulatur; et ideo sicut Deus varia distribuit ministeria ad custodiendos et servandos homines, ita etiam Lucifer sua ministeria cum proportione ad impugnandos, et perdendos homines, inter satellites suos distribuit.

A quonam, et quomodo distribuantur ministeria dæmonum.

23. *Prælatura non competit inferioribus dæmonibus a natura. — Nec ex ipsorum electione. — Bonaventura utrumque conjungit.* — In hac vero congruentia nova insinuatur interrogatio, videlicet, a quo, vel quomodo singuli Angeli mali ad sua ministeria, deputentur: quod tractat Hieronymus ad Ephes. 6, et indecisum reliquit; sed imprimis quoad primam partem a quonam sit prælatatura, certius est, hos inferiores gradus prælaturæ non convenire talibus Angelis ex sola rei natura, quam quod Lucifero suus primatus non sit omnino a natura, sicut diximus; nam rationes ibi factæ hic a fortiori procedunt; et præterea, quia hæc ministeria, ad quæ tales potestates ordinantur, non sunt a natura, sed ex libera voluntate, eaque prava, inordinata: et ideo principatus in ordine ad talia ministeria non potest esse a natura fluens; ac denique, quia alias sicut Lucifer est princeps omnium, ita quilibet sub Lucifero esset princeps omnium sibi in perfectione inferiorum, quod dici non potest, cum inter ipsos bonos Angelos hoc non inveniatur. Deinde cogitari verisimiliter non potest, hanc distributionem factam esse quasi communi consensu, et electione ipsorum dæmonum: hoc enim communiter theologi rejiciunt, tanquam non necessarium, et sine fundamento excogitatum. Ait vero Bonaventura 2, dist. 6, quæst., ultim., ad argumenta, esse a natura, et a divina institutione. Intelligere autem videtur a natura fundamentaliter, a divina autem institutione completive, et (ut ita dicam) formaliter, et prior quidem pars placet, juxta de Lucifero.

24. *Non placet ex parte. — Verior sententia ex divo Thoma sumpta.* — Posterior autem pars difficilis est, quia sicut illa ministeria non ordinantur ad bonum, et ideo in generali non sunt a DEO volita, seu ordinata, sed permissa: ita nec particularis distributio tamen munerum DEO tribui potest, tanquam ordinanti, vel instituenti, sed tantum, ut permittenti; et ideo D. Thomas, dicta quæst. 114, art. 1, hanc institutionem Lucifero tribuere videtur, cum ait; *Dæmones propter superbiam divinæ potestatis similitudinem usurpant, deputando sibi ministros determinatos ad hominum impugnationem;* ubi non DEO, sed ipsis dæmonibus hanc deputationem tribuit; et quamvis loquatur in particulari de Lucifero, sed quasi de communitate dæmonum; ut argumentum ab

æmulatione Dei sumptum recte accommodetur, intelligendum est illam distributionem esse in dæmonibus per supremum illorum caput. Præterquam quod supposita consensione omnium inferiorum in Luciferi principatum, ut explicuimus, magis consentaneum est, ut per illum quam per communitatem quasi per electionem factam existimetur.

25. *Quomodo accipienda sit proxima sententia.* — Et hæc fuit etiam sententia Guillielmi Pariensis supra : *Dico*, ait, *juxta verisimilitudinem, non juxta certitudinem, quod sicut omnipotens bonitas creatoris permittit hominum principes impios diversos ordines in principatibus, ac divisionibus suis collocare*, etc., ita *permisit principi malignorum spirituum juxta suæ perversitatis malignitatem alios sublimare, variisque operibus malis præficere*, quod latius prosequitur. Est ergo hæc sententia verisimilior, quoad ministeria malorum Angelorum in hominibus impugnandis, inducendo eos ad mala culpæ : nam si sermo sit de ministerio puniendi homines peccatores, ad quod dæmones etiam assumuntur, ut diximus : sic exercere possunt tale ministerium ex divina ordinatione et voluntate, vel immediate ab ipso Deo, vel, quod magis credendum est, per bonos Angelos intimata. Fortasse tamen non sunt particulares dæmones, quasi ex officio, et permanenter ad hoc minus destinati, sed pro Angelorum bonorum arbitrio per occasionem huic, vel illi talis executio commendatur; quia supplicia hujus vitæ, qualia sunt hæc, de quibus tractamus, non sunt certa lege statuta, sed pro arbitrio Dei præcipiuntur; et ideo non videntur necessari peculiares ministri ad illa exequentia destinati : nam omnes mali Angeli sunt apti ministri, et in particuliari arbitrarie designari possunt.

26. *Secunda pars hujus puncti secundi.* — *De distributione materiarum ad tentandum.* — Sed inquirendum ac explicandum restat, quomodo sint distributa hæc ministeria; in quo duos modos hæc ministeria distribuendi traditos a Patribus invenio : unus est ex parte objecti, seu finis proxime intenti per actiones hujus ministerii, vel quod in idem redit ex parte materiæ circa quam tales actiones versantur : alius est ex parte personarum, quæ per tales actiones exercentur, seu impugnantur. Priori modo dicuntur dæmones designati a suo principe ad tentandos homines, ac distributi secundum vitiorum diversitatem, quosdam ad tentandum de superbia, alios de avaritia, luxuria, etc. ; non quidem ita ut unus tuntum dæmon ad omnes homines de uno vitio tentandos destinatus sit : alioqui non possent plures homines, distantibus in locis existentes, simul de eodem vitio tentare : sed ita ut una vel plures legiones dæmonum sub uno speciali duce curam promovendi unum vitium in hominibus acceperint, qui a suo duce per varias nationes et regiones orbis ad illud munus distribuantur : et fortasse, qui versantur in una provincia, aliquem in eo munere propinquiorum rectorem habeant; et ad hunc modum sint tentatores per singula vitia distributi.

27. *Traditur hic modus a nonnullis.*—Hunc modum tradit Origenes, hom. 15, Josue, circa finem, quem imitatus est abbas Serenus apud Cassianum, collat. 7, cap. 17, dicens : *Nosse debemus non omnes dæmones universas hominibus inferre passiones, sed unicuique vitio certos spiritus invitare*, etc., quod usque ad cap. 20, prosequitur, et latius cap. 32, ubi varia loca Scripturæ ad hoc accommodat. Consentit Hieronymus, ad Ephes. 6, late, et Michæ. 2, circa principium, et Abac. 3, circa finem, ubi sic ait, *caput et princeps dæmonum est Beelzebub*, *et singulæ eorum turmæ habent capita, et principes suos, verbi gratia, spiritus fornicationis habet præpositum suum, item spiritus avaritiæ, vanæ gloriæ, mendacii, infidelitatis*, etc. ; et hoc etiam significavit Magister supra, dicens, quomodo *aliqui spiritus mali uni vitio præsunt* ; et latius Guillielmus Parisiensis ubi supra. Et plura de hac re congerit Binsfeldius, in d. Prælud. 10, ubi tamen fatetur, multa, quæ de hac materia traduntur, incerta esse.

28. *Prædicta distributio, licet sustineri possit, non satis fundatur.* — Et quidem dicti auctores nullum fundamentum istius modi dicendi afferunt, nec ego illud invenio, quia licet in Scriptura quidam dicatur *spiritus mendax*, 3, Reg. 22, et alii dicantur *spiritus seductores*, 1, Timoth. 4, et alii *spiritus fornicationis*, Oseæ 4; nihilominus necesse non est, ut isti spiritus semper sint personaliter diversi, nam idem poterit decipere, mentiri, et ad libidinem inducere diversis temporibus, et ab effectibus variis nominibus appellari : nec in sanctis Angelis similis distinctio a Patribus traditur. Sed idem Angelus custos ad omnia bona promovet, et ab omnibus vitiis retrahit hominem suæ curæ commendatum : diximus autem malos Angelos æmulari bonos; ergo etiam unusquisque spiritus impugnator de omnibus vitiis tentabit hominem sibi commissum, juxta occurrentes occasiones. Denique quilibet malus An-

gelus eamdem scientiam et potentiam habet ad tentandum de omnibus vitiis, et voluntatem habet in omnibus depravatam : et quantum in se est nullam occasionem tentandi prætermittit; ergo quilibet tentat de omnibus vitiis; unde Gregorius, lib. 32, Moral., capit. ultim., uni Leviatham tribuit, quod *alias superbiæ, alias invidiæ, alias luxuriæ, alias avaritiæ facibus inflammat.* Non videtur ergo multum necessaria distributio illa diversorum spirituum per singula vitia tentantium ; hoc autem dico non ad impugnandam illam sententiam gravi auctoritate innixam; sed ut ostendam esse incertam, quamvis, et possibilis sit, et facile defendi possit.

29. *De distributione ipsorum tentantium.* — Alia distributio istorum spirituum est, ex parte personarum, quas impugnandas suscipiunt, et ita quidem censentur deputati ad singulos homines impugnandos, alii ad provincias, vel regna, vel communitates alias, et in utrisque possunt esse gradus : nam inter priores quidam sunt infimi, qui pro vulgaribus hominibus designantur, alii pro principibus, et fortasse pro viris perfectioribus et sanctioribus, astutiores dæmones destinantur; et aliqui etiam superiores esse poterunt, quasi superintendentes illis inferioribus; et similiter inter hos posteriores, pro ratione majoris, vel minoris communitatis, inferiores, vel superiores deputabuntur: et plures ex istis poterunt esse uni principaliori subordinati. Hunc modum frequentius tradunt scholastici cum Magistro, in 2, distinct. 6, et illum insinuavit D. Thomas, in dicta quæst. 114, art. 1, cum æquiparationem facit inter bonos et malos Angelos, dicens de dæmonibus: *Deputant sibi ministros ad hominum impugnationem, sicut et Angeli DEO ministrant in diversis officiis ad hominum salutem.* Sicut ergo custodia Angelorum ex parte personarum, vel communitatum, aut rerum ipsis commissarum, dividitur, ut supra diximus: ita de impugnantibus Angelis credibile est, et hunc etiam modum distribuendi hæc ministeria insinuavit Hieronymus, Habac. 3, circa finem, ubi commemorat Angelis malos per nationes, quas subjectas habent fuisse distributos. Itemque Isaiæ 24, ubi de his Angelis malis ad impugnandas diversas provincias distributis locum Danielis 8, intelligit, ubi de principibus regni Persarum, vel Græcorum mentio fit, et similia habet in eumdem locum Danielis; et Cassianus, dict. collat. 7, cap. 2, et in collat. 8, cap. 13 et 14, et est res per se satis credibilis, et in generali clara, quamvis in speciali peculiares modos hujus partitionis, vel subordinationis inquirere, nimis curiosum sit, ac plane incertum.

30. *An quisque homo habeat designatum tentatorem ratio dubitandi.—Assertio affirmans.* —Solet autem specialiter quæri ab scholasticis, an unusquisque hominum peculiarem habeat Angelum impugnatorem, sicut habet custodem, et ratio dubitandi esse potest; quia non sunt tot mali Angeli, quot sunt boni; et ideo fortasse non sunt tot dæmones infimi ordinis, vel ad deputandos singulos pro singulis hominibus sufficiant. Sed nihilominus fere communiter receptum est, unumquemque hominem duos habere Angelos, bonum et malum. Ita sentit Magister, in 2, dist. 6 et 11, ubi alii scholastici; et sumi potest ex illo 2, Corinth. 12: *Datus est mihi spiritus satanæ, qui me colaphizet ;* et multi putant hujusmodi fuisse satanam, qui ad tentandum Job specialem licentiam petiit. Item, quod dicitur Joann. 13, de Juda, *cum diabolus jam misisset in cor ;* et in Psalm. 108, *et diabolus stet a dextris ejus,* de proprio dæmone ad illum impugnandum deputato recte intelligitur. Aliqui etiam ex Patribus hanc sententiam tradiderunt, præsertim Origenes, homil. 35, in Lucam, ubi citat librum Pastoris, et 3, libr. Periar., cap. 2, versus finem. Gregorius Nissenus, libro de vita Moysis, aliquantulum a principio. Idemque significatur, in serm. 68, ad Fratres in Erem, nomine Augustini, et favet Tertullianus, libr. de Anima, cap 57, dicens : *Nullus pene hominum caret dæmonio,* ubi particula, *pene,* aliquid diminuere videtur, et fortasse propter aliquam formidinem, vel incertitudinem addita est; tamen, cap. 39, dixerat: *Cui hominum non adhærebit spiritus nequam, ab ipsa etiam janua nativitatis animas aucupabundus?* et infra : *Sic igitur, et Socratem puerum adhuc spiritus dæmoniacus invenit, sic, et omnibus genii deputantur, quod dæmonum nomen est,* ubi Pamelus, num. 451, multa ex philosophis, apud quos hæc fama viguit, refert, et plura Eugubius, lib. 8, de peren. Philos., et videri potest Plutarcus, in vita Bruti, et libr. de tranquillit. et serenit. Animæ., fol. 3, ad finem.

31. *Probatur ratione.* — Estque hæc assertio valde credibilis ex dictis : nam Lucifer æmulatur divinitatem, et cum DEO super salutem hominum apertum bellum profitetur : ratione cujus dixit Paulus ad Ephes. 6, habere nos pugnam cum spiritualibus nequitiis cœlestibus, id est, aeris hujus: et summo odio prosequitur homines ; ideoque circuit, quærens, quem de-

voret: ergo sicut DEUS singulis hominibus singulos Angelos custodes designavit, ita etiam dæmon, si potest, singulis deputat singulos impugnatores; nec est ulla ratio dubitandi de voluntate, si potestas illi non desit: duo autem requiruntur ad potestatem; unum est, quod numerus militum suppetat; aliud, quod DEUS permittat. De hoc posteriori non est, quod dubitemus, quia eadem ratio in hac permissione speciali, quæ in generali permissione hujus belli, et impugnationibus dæmonum invenitur: in priori autem parte imprimis credibile est, in solis infimis Angelis malis, pertinentibus quoad gradum naturæ ad specificum ordinem Angelorum, esse sufficientem multitudinem ad hujusmodi effectum, seu designationem, quia creditur, ex tota multitudine Angelorum creatorum tertiam partem corruisse: ergo ex ordine infimo ad minimum corruit tertia pars: et illa fortasse sufficit pro omnibus hominibus viatoribus, simul viventibus in quolibet tempore. Deinde non est necesse, ut si tertia pars Angelorum cecidit, ut cum eadem proportione ex quocumque ordine peccaverint; sed credibilius est inferiores facilius potius persuasione Luciferi moveri: ac proinde in altioribus ordinibus pauciores, in inferioribus vero plures tertia parte; et consequenter ex infimo fortasse ordine dimidiam partem corruisse. Addo præterea, non omnes Angelos custodes esse ex infimo ordine: quia fortasse excellentiores personæ custodiuntur ab Archangelis, et sic poterunt cum proportione ad illas impugnandas superiores dæmones deputari. Ac denique ex quibuscumque ordinibus sumi poterunt, quia omnes dæmones nunc ratione status minimo Angelorum custodem inferiores sunt; et ideo, si numerus dæmonum infimi ordinis ad assignandum unicuique homini suum impugnatorem Angelum non sufficeret, ex dæmonibus in natura perfectioribus, qui necessarii fuerint ad supplendum illum numerum deputabuntur, nulla ergo ratio probabilis superest, ob quam credi possit, Luciferum non deputare singulis hominibus singulos spiritus malos, qui eos impugnent.

32. *Primum corollarium.* — *Prædicta deputatio fit a principio animationis hominis.* — Unde colligitur hanc deputationem fieri a principio conceptionis et animationis hominis, sicut de Angelis custodibus diximus. Solet autem hic quæri quantum duret, et specialiter dubitatur, an dæmon impugnator, semel vel iterum suum alumnum tentans, si ab illo superetur, recedat, ita ut amplius illum non impugnet, sed loco illius alius substituatur; quod tractatum est ab scholasticis cum Magistro, in 2, dist. 6, occasione sententiæ Origenis, homil. 15, in Josue, ubi partem affirmantem tradere videtur; imo indicat dæmonem semel ab homine victum statim ab officio tentandi repelli: sed hoc impugnavimus supra, cap. 16, a num. 4, quia non solum non est cum fundamento dictum, sed etiam repugnat Scripturis, ut patet, Matth. 12, et in historia Job, et aliis ibi adductis. Certum est ergo Angelum impugnatorem, etiamsi sæpius vincatur, non propterea recludi in infernum, nec privari officio suo (ut sic dicam) nec perpetuo recedere ab instantia tentandi eamdem personam sibi commissam, vel etiam aliam, si occasio tulerit, sive in eodem genere vitii, sive in alio, et interdum fortius quam antea; nam ut ait Cyprianus, Epist. 6: *Fortiorem magis aggreditur, et acrior factus, hoc ipso quod victus est, superantem superare conatur*, et similia habet Gregorius, lib. 10, Epist. in 38, et lib. 3 Moral., cap. 8, et lib. 32, cap. 16. Unde in hoc conveniunt omnes theologi statim citandi, quia nullum est fundamentum ad contrarium cogitandum.

33. *An saltem dæmon victus recedat ad tempus.* — *Judicium auctoris.* — *Primus recedendi modus.* — Interrogant autem ulterius, an saltem ad tempus recedat; quod tractat D. Thomas, 1 part., q. 114, art. 5, Durandus 2, dist. 6, quæst. 4, et ibi Ægidius, Richardus et alii, qui omnes affirmative respondent: quia Jacobus, cap. 4, ait: *Resistite diabolo, et fugiet a vobis*, et Luc. 4, de Satana tentante Christum dicitur, *consummata omni tentatione, diabolus recessit ab eo usque ad tempus*. Sed de hoc, ut opinor, non potest certa et universalis regula constitui: nam interdum recedet, interdum vero amplius et molestius instabit. Tribus enim modis potest dæmon victus desistere, aut recedere. Primo ex propria voluntate, et sic certum est non recedere ex defectu odii, aut iracundiæ, ac desiderii nocendi: nam potius ex superbia tunc majori accenditur ira, ac voluntate nocendi; fieri tamen potest, ut quiescat interdum, vel tædio affectus, et majorem confusionem fugiens, ut in tentatione Christi verisimillimum est; potest enim recedere, vel timens ne homo impugnatus inde magis proficiat, et de ipso triumphet: ut Ambrosius dixit, lib. 4, in Lucam, et in dicto capite retulimus; vel etiam potest ad tempus cessare, ut hominem securiorem reddat: et ita postea facilius eum expugnet, quod insinuari videtur Matth.

12, in verbis illis dæmonis dicentis, *Revertar in domum meam, unde exivi*, et docet Gregorius 3, Moral., cap. 22, alias 16; vel etiam recedit aliquando, quia videt hominem vincendo ipsum vicisse, etiam concupiscentiam, et sic factum esse fortiorem; et sic intellexit verba Jacobi citata Chrysostomus, homil. 22, ad populum, et indicavit Maximus, in Dialogo variarum quæst. de Verbo incarnato, non longe ab initio.

34. *Secundus modus. — Tertius modus.* — Secundo potest inferior dæmon recedere ex voluntate Luciferi, vel alterius sibi prælati, ita ut quasi in pœnam suæ negligentiæ ad tempus a suo munere suspendatur; et hoc non habet fundamentum in sacra Scriptura, potest autem aliquo modo sumi ex visionibus, quas referunt Gregorius, 3 lib. Dialog., cap. 7, et Cassianus, coll. 8, cap. 16, ubi ait, visum esse Luciferum rationem exigentem a subditis de his, quæ in expugnandis hominibus egerant. *Et illos, qui, nondum se circumvenire æmulos suos potuisse dicebant, velut inertes, ignavosque a conspectu suo, cum nota, et injuria repulisse.* Sed licet in hoc nihil facile, aut temere asserendum sit, vel rejiciendum, vix tamen credo dæmonem ex negligentia, vel inertia sua remisse tentare, aut ideo vinci, nec propterea reprehendi: minus autem credibile mihi est, propter eam causam, et in pœnam a tentando arceri. Tertia ergo causa est divina miseratio et providentia. Nam DEUS, vel in præmium prioris constantiæ, diligentiæ, vel ne infirmitas hominis supra modum gravetur, non permittit dæmonem semper instare, sed ad tempus recedere cogit; et hæc causa verissima est, ut D. Thomas et alii docent, ex doctrina superius data, quod dæmon in homine nihil potest, nisi quod DEUS permittit: non est autem necesse, ut semper hoc DEUS faciat, sed ex consilio suæ sapientiæ pendet. Videatur Cassianus, collat. 7, cap. 22 et 23.

35. *Secundum corollarium complectens varios modos, quibus dæmones prælati concurrunt ad impugnandum.* — Ultimo tandem ex dictis colligitur, quo modo mali Angeli superiores, vel principes, qui non habent designatos certos homines, quos impugnent, ad hanc impugnationem seu tentationem hominum concurrant. Dicendum enim imprimis est, interdum concurrere immediate, et per seipsos, juvando alios, vel quia ad tentandum de certis vitiis peculiariter sunt deputati, juxta priorem modum, supra explicatum, vel quia sunt præfecti civitati, regno, aut provinciæ; et ideo ubi major est necessitas, ibi subveniunt; et altero ex his modis plures Angeli mali, imo integra eorum legio aliquando eumdem hominem vexat, ut in Evangelio legimus. Deinde possunt principes isti concurrere mediate, instruendo inferiores, illos excitando, et ad hunc hominem vel illum tentandum applicando; nam hæ actiones unius Angeli in alium naturaliter possibiles sunt, et ad ministeria talium Angelorum accommodatæ. Unde constat, in ordine ad hunc finem posse superiorem dæmonem docere inferiorem: nam licet inter eos non sit propria illuminatio, ut docet S. Thomas, quæst. 109, art. 3, et ex dictis in libro 6, constat; nihilominus potest esse aliqua manifestatio veritatis ignotæ, præsertim in his, quæ contingentia sunt, et ex majori experientia, et comprehensione rerum pendent. Item possunt superiores mittere inferiores, tum visibiliter, tum etiam invisibiliter, sicut de bonis Angelis dictum est: nam intercedit eadem ratio. Omnes etiam mali dæmones ab Angelis bonis etiam inferioribus in natura, possunt doceri, vel mitti, quia illis præsunt, et in gratia sunt superiores, ut docet D. Thomas, dicta quæst. 109, art. 4. Est tamen discrimen, quod a bonis solum mittuntur ad executionem alicujus pœnæ: quia hæc per se est justa, licet a malis male fiat: at vero ad directe inducendum in peccatum tantum a malis superioribus cæteri mittuntur. Atque ita servata proportione, multa quæ de actionibus bonorum Angelorum diximus, ad actiones malorum applicari possunt. Et ideo nihil de tota hac materia addendum superest.

FINIS LIBRI OCTAVI DE PŒNIS ANGELORUM.

INDEX LOCORUM SACRÆ SCRIPTURÆ

QUÆ IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR.

VETUS TESTAMENTUM.

NOVUM TESTAMENTUM.

SECUNDA AD CORINTH.

AD EPHESIOS.

PRIMA AD THIMOTHEUM.

AD HEBRÆOS.

EPISTOLA JACOBI.

PRIMA PETRI EPISTOLA.

SECUNDA PETRI.

PRIMA JOANNIS EPISTOLA.

EPISTOLA JUDÆ.

APOCALYPS.

FINIS INDICIS LOCORUM SACRÆ SCRIPTURÆ.



INDEX RERUM

PRÆCIPUARUM, QUÆ IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR.

ATTENTIO.

AUDITIO ANGELORUM.

AUXILIUM.

B

BEATITUDO NATURALIS.

BEATITUDO SUPERNATURALIS.

DAMNATUS.

DELIBERATIO.

M

MUNDUS.

N

O

OBJECTUM.

OBSTINATIO, OBDURATIO.

PENETRATIO.

PERFECTIO.

PERSEVERANTIA.

PERSONA.

PHANTASIA, PHANTASMA.

PŒNA.

POENITENTIA.

POSSIBILE.

POTENTIA MOTIVA.

PRÆCEPTUM.

PRÆDESTINATUS.

PRÆSENTIA.

PRÆSUMPTIO.

SPECIES INTENTIONALIS.

SPIRITUS, SPIRITUALIS.

SPIRITUS SANCTUS.

SPONSA.

STATUS.

SUPERBIA.

SUPERNATURALE.

SUSPENSIO.

T

TENTATIO, IMPUGNATIO.

TRANSITUS.

TRINITAS.

U

UBI, UBIQUE.

VOLUNTAS.

FINIS TOMI SECUNDI.



AVIS AUX SOUSCRIPTEURS.

Désirant que cette nouvelle édition de Suarez soit aussi correcte que bien imprimée, et digne en tout point de ce grand et célèbre théologien, nous faisons revoir et corriger les épreuves avec le plus grand soin et la plus scrupuleuse attention; nous faisons même collationner le texte sur celui de plusieurs anciennes éditions, dont la plupart sont assez défectueuses. Celle de Venise, que nous réimprimons de préférence, comme la plus estimée et la plus correcte, n'est cependant pas exempte de fautes, et même de très-graves. Nous y avons remarqué non-seulement des mots mis pour d'autres ou passés, mais même des lignes et des phrases tout entières omises, ce qui rend parfois le texte inintelligible. Malgré l'attention la plus soutenue et la plus consciencieuse apportée à la correction des épreuves, on comprend qu'il n'est guère possible de ne pas laisser échapper quelques fautes; puis l'imprimeur peut en faire et en fait effectivement de nouvelles en corrigeant celles qui lui sont indiquées. Voulant donc remédier, autant que possible, à cet inconvénient, nous relèverons les fautes que nous pourrons trouver après l'impression, et nous en ferons des *errata*, que nous enverrons plus tard aux souscripteurs, pour être placés à la fin de chaque volume. Si quelques-uns d'entre eux étaient assez bons pour nous aider dans ce travail, et noter celles qu'ils rencontreraient à la lecture, et nous les signaler, nous leur en serions doublement reconnaissants, car ils perfectionneraient ainsi l'œuvre à laquelle ils s'intéressent tous, et qu'ils encouragent par leur concours intelligent et dévoué, en nous aidant à mener à bonne fin cette grande et si importante publication.

CAEN. — IMPRIMERIE DE E. POISSON.

